



**UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO  
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS  
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA  
CURSO DE GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

**IAGO VIEIRA RIBEIRO DA SILVA**

**ALGORITMO ANTROPÓFAGO:  
COMO FUNCIONA A DEVORAÇÃO OSWALDIANA?**

**SEROPÉDICA – RJ**

**2019.2**



**IAGO VIEIRA RIBEIRO DA SILVA**

**ALGORITMO ANTROPÓFAGO:  
COMO FUNCIONA A DEVORAÇÃO OSWALDIANA?**

Monografia apresentada a Banca Examinadora da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, como requisito parcial para a obtenção do título de graduação em Filosofia na modalidade de Licenciatura, sob a orientação da Professora Dr<sup>a</sup>. Nelma Garcia de Medeiros.

**SEROPÉDICA – RJ  
NOVEMBRO DE 2019**

**UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO  
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS  
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA**

**COORDENAÇÃO DO CURSO DE GRADUAÇÃO EM  
FILOSOFIA**

Monografia “Algoritmo antropófago: como funciona a devoração oswaldiana?” apresentada e defendida por Iago Vieira Ribeiro da Silva, matrícula 2014.300.20-6, foi \_\_\_\_\_ pela Banca Examinadora, com conceito \_\_\_\_, recebendo o número \_\_\_\_\_.

Seropédica, \_\_\_\_ de novembro de 2019.

BANCA EXAMINADORA:

---

Nelma Garcia de Medeiros (Orientadora)

---

Francisco José Dias de Moraes (Examinador)

---

Patrícia Netto Alves Coelho (Examinadora)

*Dedico à minha mãe,  
Iraci da Silva Vieira,*

*à minha avó,  
Ivone Ribeiro,*

*e à memória dos meus.*

## **AGRADECIMENTOS**

Agradeço ao meu amor, Beatriz, por estar ao meu lado;

ao meu pai, Jorge, por ter me dado condições;

aos familiares que de um modo ou de outro me possibilitaram,  
em especial, minhas tias Ivana Vieira e Sandra Ribeiro;

à Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro  
e à CAPES;

aos professores do Departamento de Filosofia,  
em especial ao Francisco, pela amizade,  
e a Alice Haddad e Pedro Hussak;

à UniverCidade de Deus,  
em especial, Patrícia, Ana e Magno;

aos meus companheiros de passagem por Seropédica,  
em especial, Lucy Soares e Lucas Lauria;

aos meus amigos,  
em especial, Lucas Barata, Gabriel Mendes e o roléQuadra;

à Nelma, pelos vários sentidos em que propiciou orientação.

## ALGORITMO ANTROPÓFAGO: COMO FUNCIONA A DEVORAÇÃO OSWALDIANA?

### RESUMO

O presente texto tem como objetivo uma investigação daquela operação proposta por Oswald de Andrade – a *antropofagia* –, buscando as coordenadas mínimas que a descrevam no seu fundamental. Para isso, começamos por esboçar um mapa do momento histórico de sua proposição – na emergência do modernismo brasileiro –, destacando as movimentações e questões que ali estavam em jogo. Pensando com a *ontologia sexual* do psicanalista MD Magno, esse jogo ganha inteligibilidade como embate de *formações* em torno da questão do gozo, isto é: de que modo operar no mundo? Empreendemos uma análise intensiva nos baseando nas formulações da primeira antropofagia (1928-1929) e percorrendo alguns de seus referenciais conceituais e imagéticos, bem como aqueles programas aos quais ela se contrapõe, buscando subsídios para entender quais *lógicas sexuais* ali se articulam. Assim, visamos extrair da antropofagia os seus pressupostos e o seu roteiro operativo, ou *algoritmo pulsional*. Veremos como a devoração se relaciona com a identidade, a interdição, a diferença e, sobretudo, com uma permanente transfiguração.

**PALAVRAS-CHAVE:** antropofagia; filosofia contemporânea; psicanálise; modernismo brasileiro; Oswald de Andrade.

### ABSTRACT

*Our aim is to investigate that operation proposed by Oswald de Andrade – antropofagia –, searching for the minimum coordinates that describe it at its fundamental level. In order to do that, we start by sketching a map of the historical moment of its proposition – at the emergence of Brazilian modernism –, highlighting the dynamics and questions that were at play. Thinking along with the psychoanalyst MD Magno's sexual ontology this game gains intelligibility as a clash of formations around the issue of enjoyment ("gozo"/ "jouissance"), in other words: how to operate in the world? We undertake an intensive analysis based on the formulations of the early antropofagia (1928-1929) and we go through some of its conceptual and imgetic references as well as those programs it opposes to, searching for subsidies to understand which sexual logics are articulated. Thereby we envisage extract from antropofagia its assumptions and its operative script, or sexual algorithm. We'll see how devouring relates to identity, to interdiction, to difference and, above all, to a permanent transfiguration.*

**KEYWORDS:** antropofagia; contemporary philosophy; psychoanalysis; Brazilian modernism; Oswald de Andrade.

# SUMÁRIO

<b>0. Introdução</b>	<b>7</b>
<b>1. Estouro e libertação</b>	<b>8</b>
<b>2. Tesão e Algoritmos</b>	<b>19</b>
<b>4. A coisa oswaldiana</b>	<b>30</b>
<b>5. Conclusão</b>	<b>51</b>
<b>6. Referências bibliográficas</b>	<b>54</b>

## 0. INTRODUÇÃO

O presente texto tem como objetivo uma investigação daquela operação proposta por Oswald de Andrade – a *antropofagia* –, buscando as coordenadas mínimas que a descrevam no seu fundamental. Para isso, começamos por esboçar um mapa do momento histórico de sua proposição – na emergência do modernismo brasileiro –, destacando as movimentações e questões que ali estavam em jogo (no capítulo 1). Pensando com a *ontologia sexual* do psicanalista MD Magno (da qual o capítulo 2 se dedica a uma exposição), esse jogo ganha inteligibilidade como embate de *formações* em torno da questão do gozo, isto é: de que modo operar no mundo? Empreendemos uma análise intensiva nos baseando nas formulações da primeira antropofagia (1928-1929) e percorrendo alguns de seus referenciais conceituais e imagéticos, bem como aqueles programas aos quais ela se contrapõe, buscando subsídios para entender quais *lógicas sexuais* ali se articulam (trabalho empreendido ao longo do capítulo 3). Assim, visamos extrair da antropofagia os seus pressupostos e o seu roteiro operativo, ou *algoritmo pulsional*. Veremos como a devoração se relaciona com a identidade, a interdição, a diferença e, sobretudo, com uma permanente transfiguração.

Entendemos esse trabalho como um investimento naquilo que o pensamento do Brasil tem a disponibilizar como modo, não só de pensar a si próprio (o que está certamente incluso), mas de abordagem do real.

Vamos às coisas.



# 1. ESTOURO × E × LIBERTAÇÃO<sup>1</sup>

Vanguardas, modernismo brasileiro e *reboot*;

“Quero ver a grande confusão.”  
Jackson do Pandeiro

a. Na virada do século XIX para o XX, as fundações da cultura do Ocidente estão gravemente perturbadas; seu projeto civilizatório se encontra em crise. Esse abalo, uma resultante sobredeterminada, tem como algumas de suas causas eventos no mundo que compareceram naquele momento em níveis diversos e que convergiram para a transformação do ambiente: a industrialização e a modificação radical das cidades com a aceleração do sistema capitalista; a exploração, a invenção e a descoberta na produção de conhecimento; as novas demandas e configurações sociais e políticas; a exasperação de conflitos e ressentimentos étnicos, nacionais e/ou ideológicos; enfim, a derradeira culminância na guerra, em escala inédita em termos de seu alcance, poder de destruição e enredamento das nações. Ao redor do planeta, em um arrastão, é demandado um *reboot*<sup>2</sup>.

Iniciativas várias, então, trabalham com o momento no sentido de modificar radicalmente os modos padrão de operação do Ocidente, os quais se demonstravam historicamente saturados. Dessas iniciativas houve das mais reformistas e positivas às mais destrutivas. Nessa agitação transnacional são bagunçados alguns dos valores de base mais intocáveis da cultura – os modelos e as concepções que ali tratavam de criar um mundo razoavelmente familiar, reconhecível; os sustentáculos de um certo rosto da civilização. As irrupções – em tecnologia, em ciência, em estética, em política, em comportamento – variaram em dimensão, nas formações mobilizadas e nas manobras operadas. Em comum, havia a necessidade de transpor as

---

<sup>1</sup> Título tomado do texto de Antonio Candido a respeito da prosa oswaldiana. CANDIDO, Antonio. “Estouro e Liberdade”. In: *Vários escritos*. São Paulo: 2ª ed. Livraria Duas Cidades, 1977.

<sup>2</sup> Por analogia: “In computing, rebooting is the process by which a running computer system is restarted, either intentionally or unintentionally.” “Reboot”. In: *Wikipedia, the free encyclopedia*. Disponível em: <[https://en.wikipedia.org/wiki/Reboot\\_\(computing\)](https://en.wikipedia.org/wiki/Reboot_(computing))> Acesso em: 10 nov 2019.

encruzilhadas e os problemas nos quais havia se metido um certo roteiro e suas diversas expressões, das quais diversas vieram a se cruzar em conflito, enquanto outras simplesmente esgotaram.

As estruturas então estabelecidas passam a pesar como interrupção dos novos fluxos. Fluxos cuja pressão, eventualmente, com jeitos diferentes e eficácia maior ou menor, vieram a metamorfosear profundamente muitas dessas estruturas. Muitas vezes, a um pesado e violento custo. Nessa descrição do estado de coisas, algo genérica e abstrata, podemos reconhecer suficientemente algo como o *espírito moderno*. Especificaremos nosso caso.

Em literatura, algumas das primeiras iniciativas envolvidas nesse movimento, as precursoras, foram aquelas mentes que, já em meio à *Belle Époque* francesa, no fim do XIX, despontavam no sentido de sacar a iminente revirada do mundo<sup>3</sup>. Por via das artes e dos modos de vida, buscavam acelerar o efeito explosivo que esse período faria cair sobre a sensibilidade da espécie. Havia a boemia simbolista, decadentista; a explosividade poética de Rimbaud apontando o estouro da impostura das pompas do tempo passado; a vibração do ácido mundo urbano de Baudelaire. Mas podemos ver no Futurismo do italiano F.-T. Marinetti o *start* do momento mais radical e militante dessa empresa que tomou de assalto a cultura.

Esse marco inicial veio como manifesto. No seu *Manifesto Futurista*, de 1909, Marinetti faz o elogio e a louvação de uma outra beleza que evocava contra os ideais clássicos do belo; anunciava, inseparavelmente disso, uma civilização alternativa a atropelar aquela então estabelecida<sup>4</sup>. Essa outra era a beleza futurista, fruto da aceleração industrial, da velocidade das novas máquinas, das implicações sociais e culturais da nova dinâmica, das agitações das massas e da guerra. Ecos do impacto continuado da Segunda Revolução Industrial.

---

<sup>3</sup> TELES, Gilberto Mendonça. *Vanguarda europeia e modernismo brasileiro: apresentação dos principais poemas metalinguísticos, manifestos, prefácios e conferências vanguardistas, de 1857 a 1972*. 20ª ed., Rio de Janeiro: José Olympio, 2012.

<sup>4</sup> No seu caso, isso significou tanto o franco elogio à Primeira Guerra quanto uma firme adesão ao fascismo.

“Tendo a literatura até aqui enaltecido a imobilidade pensativa, o êxtase e o sono, nós queremos exaltar o movimento agressivo (...)”<sup>5</sup>. A velha e imóvel beleza contemplativa e pastoral deveria, segundo ele, ser deixada para trás em favor de uma assunção da violência veloz que ali se impunha. Marinetti era responsável, assim, por fornecer o combustível inicial para o arranque, um chute para o que a partir dali se desdobraria. E de fato se desdobrou em uma infinidade de propostas para a experimentação do novo nas artes e na cultura.

**b.** Noções caras ao Ocidente tiveram de entrar em reconsideração diante da entrada e desvelamento de novos dados. A racionalidade e a subjetividade, radicalmente deslocadas, por exemplo, pela abordagem, praticada por Freud, de uma dimensão do aparelho psíquico até então não tomada em sua radicalidade; as belas formas, transfiguradas no deslocamento para um outro registro de experimentação, atravessado pelo feio, pelo “primitivo”, pelo disforme; a estabilidade tranquila dos cenários provincianos conturbada pelos redesenho posto em execução pela maquinaria industrial.

Oswald de Andrade foi atravessado por essas linhas de força – e de modo mais intenso do que os demais integrantes que viriam a formar o primeiro grupo dos modernistas brasileiros –, o que se deve às suas incursões desde bem cedo pela França do começo do séc. 20 e ao intercâmbio que estabeleceu com alguns integrantes do meio artístico que lá então estava em efervescência (destaca-se a amizade estreita com o escritor Blaise Cendrars). Mas se deve, sobretudo, ao fato de viver a São Paulo daquele momento e sua transformação como cidade.

“[A] arte nossa que afirme, ao lado do nosso intenso trabalho material de construção de cidades, e desbravamento de terras, uma manifestação superior de nacionalidade”.<sup>6</sup> Essa formulação de um desejo sintetiza de que modo o ideário brasileiro é alimentado pelo impulso industrial no sentido de uma tentativa de configuração de si como formação autônoma, não mais submetida

---

<sup>5</sup> MARINETTI, F.T. “O Futurismo”. Em TELES, Gilberto Mendonça. *Op. cit.*

<sup>6</sup> DE ANDRADE, Oswald. “Em prol de uma pintura nacional”. Em SILVA BRITO, Mario da. *História do Modernismo Brasileiro: 1 – Antecedentes da Semana de Arte Moderna.*

aos modelos intelectuais e estéticos europeus. Se acompanham a construção física dos espaços urbanos e a tentativa de produção de um corpo para o pensamento brasileiro.

O Brasil, sendo o país uma muito recente e precária República militarista, toda continuada com os sabores do Império, não é por menos que desponta aqui a necessidade de pensar (ou repensar) a sério o que seria Brasil, suas pesadas configurações sociais tradicionais e suas radicais incompatibilidades de país até então em grande parte provinciano e rural frente à modernidade emergente. Enquanto o caos do novo se alastra pela Europa, escancarando esgotamentos e revelando o lado recalcado da civilização – esta, da qual o país (ou o que certas aristocracias tinham como projeto para o país) era extremamente dependente em diversos níveis – e fazendo inflamar com grande intensidade a recrudescência das *nacionalidades* ao redor do planeta (como a argamassa ideológica dos Estados em suas afirmações de poder e paranoia), desperta, em certos grupos, a sensação de que o país estaria ou deveria estar, a partir de então, à própria sorte. Teria agora que, por si, colocar-se como algo a ser chamado propriamente de Brasil, como um algo a operar a partir da suas próprias lógicas e materiais.

Esses cruzamentos se tensionaram sobretudo em São Paulo, que cresceu econômica e politicamente como uma cidade de base agrária, enriquecida pela cultura cafeeira do latifúndio. Foi também São Paulo local de maior alimentação de um nacionalismo que girava em torno da figura histórica do *bandeirante* como arquétipo da força paulistana. Além disso, foi destino de grandes fluxos migratórios da Europa, incentivados pelo governo republicano, o que era mais um ingrediente da configuração que a cidade viria a tomar.<sup>7</sup>

---

<sup>7</sup> Os acirramentos sociais se multiplicavam e se manifestavam por canais diversos, dos quais aquele que no momento consideramos é apenas um. Em 1917, São Paulo encarou a Greve Geral dos operários e comerciantes (a primeira do país) puxada por organizações sindicais de inspiração anarquista contra as degradantes condições de trabalho no campo e na cidade. Em 1924 ocorreria também ali a Revolta tenentista, lembrando a de 1922 no Forte de Copacabana, ambas se contrapondo às estruturas do poder das oligarquias na República Velha; esta última, por sua vez, nos remete ao episódio do almirante João Cândido liderando a Revolta da Chibata, também no Rio de Janeiro, a qual denunciava que na Marinha, já em 1910, os negros não tinham se livrado do regime de castigos do sistema escravagista.

Começavam a surgir os novos desenhos e ritmos do cotidiano do Brasil e da metrópole de São Paulo. Foi esse território que criou as condições propícias àquela que foi a primeira expressão coletiva de maior fôlego de um *modernismo brasileiro*. “A Semana de Arte Moderna foi uma consequência da mentalidade criada pelo industrialismo paulista”.<sup>8</sup>

c. Configurado assim esse caldeirão, foi uma questão de tempo até essa expressão intelectual e esteticamente mais robusta comparecer. São Paulo, no começo do séc. 20, acelera; surgem e se acentuam as suas contradições, ao mesmo tempo em que os influxos vindos Europa começam a alimentar as inteligências e o corpo social. Do que chegava dos movimentos das vanguardas artísticas da Europa, os mais bem alimentados foram os jovens artistas, filhos das elites paulistanas, dos quais muitos tiveram a oportunidade de desenvolver parte de sua formação pessoal do outro lado do Atlântico.

Do fim da década de 10 ao começo da década de 20, foi sendo montado o grupo de pessoas que desembocaria na agitação coletiva da *Semana de Arte Moderna* em 1922, sob pretexto da comemoração do centenário da Independência. Grupo resultante das transações que tiveram como campo os circuitos de convivência e comunicação dos jovens intelectuais, artistas e jornalistas na cidade de São Paulo. Oswald, que já era uma figura em circulação nos meios criativos e comunicacionais da cidade, foi nesse momento um atrator, um polo responsável por agregar interessantes e interessados. Junto de Mario de Andrade, com o qual se aliou, formou o foco de força em torno do qual orbitaria e a partir do qual se direcionaria esse primeiro esforço de produção e agregação.

Planejado ao menos desde o começo dos anos 20, o evento-marco, a chamada *Semana de 22*, foi relativamente pequena na sua estrutura física, no Teatro Municipal de São Paulo, mas se tornaria enorme pelo impacto na agitação artística do país a curto, médio e longo prazo; ressoando e produzindo seus ecos e desvios. Inicialmente um grupo de amigos artistas reunidos em

---

<sup>8</sup> ANDRADE, Oswald de. *Os dentes do dragão: entrevistas*. São Paulo: Globo: Secretaria de Estado da Cultura, 1990, p. 223.

torno de experimentações novas e brasileiras na pintura e na literatura, o movimento veio a incluir outros campos, como a música, a escultura, a literatura, engrossando o caldo. O movimento e seu evento repercutiriam na imprensa e nos meios intelectuais e artísticos, despertando elogios, adesões e críticas. Nas décadas seguintes se reafirmaria como um grande acontecimento para a cultura do Brasil, como a abertura de algo.

Várias foram as iniciativas postas a partir de então, de novos movimentos a revistas em circulação e de obras produzidas; vários também seus pressupostos e encaminhamentos. Duas notas comuns que se manteriam na produção que sucedeu de imediato esse momento seriam, por um lado, o tom polêmico em relação à tradição, à arte acadêmica e, em suma, ao *establishment* cultural engessado e, por outro, a preocupação com descobrir aquilo que seria o próprio do Brasil, seu traço fundamental. A disputa por uma imagem de Brasil era um território extremamente conflituoso, e os que se arriscaram a propor nesse campo e disputá-lo deveriam estar bem munidos. Nesse ponto se acentuava o cruzamento dos projetos estéticos, intelectuais, e os projetos mais propriamente políticos. A sequência histórica, dentro e fora do Brasil, mostraria de que modo o conflito que marca a compreensão de um país sobre si próprio pode ser um operador poderoso de mobilização de forças.

Um importante iniciador da consciência desse conflito para os integrantes do movimento modernista foi a dura crítica do escritor Monteiro Lobato à pintora Anita Malfatti, anterior mesmo a 22. A pintora voltava do exterior sob a influência das vanguardas estrangeiras para uma exposição em São Paulo de sua produção própria. O ataque direto veio como reação à exposição, e por via de um artigo de jornal em 1917, “Paranoia ou mistificação?”, o qual seria rebatido por Oswald de Andrade em seguida.

É importante notar: Monteiro Lobato sabia o que atacava; se referia diretamente aos “ismos” estrangeiros, isto é, se direcionava aos movimentos europeus, com os quais Anita de fato transava, e à sua influência sobre a produção artística brasileira. Para Monteiro Lobato, também preocupado com a questão do Brasil, mas associado a outros compromissos e interesses, a melhor expressão nacional em pintura seria Almeida Júnior. O pintor, morto em

1899, criava um Brasil regionalista, caipira, voltado ao homem comum e anônimo, retratado com o bellissimo acabamento acadêmico das suas telas naturalistas (como vemos no *Caipira picando fumo*, uma sua pintura a óleo de 1893).

Transariam com o estrangeiro, assim como Anitta, muitos outros dali em diante, no Brasil. Esse pequeno embate é exemplar daquele ponto de disputa que só se agravaria: a questão em torno de uma imagem de Brasil e a sua relação com o influxo dos materiais estrangeiros. Eram apenas os primórdios da globalização que só faria avançar ao longo do século que começava.

d. Os anos seguintes a esse primeiro momento do movimento modernista viram as contrariedades surgirem, se agravarem. Se o grupo da Semana de 22 congregou figuras as mais distintas e incongruentes em um esforço que era de interesse comum – o objetivo de abrir caminho para uma nova arte, mas também, mais além e mais radicalmente, para um novo pensamento brasileiro –, executado o plano e desenrolados seus primeiros efeitos, a dissolução se tornou inevitável. Ao ponto de se perguntar: como foi possível um mesmo grupo reunir Oswald de Andrade, Graça Aranha e Plínio Salgado, agitadores que mostraram ter visões tão distintas sobre o Brasil, a arte, o pensamento?

A partir do seio mesmo do movimento modernista, outros tantos movimentos surgiram em dissidência. Foi nesse contexto que surgiu o *Movimento Antropofágico*, firmado em 1928, já em um segundo momento, com o lançamento do primeiro número da *Revista de Antropofagia* e, nele, do *Manifesto Antropófago* de Oswald e de uma versão preliminar, em desenho, do *Abaporu* de Tarsila do Amaral; dois dos maiores emblemas do movimento. Outros dois, *Cobra Norato*, de Raul Bopp, e *Macunaíma*, de Mario de Andrade (apesar deste não ter propriamente se vinculado ao movimento), tiveram suas primeiras aparições também na revista, que foi publicada e circulou entre 28 e 29.

Esse movimento surgia a partir da reunião e iniciativa de Tarsila, Raul e Oswald, por inspiração no quadro daquela (*Abaporu*: “comedor de homens”,

em tupi), e impulsionado pela percepção de que o modernismo teria sido – como escola e estética configurados de tal e tal maneira, com suas regras e parâmetros próprios – assimilado pela academia e pelo *establishment* da cultura, perdendo sua força e esgotando sua função. O novo grupo visava “manter teso o arco” que se afrouxara desde 22. Impulsionar a continuação do movimento no sentido da radicalidade e bombardear com novas ideias o cenário cultural.

Por outro lado, também como dissidentes do movimento de 22, surgiria o grupo que talvez tenha sido o que mais à frente levou o embate contra o tipo de troca entre o Brasil e o estrangeiro da qual Oswald e os antropófagos eram a expressão mais bem acabada, ecoando uma década mais tarde algo semelhante ao conflito entre Lobato e Malfatti<sup>9</sup>. Eles produziram manifesto, sustentaram politicamente a postura e alimentaram a polêmica, sobretudo diretamente com o próprio Oswald (que comprou, com deboche, a briga).

Trata-se do Movimento Verde-Amarelo (ou Verde-Amarelismo), fundado em 1924 por Cassiano Ricardo, Menotti Del Picchia e Plínio Salgado. Conhecido também como Escola da Anta, viria a desembocar, alguns anos mais tarde, no grupo político-ideológico do Integralismo, um tipo de iniciativa fascistoide à brasileira, influente na política nacional entre as décadas de 30 e 60.

O escrito que condensa as principais posições do grupo é o *Manifesto Nhengaçu Verde-Amarelo*<sup>10</sup>, publicado em 1929 em resposta a Oswald, sobretudo ao *Manifesto Antropófago*, de 1928, o qual veicularia, segundo eles, um “nacionalismo afrancesado”, por demais “filosófico”, a ser combatido em prol de uma ‘brasilidade pura’. Essa postura defensiva em relação à influência estrangeira se colocava a partir de uma lógica que pretendia, mediante a interdição *a priori* de certas trocas e experimentações, garantir o fechamento, a

---

<sup>9</sup> Nesse ponto, se faz necessária uma ressalva quanto à figura de Monteiro Lobato. É importante notar que, apesar de nesse ponto circunstancialmente convergir com a postura verdamarela contra certas experimentações, com eles não pode ser identificado; pelo contrário, em muito se afasta. Sua veia pragmática e metanoica, expressa, por exemplo, na personagem Emília, o aproxima muito mais dos modernistas da vanguarda.

<sup>10</sup> TELES, Gilberto Mendonça, op. cit., pp. 507-514.



coerência e consistência internas de uma identidade nacional supostamente espontânea.

Segundo este discurso, toda a matéria produtiva necessária estaria já dada no interior dessas fronteiras supostas (muito menos geográficas do que ideológicas), dispensando e mesmo estigmatizando a experimentação que levava em conta os materiais estrangeiros. Esse aproveitamento é tachado por eles como supérfluo “arbítrio mental”, em contraposição às historicamente legitimadas “fatalidades cósmicas, étnicas, sociais ou religiosas” que teriam configurado os atuais estados do país, do povo, da nação.

Essa frente vem ilustrada por uma romântica imagética indianista. Esquematisam um suposto conflito histórico fundacional do Brasil entre duas tendências fundamentais, como que arquetípicas, no histórico do processo-Brasil. Condensam essa duas contrastantes em dois símbolos, dois povos indígenas ficcionalizados: *tapuias*, designando os povos do interior do país, tomados como “bárbaros”, e que, isolados, teriam se levado à morte ao resistirem à “força histórica viva da colonização” europeia; e *tupis*, os índios do litoral que teriam socializado e se integrado sem temor ou preconceitos ao “sangue da nova gente”. Tomados pelo verdamarelismo, esses símbolos cumprem a seguinte função de triagem: tudo o de louvável, segundo seu ponto de vista, o que corresponderia a essa segunda postura: tupi; aquilo a ser excluído, ecoando a primeira: tapuia.

Essa tentativa verdamarelista de forjar uma mitologia da brasilidade – segundo eles, não forjada, mas espontânea e apenas reconhecida –, vem fundada em uma concepção essencialista fechada de *história* e de *nacionalidade*; isto com base em um dualismo originário (tupi/tapuia) que serve de expediente de demarcação entre tendências, contrárias ou favoráveis ao que consideram “o legítimo processo histórico de formação do Brasil”, possibilitando critérios rígidos para definição *a priori* de um *dentro* e um *fora* (antecipando em décadas, com essa dinâmica, o lema nacionalista que foi popular durante o governo militar: “ame-o ou deixe-o”). Estão claramente distribuídos dois campos: o dos rejeitáveis e o dos integráveis ao projeto nacional, à *identidade*.

Esse expediente é motivado pela referência a uma desejada unidade nacional harmônica que teria sido constitutiva da formação colonial do país, a qual bastava ser reavivada e abraçada. Uma unidade nascida sentimental e espontaneamente de uma suposta boa vontade coletiva originária dos componentes; sem recurso a “arbítrios filosóficos e teoremas”, estes considerados por demais artificiosos. Por que, afinal, pensar tanto o Brasil? e ainda mais fazendo uso de recursos estrangeiros, se já está tudo aí, fruto que a colonização pôde legar? Assim buscavam legitimar e autorizar de saída uma postura nacionalista que reclamavam (“com arestas, sem autoexperiências científicas, sem psicanálises e nem teoremas”) e, por esse motivo, tendo de ser acatada apenas como um pacote (“Convidamos a nossa geração a produzir sem discutir”), amada, experienciada do modo que é sintetizado na máxima: “O nacionalismo tupi não é intelectual. É sentimental.” Mascaram-se assim todas as tensões, todo o atrito e a violência.

O tom anti-oswaldiano assim expresso percorre todo o manifesto verdamarelo. Seja quando desqualifica genericamente a ‘adoção’ de “filosofias” ou “ideologias” (palavras tomadas como sinônimas, ambas se referindo ao modo como o movimento via, por exemplo, a relação de Oswald com as então novas correntes teórico-artísticas-etc. da Europa), ou quando desvaloriza contribuições mais específicas, como a psicanálise (tocando criticamente na recorrência da referência ao pensamento de Freud nas formulações oswaldianas). Outro ponto bastante eloquente é o animal adotado como bandeira do movimento: “Seu totem não é carnívoro: Anta”. Uma escolha em clara tentativa de negação da própria ideia de devoração, carnívora ao deglutir o viajante (o transeunte), tomando-lhe o que quer que for de interesse. Claramente, é a essa *devoração* que fortemente se opõe o projeto verdamarelo.

e. Os verdamarelos buscam estabelecer um princípio de comunidade para o Brasil a partir da exclusão, de modo a justificá-lo como um organismo harmônico e uno. Para eles, o que exercerá essa função é uma *identidade*, entendida como uma configuração de formações determinada e característica a

partir da qual algo se define como o que é, em sua particularidade, e é reconhecível por si mesmo e por outros como tal. No caso do verdamarelismo, se postula uma identidade mítica que permite selecionar um grupo legítimo dos brasileiros arregimentados sob uma unidade.

A identidade, como esse rosto configurado e reconhecível, tem inscrito intrinsecamente na sua operação o movimento negativo através do qual exclui tudo aquilo que não lhe pertence. “Ser brasileiro é aquilo e não isto”. Uma identidade só faz sentido se ela serve para distinguir aquilo que é daquilo que não é. Instala-se, necessariamente, a fronteira entre aqueles que são e os que não são; fronteira que existe tão somente por exercício de força (na medida em que o jogo entre as formações envolvidas permita a sua sustentação) e não por uma suposta essência prévia. O próprio discurso da essência estabelecida é um gesto de poder. Segundo essa concepção de comunidade com base em uma identidade intrinsecamente excludente, é o investimento na fronteira que operará a função de sustentação do grupo como unidade.

A antropofagia (como veremos melhor), no que pode falar de comunidade e identidade, propõe um tipo absolutamente outro de dinâmica. É uma devoração que é atravessada pela diferença e que parece não dar lugar a nenhuma configuração definitiva. O problema dos verdamarelos com isso é claro: seria possível sustentar uma operatividade esteada não em um rosto claramente demarcado, mas em uma sua ausência que permite a circulação de múltiplos outros no seio mesmo dessa ausência? Desde aquela perspectiva identitária, seguir o caminho proposto por Oswald parece querer atirar para a dissolução a possibilidade de comunidade, para uma inconsistência absoluta onde nada vinga.

Mas antes ainda disso, que é, afinal, no seu mínimo, a devoração? Qual a sua lógica? Isto é do que se trata o presente texto. Mas veremos, primeiramente, o que de *sexual* percorre toda essa questão. E o que de *algoritmo* percorre todo o sexual. Entendemos que por essa via muito do problema se faz visível. Por ela serão esclarecidos em tempo alguns termos e articulações que possam ter no momento ficado obscuros.

## 2. TESÃO × E × ALGORITMOS

A chave com a qual consideramos aqui o *sexual* é a da psicanálise; campo que mais clareza, ênfase e rigor dá à coisa, no que é por ela determinado. Após seu momento seminal, com o médico vienense Sigmund Freud na virada do século XIX para o XX – quando já se estabelecia como contribuição de inovação e fôlego para o pensamento, fundando um modo de pensar outro, em consonância com a abertura que assaltava a história<sup>1</sup> –, repercutiu em outras bocas ao longo daquele século, penetrando as discussões dos campos mais diversos e lhes alimentando, oferecendo nova perspectiva (nem sempre tão bem assimilada em sua radicalidade).

A partir das décadas de 1980 e 1990 o psicanalista brasileiro MD Magno retoma a psicanálise na busca dos seus traços fundamentais e passa a construir e oferecer a ela uma nova configuração teórica e operativa. Isso se dá num momento de baixa no interesse pela psicanálise na cultura, e de intensificação do processo de engessamento pelo qual esta começaria a passar em seu avatar acadêmico corrente – isto muito por conta do que se tornou, após a morte do psicanalista Jacques Lacan (seu maior divulgador no século XX), o meio lacaniano. A pretensão de Magno é a de, a partir do que a psicanálise mostra de mais radical sobre aquilo que é o Tesão, produzir um aparelho conceitual mínimo que tenha, por isso mesmo, seu mais amplo alcance como lente de leitura e acompanhamento dos movimentos de mundo (tal é o sentido da sua chamada *Clínica Geral*<sup>2</sup>). É nessa sua configuração recente, experimental e que abre muitas novas perspectivas – a chamada Nova

---

<sup>1</sup> E que alcançou com força as antenas de Oswald de Andrade, que não só fez de Freud o principal interlocutor conceitual explícito no seu *Manifesto Antropófago* (de 1928, obra que sintetizou a ideia original que o acompanhou até o final da sua vida, em 1954), como sustentou essa interlocução pelos anos seguintes.

<sup>2</sup> “É o que se faz diante de toda e qualquer formação que se sedimenta por aí. Da filosofia, faz-se o quê? Clínica. Do ponto de vista, então, do que pude construir com as ferramentas que tive e com a herança danosa – mas que é a única que se teve – de Freud e de Lacan, o que se pode fazer é tentar produzir **uma Clínica do que quer que haja**, uma Clínica Geral.” *Arte e Psicanálise: estética e clínica geral: seminário 1995*. 2ª ed, Rio de Janeiro: Novamente, 2008. p. 19 (grifo nosso). Sobre as linhas gerais desse projeto de redução-síntese-abstração do campo, ver MAGNO, MD. *A psicanálise, novamente: conferências introdutórias à Nova Psicanálise*. Rio de Janeiro: Novamente, 2004.

Psicanálise –, que esse campo será aqui mobilizado. Esse movimento é chamado por ele de um “retorno de Freud”<sup>3</sup>.

Para Freud, entrando o século XX, o sexual surgiu primeiramente como determinação etiológica, algo como causa subterrânea de algumas estranhas afecções. O fenômeno da histeria, por exemplo, que chamou atenção naquele momento histórico, seria expressão visível de um conflito inconsciente entre aquilo que seria uma formação de ordem recalcante e um impulso da ordem do erótico. Com isto, a sexualidade tornou-se o campo no qual buscar o entendimento e o manejo clínico dos fenômenos psíquicos, eventualmente tendo seu sentido expandido ao longo da investigação, no que se fazia presente o alcance da sua importância. Ao longo das décadas da produção freudiana, a sua compreensão sobre o sexual veio a se tornar um modo potente e eloquente de se pensar em amplitude o humano e a cultura<sup>4</sup>.

Foi Lacan, pelos meados do século XX, que em sua tentativa de recolocar a psicanálise na posição de uma atividade radical de pensamento, diante daquilo que ele próprio identificou como uma perda do que Freud teria apontado como seu mais fundamental (conforme ele entendeu, o inconsciente estruturado como *linguagem*, regido por uma rigorosa lógica articulatória), fez com que ela se tornasse fonte de conceitos e materiais para diversos outros campos de conhecimento acadêmicos num nível bastante mais abstrato. Nesse período lacaniano, a psicanálise estabeleceu diálogo intenso com a filosofia, a linguística, a antropologia, a topologia, entre outros campos, acabando por se estabelecer como atividade em grande parte universitária (como ainda hoje tem sido o lacanismo).

---

<sup>3</sup> “O retorno de Freud, que estou pedindo – digamos, que estou ordenando em vários sentidos – é imposição a Freud de retornar corretivamente sobre seus próprios passos, na aplicação indefectível do seu próprio passe a seu próprio percurso: trate Freud de aplicar o seu passe sobre o seu percurso – esta é a ordem.” MAGNO, MD. *Pedagogia freudiana: seminário 1992*. 2ª ed, Rio de Janeiro: Novamente, 2008, p. 93.

<sup>4</sup> É digno de nota, porém, que o próprio Freud, por outro lado, por vezes, freie essa amplitude do seu pensamento ao tornar as diferenças morfológicas do aparelho reprodutivo humano como base para o funcionamento sexual, mesmo em desenvolvimentos bem tardios da sua obra. É o que vemos, por exemplo, em um texto de 1925: “Algumas consequências psíquicas da diferença anatômica entre os sexos”. In: FREUD, Sigmund. *Obras completas, vol. 16*. Trad. Paulo César de Souza, São Paulo: Cia. das Letras, 2011.

Com MD Magno, entrando o século XXI, a psicanálise é forçada, em sua lógica própria, para além desses limites anteriores, os ressitando e ressignificando. Não mais uma teoria com vistas ao interesse médico e terapêutico restritos, nem especificamente um modo de compreensão da cultura centrado no humano, e nem tampouco redutível à investigação da lógica subjacente às transas entre uma suposta subjetividade e o real enredadas nas tramas da linguagem.

Diferentemente da abordagem lacaniana à produção freudiana, que buscou privilegiar o papel estruturante desempenhado pela fala e pela linguagem humanas no campo psicanalítico, Magno lança seu olhar mais para, digamos, a *lógica espontânea de poder* que Freud destacou dos processos psíquicos. Quando o faz, seu interesse é generalizar como ferramenta de leitura do mundo aqueles mecanismos que Freud apontara como se dando como que no interior de um inconsciente pessoal, expandir sua aplicabilidade. Em certo sentido, seu esforço é inseparável de um devir inumano da psicanálise, dado que não é mais qualquer coisa como ‘o homem’ em seu centro.

Freud viu no inconsciente um campo articulatório de poder no qual se dava o embate entre diferentes instâncias psíquicas, as quais operariam conforme interesses e racionalidades peculiares a cada uma delas, tendo como meta a própria expressão (isto é, o próprio gozo) e performando, ao longo desse processo infinito, distintas situações. Numa grande guerra ou negociata, os fenômenos e afecções visíveis seriam situações analisáveis em três níveis: um dinâmico (relativo às movimentações das forças constituintes do psiquismo), um econômico (relativo a quantidades de investimento libidinal realizado por uma instância psíquica ou outra) e um tópico (relativo às posições recíprocas dessas instâncias)<sup>5</sup>. Sintomas, chistes, neuroses, recalques, projeções, introjeções, repressão, transferência, denegação, sonhos, entre

---

<sup>5</sup> Esses três aspectos indissociáveis dos mesmos fenômenos constituem o aparelho teórico de abordagem (ou dispositivo básico de mapeamento) do psiquismo que Freud chamará de *metapsicológico*. É o que podemos ver nos seus “Ensaio de metapsicologia”. Em FREUD, Sigmund. *Obras completas*, vol. 12. Trad. Paulo César de Souza, São Paulo: Cia. das Letras, 2010.

tantos outros termos, se referem às situações possíveis no campo a partir da operatividade cruzada de instâncias diversas. Grande parte do trabalho freudiano foi justamente o de acompanhar clinicamente, formular teoricamente e listar uma miríade desses mecanismos.

O que Magno opera é uma generalização dessa abordagem. O inconsciente freudiano explode e origina o conceito de *Haver*. Isso quer dizer que este novo conceito opera a expansão radical do inconsciente em termos de sua escala. Seguindo o fio do pensamento de Freud, o seu vetor analítico, não se sustenta a limitação da aplicabilidade dos seus raciocínios e dispositivos de intervenção a um psiquismo entendido como fechado numa individualidade.<sup>6</sup>

Haver é como é chamada na Nova Psicanálise a abrangência aberta e *in progress* dos comparecimentos em qualquer nível de realidade em que se manifestem. Se refere a coisas desde aquelas englobadas pelo que os gregos chamaram de *phýsis* (a abrangência dos movimentos e configurações cosmológicas, num sentido que hoje se atribui à contemporânea física, incluindo seus desdobramentos regionais, como os fenômenos biológicos) até a totalidade das movimentações do tecido da cultura. E isso sem que haja distinções essenciais entre uma coisa e outra, havendo sim modos específicos de configuração que diferem em densidade, e também lógica e economicamente, mas tendo como fundo uma continuidade.

A clínica se torna Clínica Geral, ou ainda Clínica do Haver. Se trata do acompanhamento e manejo do que quer que compareça e se configure como mundo, fazendo uso daqueles mesmos parâmetros e mecanismos destacados por Freud, mas sendo eles igualmente generalizados e abstraídos como lógicas mínimas de funcionamento num campo de poder. *É a sexualidade como paradigma da abordagem*. Se a filosofia, desde os gregos, toma como índice de efetividade da sua atividade o *lógos* (incluindo os diversos desdobramentos históricos e traduções que o termo adquiriu ao longo desses dois mil anos), a psicanálise assume tomar como esse índice o *Tessão* e a sua lógica.

---

<sup>6</sup> Sobre esse movimento teórico, cf. a seção 12 em MAGNO, MD. *Clavis universalis: da cura em psicanálise ou revisão da clínica: falatório 2005*. Rio de Janeiro: Novamente, 2007, p. 154.

Tesão é como Magno verte, não só em termos de linguagem, mas em termos conceituais, a Pulsão (*Trieb*), de Freud<sup>7</sup>. Para este, se trata de uma força constante e plástica imanente ao aparelho psíquico (e ao Haver) e que o pressiona e move com a sua exigência por descarga. Em suma, é a força de moção que determina o todo da vida sexual e psíquica. Mas o que exige? Em 1920, no texto *Além do princípio do prazer*, Freud chega a especular um dualismo pulsional: por um lado, Eros, pulsão de vida, por outro, Thanatos, pulsão de morte. Em síntese, uma tendência à fusão e à conexão de elementos distintos (isto é, à reprodução e ao agrupamento), e a outra, voltada à dissipação total da tensão que, do ponto de vista do orgânico, é o próprio perecimento de sua configuração, ou seja, a morte no sentido biótico.

Se numa de suas *Novas conferências introdutórias à psicanálise*, de 1933, Freud chega a dizer que a teoria das pulsões é como que a “mitologia” da psicanálise, diremos que o que Magno faz desse conceito é tornar sua *lógica* um paradigma. O Tesão da Nova Psicanálise funciona segundo uma lógica mínima e fundamental que esteia toda a compreensão sobre os fenômenos no campo do Haver. Esse Tesão é traduzido numa pequena fórmula posta pelo autor como axioma de sua teoria: Haver quer não-Haver (ou  $A \rightarrow \tilde{A}$ ). O que significa?

O Tesão de Magno de certo modo coincide com a *Todestrieb*, a pulsão de morte, freudiana, mas é preciso melhor situá-la. Diferentemente de Freud, a Nova Psicanálise descarta a hipótese do dualismo pulsional em favor de uma versão mais radical da compreensão acerca dessa força constante e seu destino requerido. Também diferentemente de Freud, a morte desejada pelo

---

<sup>7</sup> A *Trieb* freudiana, traduzida geralmente para o português como *Pulsão*, ganha no pensamento de Magno significação brasileira: *Tesão*; não sem importantes repercussões conceituais e expressivas. O Tesão é posto, na Nova Psicanálise, como o conceito fundamental, que aponta a coisa de onde todo o restante deriva por repercussão da sua lógica imanente. O vocábulo ‘tesão’, além disso, mobiliza no imaginário brasileiro afetos e sentidos mais propriamente eróticos do que seja o ‘sexual’, evocando uma *vibe* importante que fica obscurecida no termo ‘pulsão’, muito talvez pela “burocratização” acadêmica pela qual este passou desde sua proposição e pela distância que esta possui em relação à experiência mais comum da coisa.



Tesão não é simplesmente a morte orgânica<sup>8</sup>, mas algo mais radical. O que o aparelho psíquico requer não é simplesmente o perecimento de sua configuração biótica, o que é pouco, mas experimentar ele mesmo a absoluta desapareição, a extinção, ou ainda, num vocabulário mais próprio do campo: *gozo absoluto*.

Gozo é, desde Freud, dissipação de tensão. Tesão é, também desde Freud, exigência insaciável, que não se resolve numa coisa ou em outra, mas sempre repõe um novo rosto à sua exigência e repete o ciclo sempre frustrado do desejo. Aquilo para que Magno chama atenção com o seu conceito de não-Haver (alvo originário do Tesão) é que o aparelho psíquico (expandido como Haver), fundamentalmente excessivo na sua exigência, chega ao cúmulo de requerer para si o seu completo avesso, o que coincide com a absoluta dissipação de tensão. Esse é o sentido de “Haver quer não-Haver”, o qual está na base do pensamento psicanalítico.

Mas temos que essa exigência é por si mesma impossível. Ao Haver está barrada, em termos reais e lógicos, a possibilidade de não-Haver, o que se explica sem mais: o Haver há; o não-Haver não há, absolutamente. A esta impossibilidade o autor chamará de *Recalque Originário* ou *Quebra de Simetria* (da delirante simetria desejada pelo Haver ao exigir seu avesso). Como decorrência dela, o Haver opera um retorno imanente sobre si próprio, comovido pela sua frustração autogerada, o que não é sem efeitos sobre as suas formações constituintes. A esse retorno em que o Haver avessa sobre si mesmo o seu próprio tecido se dá o nome de *Revirão*.

Vimos que o Haver é o campo de abrangência das articulações e comparecimentos, a máquina lógica que determina imanentemente os fenômenos de toda ordem, a qual é constantemente movida pela ação do Tesão, cujo funcionamento é sintetizado numa fórmula que se refere ao desejo daquele primeiro, direcionado fundamentalmente ao chamado não-Haver, seu avesso suposto alucinatoriamente colocado. Sendo isto o impossível, o Haver revira sobre si mesmo e repercute efetivamente sobre sua própria compleição.

---

<sup>8</sup> Embora, mesmo em Freud, nos seus momentos mais especulativos, essa “morte” não seja redutível ao perecimento orgânico.

Esta é a lógica e a dinâmica constituintes do Tesão, imanentes a ele no que ele se identifica com esse Haver que quer não-Haver. O campo do sexual fica sendo, portanto, o campo dos efeitos da requisição frustrada decorrente da absoluta impossibilidade de consecução do seu avesso.

Ainda segundo este modelo, mas no nível em que as coisas que se apresentam como mundo ou realidade, como modulação e figuração do movimento fundamental apresentado acima, o que quer que se configure e processe é um engate daquele Tesão. A força constante do campo homogêneo, no que este recorre sobre si próprio, se investe em modos determinadas que são mais ou menos descontínuas tanto quanto são mais ou menos facilmente mutáveis. Nesse nível, da proliferação da diferença, está em jogo a chamada *teoria das formações*. Se trata de um modo de considerar as partições em que a tessitura do Haver se modula e configura, e também as *transas*<sup>9</sup> que rolam entre elas.

Dizer que essa tessitura de toda a abrangência do Haver, devido à sua plasticidade e ao seu constante movimento recursivo, se modula imanentemente em diversas e distintas configurações é também dizer que aquela sua lógica fundamental (decorrente de *Haver quer não-Haver*) se modula em diversas e distintas lógicas de funcionamento. De fato, cada formação que se põe opera de um modo determinado, que não é fixo (ainda que haja disponíveis mecanismos de fixação). Esse modo dependerá do histórico de sua configuração e dos encontros ocorridos, das formações que concorreram para a sua montagem e das eventuais transformações do seu percurso. Da perspectiva da teoria das formações, o que é importante notar em cada formação é menos um conjunto de conteúdos associados interpretáveis e mais os movimentos e efeitos que opera no campo.

---

<sup>9</sup> *Transa*, parte do vocabulário próprio da Nova Psicanálise, se refere a qualquer conexão ou relação que se estabelece entre formações, levando em conta que essas vinculações, além dos demais caracteres destacáveis, são determinadas pelos modos de gozo de cada formação envolvida. Na imanência do Haver, tudo é transável de um modo ou de outro, na dependência apenas do que está em jogo em termos de *economia* (quanto, em que sentido e de que modo se investe), *tópica* (as posições relativas das formações no campo) e *dinâmica* (seus movimentos possíveis).

Vemos também aqui, em termos da gnosiologia<sup>10</sup> envolvida nessa abordagem, que se trata de uma postura que ecoa a freudiana. Seu pulo-do-gato não é avaliar os fenômenos moralmente, não é interpretar uma suposta verdade íntima num suposto detrás do fenômeno, não é fazer com que os fenômenos se adequem a critérios pré-concebidos de racionalidade. O modo de leitura embutido na teoria das formações é um que visa, em acompanhando o fenômeno, notar algo do seu modo próprio de articulação, isto é, sua racionalidade própria. A abordagem propriamente freudiana, desde o seu começo, se notabiliza por encarar diferentemente aqueles fenômenos até então classificados, nos meios oficiais do pensamento, com a *tag* da irracionalidade. Tratou de encará-los conforme o que eles próprios ofereciam como racionalidade imanente. Assim, a investigação da lógica dos sonhos, a da lógica da histeria etc.

Em *Ars Gaudendi*, publicação que transcreve o Falatório proferido por Magno em 2003, o autor busca certa aproximação entre um dado fundamental embutido em suas pretensões teóricas e o trabalho do cientista da computação Stephen Wolfram. A conexão por ele observada incide, mais especificamente, sobre o chamado *Princípio de Equivalência Computacional*, segundo o qual “todos os processos, sejam eles produzidos pelo esforço humano ou ocorram espontaneamente na natureza, podem ser vistos como computações”<sup>11</sup>. O que há de comum a essa “ontologia algorítmica” de Wolfram e ao modelo teórico da psicanálise proposta por Magno reside no que, neste segundo, poderia ser chamado de um “princípio de equivalência sexual”. Isto se refere ao que nosso raciocínio até então tem tentado mostrar, isto é, que qualquer formação destacável em qualquer nível de configuração de realidade pode ser tomada

---

<sup>10</sup> A Nova Psicanálise produz para si, como sua teoria do conhecimento, a *Gnômica*. Essa teoria demite as pretensões filosóficas de uma epistemologia (uma abordagem do conhecimento que opera para o estabelecimento de critérios de validade ou legitimidade para este) e afirma que qualquer transa de formações é geradora de conhecimento. Demite, do mesmo modo, o esquema filosófico tradicional do sujeito-objeto, concebendo o conhecimento não como propriedade de um sujeito sobre um objeto qualquer, mas como resultante que se produz em meio a um jogo fragmentário e descentralizado. Sobre esse assunto, ver MAGNO, MD. *AdRem: primeira introdução à gnômica ou metapsicologia do conhecimento: falatório 2008*. Rio de Janeiro: Novamente, 2014.

<sup>11</sup> WOLFRAM, Stephen. *A New Kind of Science*. Champaign: Wolfram Media, 2002, p. 715.

como um *roteiro de gozo*, o qual é uma modalização daquele roteiro fundamental do *Tesão* (Haver quer não-Haver).

Não se trata de uma identificação entre um princípio e outro (o que muito se deve ao fato de que atendem a projetos intelectuais distintos e se distingam também nos meios conceituais que montam seus respectivos *frameworks*<sup>12</sup>), mas de uma aproximação que em termos, digamos, de cosmovisão ou, em outras palavras, de abordagem fundamental da realidade, guarda não só compatibilidade, mas um interessantíssimo diálogo. Se Wolfram considera que ‘computação’ se refira a “qualquer processo que siga regras definidas”<sup>13</sup>, os ‘roteiros de gozo’ que identificamos em Magno são justamente os conjuntos de procedimentos próprios a cada formação na consecução do gozo que lhes cabe.

O que nos interessa nessa aproximação é justamente essa aposta metodológica, que está inclusa no pensamento freudiano, mas que repercute em outros níveis conforme novos modos de articulação aparecem no mundo. Segundo o próprio autor, acontece que surgem “tecnologias que obrigam e propõem modos novos de pensar”<sup>14</sup>. Entre computações e roteiros de gozo, escolheremos utilizar aqui um termo que se referirá a ambos: *algoritmo*. Repercutindo aquela postura de conhecimento freudiana, de sacar a racionalidade imanente ao que é considerado, entenderemos que a análise é o esforço em pescar a lógica básica dos algoritmos que o *Tesão* desenha como efeitos no mundo.

Para um melhor entendimento desta psicanálise, teremos então de melhor precisar a relação que há entre aquilo que podemos chamar de *algoritmo fundamental* do *Tesão* (decorrente de Haver quer não-Haver, descrito anteriormente) e os algoritmos determinados das formações que proliferam e se configuram na imanência do Haver. Utilizamos, nesse modelo, da distinção

---

<sup>12</sup> O trabalho de Wolfram tem como foco num entendimento da computação segundo o qual a complexidade de uma dada situação da realidade pode ser derivada da repetição das mesmas pequenas coordenadas simples e os percalços aleatórios que eventualmente ocorrerão nesse percurso. É o sentido dos seus experimentos com autômatos celulares.

<sup>13</sup> WOLFRAM, Stephen. *Op. cit.*, p. 716.

<sup>14</sup> MAGNO, MD. *Ars Gaudendi: a arte do gozo: falatório 2003*. Rio de Janeiro: Novamente, 2006, p. 40.

entre um nível modal (no qual falamos desses roteiros diferenciados) e o nível de última instância (da perspectiva do qual todos estão remetidos fundamentalmente ao ‘Haver quer não-Haver’). Os algoritmos modais, isto é, os procedimentos configurados por formações determinadas como seus modos próprios de operação no mundo, são sucedâneos daquele Tesão Absoluto, destinado (alucinatoriamente) à própria extinção (aliás, impossível). É o que podemos ver no texto freudiano, considerado junto dos raciocínios aqui mostrados, quando ele diz que cada formação “pretende morrer apenas a seu modo”, no que performa “rodeios cada vez mais complicados até alcançar a meta”<sup>15</sup>. Esses algoritmos são, portanto, os modos que cada formação, conforme o histórico de sua configuração e seus materiais constituintes, encontram para lidar com o roteiro fundamental do Tesão. E isto como repercussão dele mesmo, consequência do seu modo constante de operação.

Outra interessante ferramenta teórica que nos ajuda a compreender isto, e que nos será de grande importância na sequência do texto, são as chamadas *lógicas da sexuação*. Essas lógicas são descritas por duas fórmulas cada, a princípio tomadas de Lacan<sup>16</sup>, e que Magno utiliza como formas de notação dos movimentos articulatórios básicos do Tesão, as ressitando e complementando em consentaneidade com o *framework* da Nova Psicanálise. Trata-se, portanto, de “lógicas básicas de organização dos processos”<sup>17</sup>. O que quer que se articule o faz de acordo com as possibilidades lógicas que essas fórmulas descrevem. No próximo capítulo, essas lógicas, cuja compreensão é imprescindível para acessarmos a ordem algorítmica da devoração, serão expostas ao longo mesmo do estudo do nosso caso.

---

<sup>15</sup> “Além do princípio do prazer”. In: FREUD, Sigmund. *Obras completas, vol. 14*. Trad. Paulo César de Souza, São Paulo: Cia. das Letras, 2010, p. 150. Vale ressaltar que, segundo a Nova Psicanálise, tais rodeios, por mais que proliferem, nunca alcançam a meta última (absolutamente impossível) que, apesar disso, persiste como horizonte.

<sup>16</sup> Lacan inscreve essas lógicas a partir de um deslocamento feito sobre o famoso *Quadrado das oposições*, diagrama fundado sobre a lógica aristotélica, esquematizado por lógicos posteriores ao próprio Aristóteles. O trabalho lacaniano sobre o quadrado pretende limpá-lo dos compromissos lógicos (ontológicos, mais precisamente) aristotélicos. Deslocadas para o campo sexual (considerado por Lacan linguisticamente, segundo estruturas significantes), as relações lógicas são reconsideradas.

<sup>17</sup> MAGNO, MD. *Revirão 2000/2001*. Rio de Janeiro: Novamente Editora, 2003, p. 130.

Uma tese forte desse texto é a de que Oswald de Andrade, com a sua concepção de *antropofagia*, não está preocupado em definir o que seja uma suposta “brasilidade”. Oswald terá, isto sim, destacado algo como uma *computação constituinte*, uma dinâmica fundamental da espécie. Isso acompanha, porém, a ideia de que, talvez, neste território, devido à sua composição e configuração histórica, essa tal dinâmica se explicitasse<sup>18</sup>. Mas é no nível mais abstraído que melhor entendemos a *devoração*, e é a ela assim abstraída que damos o nome de *algoritmo antropófago*.

Recorremos aos anos 1920 para coletar nos escritos oswaldianos este algoritmo, apostando na possibilidade de sua ativação contemporânea para leitura e abordagem do mundo. Os eventos que se precipitavam naquele momento falam tanto da antropofagia quanto deles ela fala. Se a história nos é de interesse aqui, é na aposta de podê-la considerar, algoritmicamente, como histórico do processamento de uma miríade de formações, os cruzamentos e confluências de seus roteiros, e seus desvios súbitos e transformações. Encontrar o que a história tem de fortuna de formações. E daí a produção de seus desenhos e a marcação do campo das possibilidades. Nosso esforço é o de destacar uma dessas formações, que foi percebida em determinado ponto do processamento do Brasil (na sua nova relação com o mundo), ao ser sacada pelas atentas antenas de Oswald de Andrade (ele, também, Brasil e mundo) e adotada como exercício de postura. Trata-se, portanto, de um remapeamento que tenta encontrar as coordenadas mínimas e simples da devoração tal qual formulada por Oswald de Andrade. Talvez seja de alguma valia.

---

<sup>18</sup> De fato, é isso que entendemos como o sentido daquilo que, anos antes de publicar seu *Manifesto Antropófago*, ele considerará as “vantagens do caos brasileiro”. Cf. ANDRADE, Oswald de. “Vantagens do caos brasileiro”. *Correio da Manhã*, Rio de Janeiro, 12 dez 1923.

### 3. A × COISA × OSWALDIANA

*“(...) saboreai-os bem e encontrareis neles  
o gosto de vossa própria carne.”*  
Montaigne

*“Pois em verdade, meus irmãos, o espírito é um estômago!”*  
Nietzsche

*“O rei está nu/ Mas eu desperto porque tudo cala  
frente ao fato de que o rei é mais bonito nu”*  
Caetano Veloso

a. Diz MD Magno — ao comentar o hábito freudiano de articular pontos cruciais do seu trabalho com o recurso a mitos — que, em dadas circunstâncias de um dado processo de produção, “temos que explicar o que vai de radical, no primeiro momento do pensamento, com um aparelho mítico, o que não impede que tentemos depois, rigorosamente, estabelecer um mínimo de estrutura lógica”<sup>1</sup>. De fato, como vimos, é esse segundo passo que a Nova Psicanálise, campo de trabalho ao qual então recorreremos, faz em relação aos achados e ao aparato teórico da psicanálise freudiana. Com ela, é isto o que pretendemos fazer em alguma medida em relação ao que Oswald de Andrade propõe no seu *Manifesto Antropófago*.

Mas a dimensão do mito, apesar de também aparecer ali na sua tipicidade mais usual (e.g., a História do Brasil tomada como manancial de imagens muito mais do que como relato factual; as personagens que se cruzam quase como arquétipos em uma temporalidade virtual), precisa ter sua singularidade aqui acentuada. É um texto complexo de caráter altamente imagético e alegórico no qual fragmentos de muitas personagens heteróclitas são postas em transa em um cenário comum, absurdo e quase onírico como aquela realidade habitada pelo Macunaíma de Mario de Andrade. É, além disso, um texto que, em vez de se encadear por “ideias claras e distintas”, realiza saltos intuitivos, deixando grande parte apenas como que insinuado ou apontado. Nisso se aproxima de uma linguagem aforismática.

---

<sup>1</sup> MAGNO, MD. *O Pato Lógico*. Rio de Janeiro: outra editora, 1986, p. 49

Além disso, inclui a característica da *hyperlinkagem*. No que recorre na montagem da sua trama a imagens/conceitos de diversas fontes distintas (como o pensamento de diversos autores, traços de memória de eventos históricos do Brasil e do Ocidente, as impressões contemporâneas dos efeitos de um mundo em franca transformação etc.), ele faz com que o corpo da sua composição se constitua como um plano/encruzilhada onde se encontram muitas vias que servem como canais de acesso a diversas outras redes de sentido. Longe de assim fazer com que a coisa se disperse sem sustância, todo material que cita é como que sequestrado e posto a serviço do esforço de dizer algo. Não distrações, mas ferramentas de evocação. É a partir dessa profusão de imagens que se cruzam em alta velocidade que é possível apreender as coordenadas básicas disso de que fala: a antropofagia.

É certo que um desses canais, dos mais eloquentes, como também vimos, é o que liga o Manifesto ao pensamento de Freud<sup>2,3</sup>. E não se trata apenas das referências nominais (nas quais ele aparece principalmente como autor de um fundamental diagnóstico da civilização ocidental), mas também de aparições mais transversais e já reapropriadas, como é o caso daquela que é uma das fórmulas mais notórias desse Manifesto: um lema, uma tentativa de sintetizar a proposta da antropofagia em a descrevendo como uma operação: *a transformação permanente do tabu em totem*. Este é um elemento crucial do Manifesto ao oferecer um ponto de apoio em relação ao qual a composição como um todo pode ser considerada. Se essa fórmula ocupa tal posição, isso se deve tanto ao fato de seu poder de síntese (ao concentrar, na descrição de uma operação, um sentido que percorre a malha

---

<sup>2</sup> Não é, aliás, a única referência ao pensamento freudiano no *Manifesto*. Aliás, não só nele: Oswald, sobretudo nesse primeiro momento da antropofagia, final da década de vinte, não cessará de denunciar a psicanálise como um dos componentes fundamentais daquilo que ele mesmo está a produzir. Aqui também não se trata de adesão, mas de apropriação; Freud figurará sim como um dos precursores da antropofagia, mas também como um que, nas suas formulações originais, não deixa nunca de se referenciar ao mundo cristão-católico do qual faz o diagnóstico. Ao fim do Manifesto, Oswald engolirá a dimensão pulsional freudiana — que lhe aparece referida a uma sexualidade demasiadamente restrita e católica — com a sua *pulsão antropofágica*. Noutro texto, colocará uma série de “retificações” a Freud. Cf. ANDRADE, Oswald de. “A psicologia antropofágica”. In: BOAVENTURA, Maria Eugenia (org.). *Os dentes do dragão: entrevistas*. São Paulo: Globo: Secretaria de Estado da Cultura, 1990.

<sup>3</sup> O pensamento de MD Magno, o modo como mobiliza Freud (tal qual descrito no capítulo anterior), não deixa de ter forte relação com esse movimento oswaldiano. Isso se explica parcialmente pela vinculação daquele tanto ao legado do desenvolvimento da psicanálise quanto do pensamento modernista brasileiro. Podendo ser entendido como habitante da encruzilhada entre Oswald e Freud, o pensamento de Magno mostra a pertinência de servir aqui como chave.



que constitui o texto) como também (e veremos que as duas coisas são indissociáveis) por ser um link direto para o *Totem e tabu*<sup>4</sup> de Freud.

É importante também pelo fato de a antropofagia ser assim descrita como um processamento (contínuo) de transformação. Como vimos com Magno e Wolfram (nessa nossa encruzilhada computacional-sexual), algoritmo é: processamento de transformação, descritível como um roteiro. De fato, é desta fórmula, depurada em seus princípios básicos e em termos de lógica sexual, ou seja, de roteiros articulatórios, que será extraído nosso algoritmo. Se a princípio a fórmula pode parecer hermética, a obra à qual endereça nos ajudará a apreender seu sentido. Primeiramente, vejamos o que são, o *totem* e o *tabu*; na sequência, então, veremos por quê a *devoração* faz com que a *transformação* que aí se passa seja *permanente*.

Do *Totem e tabu* de Freud, um dos pontos determinantes é justamente a produção de um mito. Freud pretende dar conta da (ou ao menos dar um pitaco sobre a) questão em aberto acerca da origem do *totemismo*. Este, neste sentido inicial mais estrito, pode ser descrito como um sistema de organização religiosa-social em atividade entre determinados povos (à época chamados “primitivos”) e no qual a identificação coletiva com um símbolo sagrado (o totem; geralmente um animal) serve como vínculo comunitário que sustenta e é sustentado por uma série de proibições (os tabus; como por exemplo, com quem *não* manter relações sexuais, ou de que *não* se pode se alimentar) que regem as operações possíveis (aquilo que resta, dada a exclusão daquilo que o tabu interdita) no âmbito da zona de influência desse sistema, ou seja, da rede de compartilhamento dessa identificação. Proibições estas cuja transgressão tem como resposta os mais graves tipos de punição (do isolamento temporário, ao exílio e até à morte). Já podemos tirar daí um primeiro sentido, parcial, para a nossa fórmula? Continuemos.

---

<sup>4</sup> Nessa obra, seu foco inicial é investigar mais a fundo aquilo que ele verá como uma semelhança entre a vida psíquica dos “primitivos”, das crianças e dos neuróticos; um tipo de relação analógica que serviria como ponte entre os dois campos então em alta: o da etnografia e o da psicanálise, compatibilizando suas linguagens e permitindo uma consideração mais ampla dos fenômenos tratados por um e outro, em um intercâmbio de ferramentas e dados. Nessa sequência de quatro ensaios, Freud se concentrará sobretudo em questões em torno da chamada instituição do *totemismo*.

Quanto ao pitaco de Freud, ele mobiliza alguns dados que levanta (incluindo uma hipótese de Darwin quanto ao modo de organização do *sapiens* em estado pré-civilizacional, além de sua própria noção de complexo de Édipo) para produzir uma narrativa para a origem do totemismo. E ele a constrói de tal modo que ela nos servirá, como expressão de uma determinada lógica da instauração da ordem, como texto de onde extrairemos os primeiros elementos para a leitura lógica que pretendemos, para exposição das lógicas da sexuação. É justo nesse nível mais abstrato (e mais fundamental) no qual trataremos o mito que nos interessará tomar os termos em questão, e nele é que encontraremos as coordenadas que buscamos, as da antropofagia.

Na historinha, os humanos se organizariam primitivamente em bandos nos quais um único macho patriarcal concentraria para si o desfrute de todas as fêmeas do grupo, interditando aos outros o acesso ao gozo destas. Em um dado momento, tendo eventualmente conseguido concentrar suficiente poder, esses outros, os irmãos expulsos pelo pai, o assassinam e em seguida o *devoram* coletivamente. Culpados pelo ato violento contra o pai que odiavam (como interditor do gozo) tanto quanto admiravam (como modelo operativo), e querendo estancar a possibilidade de uma situação de guerra-de-todos-contra-todos que levaria ao retorno à situação anterior de concentração de poder em um (o qual ocuparia aquela posição agora vacante do tirano), eles interditam imediatamente, na sequência, o assassinato, tal qual aquele que fora recém cometido, e abdicam do desfrute absoluto das fêmeas. Junto a isso, um índice é escolhido como metáfora (como que em substituição da figura paterna) que amarrará, pela dinâmica de identificação coletiva (todos se referenciam uns aos outros reciprocamente na medida em que cada um se referencia ao mesmo elemento amarrador), a nova configuração produzida (instala-se o totem). Isto quer dizer que cada um abdica de um *quantum* de gozo ao ter certos roteiros de gozo interditados; desviam seus investimentos para a produção de uma ordem, um código organizacional estável: um modelo que estabelece os roteiros permitidos e gera uma região pulsional de certa constância. Para que algo se monte, se ordene, portanto, não se pode gozar de qualquer maneira (estão postos os tabus).

Freud entenderá essa narrativa como o roteiro de instauração daquilo que podemos reconhecer como a *civilização*, no sentido tradicional do Ocidente. Para ele, o assassinato do pai tirânico é o “ato memorável e criminoso, com o qual teve início tanta coisa: as organizações sociais, as restrições morais, a religião”<sup>5</sup>. Portanto, uma narrativa de origem. Trata-se da expressão de um mitema que tem todo tipo de repercussão no pensamento ocidental.

Esta lógica, segundo a qual um ato inicial de exceção põe fim a uma situação inicial de desregramento ao codificá-la em uma constância ordenada, é que constitui esse modelo civilizacional. Segundo ele, a civilização teria surgido a partir da renúncia coletiva de um gozo (selvagem, digamos) em favor do investimento em uma codificação coletivamente partilhada. É análogo ao que vimos no mito de Freud, e que podemos ver de fundo também em teoremas tais quais a chamada passagem da natureza à cultura, ou em certos veios do contratualismo moderno.

É curiosíssimo e também eloquente que, nessa narrativa freudiana, apareça como imediatamente interdita, junto do assassinato (como condição para fundação da constância civilizatória), a *antropofagia* (“O fato de haverem também devorado o morto não surpreende, tratando-se de canibais”<sup>6</sup>). Nodari bem notou que, tomada dessa maneira, a lógica descrita nesse mito é um mecanismo que visa “alocar (e manter) a antropofagia nos primórdios da humanidade”<sup>7</sup>; como algo a ser exorcizado. Vemos aqui, em uma segunda visão parcial do que buscamos, que a devoração está embutida naquele “gesto fundador violento”<sup>8</sup> que dissolve uma ordenação ao mesmo tempo em que abre para a fundação de uma outra.

Se, do ponto de vista daquele mitema ocidental da origem da civilização, o gesto violento de fundação, que inclui a devoração, se pretende “evento único que inaugura a história”<sup>9</sup>, que instala a lei de-uma-vez-por-todas, e que, na sequência, precisa ser banido tal qual um segredo de família (a barbárie oculta no fundamento

---

<sup>5</sup> FREUD, Sigmund. *Totem e tabu: algumas concordâncias entre a vida psíquica dos homens primitivos e a dos neuróticos*. Trad. Paulo César de Souza. 1ª ed., São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2013, p. 148.

<sup>6</sup> FREUD, Sigmund, op. cit., p. 147.

<sup>7</sup> NODARI, Alexandre. “A única lei do mundo”. Em RUFFINELLI, Jorge; ROCHA, João Cezar de Castro (org.). *Antropofagia hoje? Oswald de Andrade em cena*. São Paulo: É Realizações Editora, 2011, p. 465.

<sup>8</sup> Ibid., p. 464.

<sup>9</sup> Ibid., p. 465.

da civilidade), de cara sabemos que, do ponto de vista da antropofagia (contabilizando também nossa fórmula – *a transformação permanente do tabu em totem*), essa posição é insustentável. Não é estancável, de-uma-vez-por-todas, a sua atividade. Ela é uma virtualidade que paira na iminência constante de sua atualização. Contra a devoração, apenas o precário e provisório dispositivo do *recalque*: é por meio do exercício de poder que se pode tentar calar momentaneamente algo que quer ganhar expressão. O inventário de modos por meio dos quais aquilo que é recalçado dá um jeito de vir à tona é infindável.

Mas não precisamos tomar esta historinha assim, tal como pretende se apresentar, do ponto de vista do mitema civilizatório, isto é, como mito de origem de-uma-vez-por-todas de uma ordem que se sobrepõe ao caos. Nos interessa, isto sim, tão somente o que dali podemos tirar como modelo abstrato de modo de articulação, como paradigma organizacional.

Nos termos das fórmulas lógicas da sexuação, já antes citadas, podemos entender o mito de Freud em *Totem e tabu*, nos seus termos simples, como um caso da *consistência*. A dinâmica da produção de consistência se dá em dois tempos. Primeiro, é preciso que exista pelo menos um (uma formação) que veta (exercendo força de determinação) certos roteiros de gozo; em segundo lugar, como resultado, isto fecha uma totalização: um regime constituído daquelas formações que estão vinculadas à rede de influência daquele poder de negação, obedecendo à interdição posta e, com isso, participando de uma comunidade de formações. Se trata de um processo em que o estabelecimento de um limite por uma formação “externa” ( $\exists x \sim \phi x$ ; uma formação “diz não” a certos roteiros do tesão) pretende fechar e sustentar uma configuração estável de outras formações ( $\forall x \phi x$ ; para-toda formação subdita à interdição, são estabelecidos roteiros determinados). Segundo este raciocínio psicanalítico, uma ordem é sempre algo sustentado por forças recalcentes. Para que algo subsista em uma forma determinada, nem tudo pode ser permitido no âmbito da sua produção e sustentação. Por isso a vontade de consistência precisa lançar mão de expedientes que visem estancar, ainda que momentaneamente, a influência de dinâmicas disruptivas. O Tesão é o elemento disruptivo por excelência, como aquele “algo ou alguém” que “de tudo faz frincha

para rir-se da gente” no que pelejamos “para impor ao latejante mundo um pouco de rotina e lógica”<sup>10</sup>.

Aqui devemos ter em mente aquilo que no capítulo anterior chamamos de um *princípio de equivalência sexual*. A consistência, esse modo de articulação, não é considerado aqui somente como uma lógica de instauração do social. O que queremos frisar é que a dimensão própria da nossa presente consideração não se passa em um nível antropológico ou sociológico, mas sim em um nível, digamos, *ontológico* — desde que fique claro que se trata aqui de uma *ontologia sexual*<sup>11</sup>. Segundo esse modelo teórico (que pretende não dizer o real e determinar sua configuração íntima, mas estabelecer os princípios mais gerais de tudo quanto há como ferramentas para acompanhamento dos fenômenos), a consistência é uma possibilidade articulatória na imanência da materialidade de um campo homogêneo que por modulação decorrente do seu movimento autogerado se constitui nos vários níveis possíveis de comparecimento; por exemplo, o social<sup>12</sup>.

Isso posto, se evidencia que a lógica da consistência é um movimento possível do Haver, e que como tal se manifesta nas suas múltiplas dimensões. Se um caso, como vimos, é posto em cena no mito freudiano da fundação do social, há *n* outros casos possíveis. Um desses, que nos será útil considerar, se dá naquele campo de fenômenos associados aos ditos processos de produção de subjetividade e de individuação, o que na teoria freudiana aparece como a configuração do *Ego*

---

<sup>10</sup> ROSA, João Guimarães. “O espelho”. In: *Primeiras estórias*. 5ª ed., Rio de Janeiro: José Olympio, 1969.

<sup>11</sup> Em uma espécie de realismo especulativo *avant la lettre*, é entendida como “Teoria Geral do que Há”, a qual se baseia na experiência bruta que atesta o “puro Sexo”, a “pura Secção” que há entre Haver e não-Haver, isto é, entre o havente e a perseguida (e impossível) extinção. O seu não-fechamento fundamental, sua homogeneidade de última instância e os efeitos modais da Quebra de Simetria os quais se expressam em qualquer nível de realidade constituída são suas principais características. Cf. MD, Magno. “Diferocracia”. In: *Revirão 2000/2001*. Rio de Janeiro: Novamente Editora, 2003, pp. 569-584.

<sup>12</sup> Não sendo perspectivas idênticas, ainda assim guardam alguma analogia: esta aqui tratada e aquela apresentada por Deleuze e Guattari no seu *anti-Édipo*. Na deles, um maquinismo sexual generalizado se afirma como dimensão fundamental de um real que é profusão de fluxos produtivos. Esses fluxos, quando em seu regime de funcionamento mais próprio (molecular), atuam de modo dispersivo e “nômade”, mas funcionam segundo um outro regime (molar) ao investirem em formas estáveis e estruturadas. Cf. DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. “Introdução à esquizoanálise”. In: *O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia*. Trad. Luiz B. L. Orlandi, São Paulo: Editora 34, 2011, pp. 361-451.

O Ego é por ele tomado como instância psíquica dedicada a uma “organização coerente dos processos psíquicos na pessoa”<sup>13</sup>. Freud descreverá sua produção como algo marcado pela negatividade, pela exclusão, pela tensão de forças. Em determinado lugar, dirá que isto que virá a produzir para si um Ego, e que a princípio “inclui tudo”, apenas “posteriormente, separa, de si mesmo, um mundo externo”<sup>14</sup>. Isto quer dizer que não estão dados por essência ou por natureza os parâmetros segundo os quais algo pode diferenciar um “si” localizado, em contraposição ao que lhe comparece como diferença ou alteridade.

De fato, a delimitação dinâmica do Ego é algo que vai se instaurando na medida em que a plasticidade constitutiva<sup>15</sup> do Tesão vai se modelando segundo os choques e conexões que têm lugar na experiência com o mundo; na medida em que, na tentativa de manter sua coerência e garantir um *quantum* de gozo diante do comparecimento do limite e da ameaça de dissolução, investe-se na coerência e na impermeabilidade<sup>16</sup>.

Assim, exposto ao risco dos circuitos do Tesão, a tentativa de constância pode aparecer como resposta; investir na fronteira, que visa apartar formações de outras formações, criar entre elas *descontinuidade*, é buscar se proteger da influência disruptiva do Tesão correndo solto. Como efeito disto, o Ego — essa precária tentativa de cercamento em um campo de exposição constante a forças de dissolução — pode comparecer como um construto de relativa reconhecibilidade.

Em suma, vimos que a lógica da consistência se dá pela ação de uma formação que, por exercício de força, estabelece um limite que pretende sustentar uma zona de reiteração de roteiros operativos. Essa força de sustentação

---

<sup>13</sup> “O Eu e o Id”. In: FREUD, Sigmund. *Obras completas*, vol. 16. Trad. Paulo César de Souza, São Paulo: Cia. das Letras, 2011, p. 14.

<sup>14</sup> “O Mal-estar na Civilização”. In: FREUD, Sigmund. *Obras psicológicas completas*, vol. XXI. Rio de Janeiro: Imago, 1974, p. 85.

<sup>15</sup> A que Freud notara como a “perversidade polimorfa” da sexualidade.

<sup>16</sup> Também nisso figura, em Freud, a presença do mitema que associa o simbolismo do pai à função de estabelecimento de limite e ordem. Para ele, que descreve esse processo em o encenando como teatro da vida doméstica da chamada família mononuclear, o *complexo de Édipo* (no qual a criança, em seu desenvolvimento psicosssexual, precisa se virar e encontrar uma posição possível na relação cruzada com a mãe – que comparece como metáfora da satisfação – e com o pai – que comparece como rival, metáfora do limite) seria um seu episódio fundamental. Nele, como “resultado normal”, o menino, por uma identificação com o pai, produziria em si a instância psíquica do Super-ego: uma formação cuja função é a de regulação moral do Ego, o estabelecimento de um ideal. Trata-se de um processo pelo qual uma formação toma como ingrediente, na sua tentativa de produção de coerência interna, o limite posto por outra formação, o qual passa a ser um índice de consistência.

configurativa, dependendo do seu sucesso no jogo, pode chegar a produzir, provisoriamente, um relativo grau de constância em um ambiente que é precário por definição. Assim, a possibilidade de um código com alguma estabilidade, de alguma familiaridade.

Esquema básico da consistência: um totem (índice do *não*) definindo para as formações sob seu campo de influência os tabus (os roteiros permitidos e não permitidos segundo sua lei).

Buscamos, com essa reconsideração do mito freudiano em *Totem e tabu* como expressão da lógica da consistência, criar condições para considerar, em termos abstratos e simples, não só aquela fórmula que primeiramente nos remeteu ao texto freudiano — *a transformação permanente do tabu em totem* —, mas aquilo que está fundamentalmente em jogo no *Manifesto Antropófago* — aquilo que esta fórmula pretende sintetizar de um determinado modo, e de que, em interconexão com isso, o próprio texto nos oferece tantas outras perspectivas parciais. Poderemos, na sequência, dado esse chão conceitual, tratar da questão do totem e do tabu em um nível mais próprio à dimensão no qual esses conceitos são colocados na formulação da antropofagia, isto é, não como noções antropológicas, sociológicas etc., mas como metáforas que apontam para movimentos articulatórios no Haver.

**b.** É eloquente que Oswald diga em um texto contemporâneo da Revista, em nome do seu movimento, que são “solidários com todos os movimentos de anticodificação”<sup>17</sup>. De fato, parte determinante da operação antropofágica, daquilo que se inscreve como *transformação permanente do tabu em totem*, é um movimento de *descodificação*<sup>18</sup>.

No seu Manifesto, Oswald trará uma metáfora importante no seu imaginário: a roupa. Sobre esta ele dirá que é “o impermeável entre o mundo interior e o mundo exterior”, além de ser aquilo “que atropelava a verdade”. A função da roupa naquela

---

<sup>17</sup> ANDRADE, Oswald de. “A psicologia antropofágica”, p. 54.

<sup>18</sup> É nesse sentido que podemos compreender não só a relação íntima que o pensamento oswaldiano mantém com Nietzsche, Marx e Freud (os quais, entre meados do XIX e começo do XX, e cada um a seu modo, colocaram em xeque os códigos estabelecidos da civilização ocidental; fato que lhes valeu o título de “mestres da suspeita”, cunhado por Paul Ricoeur), mas também o modo como associa a antropofagia a uma série de irrupções históricas como a Revolução Francesa, o Romantismo e a Revolução Bolchevista: na medida em que são entendidas como tentativas de transfiguração do estabelecido.

mitologia nos diz mais: se nela a invasão colonialista portuguesa é o evento que alegoricamente representaria a instalação originária da interdição com o início do seu projeto civilizatório no seio de uma situação originária em que corriam soltas a nudez e a devoração<sup>19</sup>, a roupa é, junto da “catequese”, do “espírito bragantino” e “as outras paralisias”<sup>20</sup>, símbolos da *contenção da antropofagia*. Contenção operada por uma codificação, por uma separação entre um “mundo interior” e um “mundo exterior”, isto é, a instalação de uma fronteira que distribui posições, analogamente à vontade de coerência do Ego freudiano.

Fica claro que a roupa é aquilo que no Manifesto dá imagem à *função-impermeabilidade* e à codificação a ela associada, as quais produzem uma determinada configuração sistematizada, com uma constância e uma coerência supostas. Chamaremos essas configurações, efeitos da discretização no campo sexual, isto é, da operação de recortes e distinções que estabelecem um regime delimitado de transações entre as formações em jogo, de *identidades*<sup>21</sup>. São indissociáveis em Oswald, em termos lógicos: roupa, catequese, tabu, impermeabilidade e identidade. Qual é a “verdade” que essa operação atropela?

---

<sup>19</sup> Aqui é necessário ter em vista que não se trata, como já se quis dizer sobre a antropofagia oswaldiana, de uma simples escolha de valores associados às sociedades nativas americanas em detrimento daqueles da civilização ocidental. Oswald Costa, antropófago, dirá com clareza, em 1929, que a antropofagia é “a ida (não o regresso) ao homem natural”, ou seja, é um horizonte e não um caminho de volta à cultura de algum tronco étnico particular. Completará dizendo: “O homem natural que nós queremos pode tranquilamente ser branco, andar de casaca e de avião. Como também pode ser preto e até índio. Por isso o chamamos de ‘antropófago’ e não tolamente de ‘tupi’ ou ‘pareci’” (*Revista de Antropofagia*, 12 jun. 1929). Não há identidade a ser restaurada e nem posições identitárias estanques; o mito encena posições dinâmicas, correlações de forças e articulações lógicas.

<sup>20</sup> ANDRADE, Oswald de. “Manifesto Antropófago” in TELES, Gilberto Mendonça, op. cit., p. 504.

<sup>21</sup> ‘Identidade’ aqui entendida como cada um desses territórios codificados em suas internalidades e externalidades, em sua não-mistura com o que lhe é alteridade e na distribuição do que lhe é ou não é próprio. Além disso, não por coincidência, mas porque Oswald (como foi dito) mobiliza intensamente as forças e lógicas do imaginário colonial, vemos como o uso que este faz da alegoria da roupa tem ressonância com o que nos trazem pesquisas históricas sobre esse imaginário. A pesquisadora brasileira Vivien Kogut Lessa de Sá, da Universidade de Cambridge, que estuda a imagem do Novo Mundo que corria na Europa na época das navegações, a partir do século XVI, dirá que “os europeus da época tinham no vestuário não apenas algo que servia para “cobrir as vergonhas” mas o maior indicador de identidade”. Diz ela: “Para os europeus, uma sociedade despida significava uma sociedade em que estavam ausentes os principais elementos ordenadores: hierarquia, riqueza, controle”. É um dado interessante, caso tenhamos em mente (para frisar uma vez mais) que não são identidades étnico-culturais estanques que estão em jogo aqui; são as posições dinâmicas que essas alegorias apontam no interior do mito oswaldiano. (“Yes, nós (ainda) temos bananas” in *Ilustríssima*, 5 fev. 2017, pp. 4-5). Agradeço ao professor Potiguara Mendes da Silveira pela indicação do artigo.



Haveria, por baixo da roupa, algo anterior a toda configuração, e que se expressa na chamada “lei da constância antropofágica”<sup>22</sup>. Essa é a lei que, segundo Oswald, define o humano como “animal devorante”. Esta é a verdade por detrás de toda identidade configurada: a devoração. Na mitologia oswaldiana, a devoração é como que o recalcado primordial; o alvo daquele recalque que antecederia e daria condição para todos os demais<sup>23</sup>. Como vimos, no imaginário mobilizado no Manifesto, aquilo que alegoriza o recalque originário da devoração é o evento inaugural da interdição colonial, a chegada dos portugueses no Brasil, o “Descobrimento”<sup>24</sup>. Isto quer dizer que toda consistência depende de que seja estancada antes de mais nada a devoração. Ela, no entanto, permanece como onipresença virtual constante, sempre pronta a vir à tona. Longe de manter-se interdita, como no mito fundacional freudiano, ela insiste em se mostrar como “possibilidade permanente da espécie”<sup>25</sup>.

Oswald dirá que a antropofagia é, além de “uma revolução de princípios” e “de roteiro”, também uma revolução de “identificação”<sup>26</sup>. As catequeses teriam desidentificado o humano dessa sua dimensão fundamental, à qual a antropofagia o reconduziria. Expressão mais clara disto vem quando o vocabulário de Oswald assume tom mais aparentemente metafísico, como neste outro modo de dizer a antropofagia: “Da equação *eu* parte do *Cosmos* ao axioma *Cosmos* parte do *eu*”<sup>27</sup>. Para compreendermos esse aforisma, temos que ter em mente que o que Oswald faz aqui é operar a inversão de um ponto fundamental do pensamento de Graça Aranha<sup>28</sup>.

<sup>22</sup> ANDRADE, Oswald de. “A psicologia antropofágica”, p. 50. Não por coincidência, Freud descreve a sua *Trieb* como *konstant Kraft* (“força constante”), no texto de 1915, *A pulsão e suas vicissitudes*.

<sup>23</sup> A Quebra de Simetria de Magno (ver capítulo 2).

<sup>24</sup> Isso também dialoga de perto com o modo como o imaginário europeu-cristão capturou e posicionou os nativos das Américas: a ilusão de uma sociedade livre de qualquer interdição moral e sexual, de qualquer tipo de ordem e hierarquia (para o que contribuiu imensamente o choque causado pela notícia da prática ritual da antropofagia). É esse imaginário que está expresso na famosa fórmula *ultra aequinoxialem non peccari* (“para além do Equador não há pecado”) do humanista holandês seiscentista Caspar Barlaeus. “Antes dos portugueses descobrirem o Brasil, o Brasil tinha descoberto a felicidade”. ANDRADE, Oswald de. “Manifesto Antropófago”, p. 504.

<sup>25</sup> NUNES, Benedito. “A antropofagia ao alcance de todos” in ANDRADE, Oswald de. *A utopia antropofágica*. São Paulo: Editora Globo, 1990, p. 15.

<sup>26</sup> ANDRADE, Oswald de. “A psicologia antropofágica”, p. 50.

<sup>27</sup> ANDRADE, Oswald de. “Manifesto Antropófago”, p. 504.

<sup>28</sup> Graça Aranha foi uma figura notável nos meios literários e intelectuais brasileiros no início do século XX. Diplomata e membro da Academia Brasileira de Letras, tem em *Canaã* a sua obra mais conhecida.

Vejamos a eloquência dessa inversão, como seu entendimento nos oferece chave de acesso para um aspecto determinante da devoração aqui em jogo. E isso na medida mesmo em que aí se explicita o contraste entre a antropofagia e o chamado *modernismo da ordem*, do qual Graça Aranha foi talvez o principal expoente. Essa vertente – que também esteve presente na convergência da semana de 22 e que, diferentemente daquele outro vetor do modernismo brasileiro do qual emergiu a antropofagia, explosivo e plural, marcado por uma abertura ao caos do Brasil sob o vetor da tecnificação e sua mobilização produtiva (“A contribuição milionária de todos os erros” de que falava Oswald no Manifesto da Poesia Pau-Brasil) – via no “espírito moderno” e na realidade que se abria a possibilidade de “disciplinar a nossa subjetividade”<sup>29</sup>.

No pensamento de Graça Aranha, isso significaria a superação de um estado de “perpétuo estado de deslumbramento e êxtase”, ao qual estaria fadada a “alma brasileira” por sua constituição histórica, racial e natural. Para isso, “o homem deve se impor uma disciplina” e “submeter ao seu domínio o espírito tenebroso da terra”, de modo a atingir uma “unidade absoluta” com o Todo, na forma de uma integração (trata-se de uma peculiar expressão metafísica daquela ideia bem ocidental de que o progresso humano é a história da dominação da natureza pela cultura). O eu seria o que há de fragmentário e isolado do Todo, que facilmente se perde em um estado de passividade; a mais alta finalidade seria “a incorporação definitiva do indivíduo à nação”. Para ele, “a Nação é [o] eu no que ele tem de eterno”<sup>30</sup>.

Fica fácil perceber agora o sentido da reação dos *verdamairelos* à antropofagia. Esse grupo, assim como o dos antropófagos, é fruto do crescente acirramento de posições que foi ocorrendo ao longo da década de 1920 em direção aos polarizados anos 30. O verdamairelismo é expressão daquele mesmo modernismo da ordem de Graça Aranha, e com ele guarda semelhanças fundamentais. Neles há também a evocação de um nacionalismo integrador, que suprimiria as diferenças pela convergência a um caminho único, embora o acento do grupo recaia na sua atividade polêmica. O alvo: aqueles considerados os “avanguardistas destruidores”<sup>31</sup>.

---

<sup>29</sup> PRADO, Antonio Arnoni. *Itinerário de uma falsa vanguarda: Os dissidentes, a Semana de 22 e o Integralismo*. São Paulo: Editora 34, 2014, p. 130

<sup>30</sup> ARANHA, Graça. *A estética da vida*. Rio de Janeiro: Editora Garnier, 1921.

<sup>31</sup> PICCHIA, Menotti del. “Como eu penso”. In: *Novíssima*, jan. 1924, pp. 13-14.

, os quais fariam o elogio daquelas dinâmicas supostamente responsáveis por um “agravamento do caos”. Estes seriam expressão de um “jacobinismo”, ou seja, radicalismo de facção e, portanto, de “desagregação”<sup>32</sup>. De fato, no manifesto do grupo, é encenada uma outra lógica diferente da oswaldiana, expressa na oposição entre duas tendências supostas a um outro mitológico Brasil: por um lado, a dos *tupis*, de bom grado se diluindo no destino histórico, e, por outro, a dos *tapuias*, que, reafirmando a diferença, teriam se isolado e lutado contra esse destino: integração X desagregação.

Ao projeto verdamarelo interessa, portanto, a integração da diversidade sob uma unidade<sup>33</sup>, configurando assim o que seria a *identidade nacional*. O “jacobinismo” dos demais movimentos, como o antropófago, se expressaria em um intelectualismo arbitrário dificultador de tal projeto (“O nacionalismo tupi não é intelectual. É sentimental. E de ação prática”<sup>34</sup>). O experimentalismo teórico e prático desses grupos deveria ser deixado de lado (“Convidamos a nossa geração a produzir sem discutir”<sup>35</sup>) em favor da “grande finalidade histórica”, a ser simplesmente acatada como um dado intuitivo acessível desde uma ingenuamente suposta perspectiva “livre de todos os prejuízos”. Encenam assim com clareza o que Oswald denunciara como o “stop do pensamento que é dinâmico”, e o fazem em favor de “ideias objetivadas” e “[c]adaverizadas”<sup>36</sup>.

Esse modernismo da ordem, podemos entendê-lo como um *modernismo da consistência* (e, portanto, da identidade, do tabu). O verdamarelismo é a defesa da roupa (com cor e tudo); defesa de uma determinada configuração, de uma identidade integradora, um totem coletivo. Como vontade de consistência que é, tende a afastar de si tudo que compareça como ameaça à estabilidade que quer configurar. O tapuia é, para eles, símbolo dessa ameaça que é o poder disruptivo exercido por aquilo que comparece como diferença ou alteridade do ponto de vista

---

<sup>32</sup> “Manifesto Nhegaçu Verde-Amarelo” in TELES, Gilberto Mendonça, op. cit., p. 508.

<sup>33</sup> Na dinâmica que se instala na década de 1930, com os modernismos convocados ao engajamento ideológico-político e a tomarem parte nos conflitos então candentes no mundo, estes com suas devidas reverberações locais, o vetor do verdamarelismo se radicaliza na forma do Integralismo, ideologia de extremo nacionalismo e apelo militarista, a qual consegue arregimentar considerável força política durante parte da Era Vargas.

<sup>34</sup> “Manifesto Nhegaçu Verde-Amarelo”. In: TELES, Gilberto Mendonça, op. cit., p. 509.

<sup>35</sup> Ibid., p. 513.

<sup>36</sup> ANDRADE, Oswald de. “Manifesto Antropófago” in TELES, Gilberto Mendonça, op. cit., p. 500.

da consistência. Recorrendo novamente às nossas fórmulas da sexuação, do ponto de vista verdamarelo e sua vontade de *consistência* ( $\exists x \sim \phi x, \forall x \phi x$ ; interdição fundando configuração), o jacobinismo (que inclui a antropofagia) comparece como produtor de *inconsistência* ( $\sim \exists x \sim \phi x, \sim \forall x \phi x$ ; suspensão de interdição gerando furo na configuração), e por isso deve ser suprimida. A inconsistência é justamente a negação do elemento uno de totalização de uma diversidade ( $\sim \exists x \sim \phi x$ ); esse é o sentido do não-Todo ( $\sim \forall x \phi x$ ) que a caracteriza. O modo de operação verdamarelo é tão avesso à abertura e à pluralização que toma esse movimento articulatório, de suspensão da regra, exclusivamente como risco de anarquia e dissolução total.

A antropofagia de fato tem um potencial dissolvente, na medida mesmo em que mina as configurações identitárias, isto é, *suspende as roupas*. O verdamarelismo tem razão em considerá-la uma ameaça à sua pretensão totalizadora. Mas essa é uma visão extremamente parcial da devoração, pois, se a antropofagia não é uma força de integração à unidade (de consistência), tampouco se trata de pura desagregação, como imagina aquele que toma o partido da identidade (e tampouco a inconsistência o é, ainda que assim lhes pareça). A antropofagia não é o partido da inconsistência; o que se advoga não é a possibilidade de abdicar, de uma vez por todas, de toda consistência, e, portanto, de toda ordem e de toda identidade, deixando o jogo em suspenso.

Se a produção de inconsistência é, de fato, um efeito dela, é apenas um deles e está a serviço de algo mais fundamental que não a mera transgressão da regra a esmo. De fato, é o “desejo de absorver” que “traz a infração do tabu”<sup>37</sup>. Trata-se de um ato de produção de inconsistência apenas na medida em que o impulso devorativo, para que possa se lançar para além das fronteiras que a vontade identitária lhe supunha, rompe com a ordem estabelecida.

Esse é o sentido do “Só me interessa o que não é meu”<sup>38</sup>. Se a consistência da roupa/identidade delimita o que seria próprio para cada um, seus roteiros possíveis, seus tabus, a antropofagia é aquela insistência constante que pressiona para além

<sup>37</sup> “De antropofagia”. In: *Revista de Antropofagia*, 2ª edição, 17 mar. 1929.

<sup>38</sup> ANDRADE, Oswald de. “Manifesto Antropófago” in TELES, Gilberto Mendonça, op. cit., p. 500.

do limite estabelecido<sup>39</sup>; o apetite antropófago não é contível em nenhuma configuração. Essa é o sentido do que Oswald aponta com a metáfora da nudez: essa função de descodificação que dissolve os próprios índices de identidade.

Chegamos a algo importante. Esse é um dos pontos fundamentais da *transformação permanente do tabu em totem* – efeito insistente da permanente reativação da antropofagia: a permanente transvaloração da regra que tornaria inacessível, intocável (ou sacro, ou não-meu)<sup>40</sup>, aquilo que desejo. Momento este que é mais do que transgressivo, dado que não se trata de mera desobediência ao estabelecido, mas transfigurativo na medida em que são a própria lei e o mundo que ela configura, isto é, as supostas fronteiras que determinam aqui-e-agora as posições e os roteiros possíveis, que se dissolvem. Nesse ponto da antropofagia, assim como no ritual tupinambá que lhe inspira o nome, é aquilo que separa uma coisa do seu “contrário” que cessa de produzir seu efeito<sup>41</sup>, isto é, cessa a própria *individualidade* como fronteira que estabeleceria o isolamento de cada um<sup>42</sup>.

Com isso chegamos também a um entendimento sobre o outro aforisma: “Da equação *eu* parte do *Cosmos* ao axioma *Cosmos* parte do *eu*”. No caso do modernismo da consistência, como vimos, a ideia é que as diferenças sejam suprimidas (ainda que a preço da exclusão, do banimento, da pesada proibição) em favor de uma integração ao Cosmos entendido como Todo-Unitário plenamente harmônico. Por outro lado, o ‘eu’ que a antropofagia pode enunciar, em última instância, é um que, longe de estar separado do Cosmos por um abismo, já o tem inscrito em si por princípio. É o próprio modo de entender o Cosmos que é diferente aqui: na antropofagia, aquilo que integra não é o Todo-Unitário, mas o *Nada*: “O

---

<sup>39</sup> Aliás, outro lema do movimento é “A posse contra a propriedade”, em torno do qual se constroem as diretrizes para um *Direito Antropofágico*, o qual tem seus traços fundamentais investigados por Alexandre Nodari no já citado artigo “A única lei do mundo”.

<sup>40</sup> ANDRADE, Oswald de. “A psicologia antropofágica”, p. 53.

<sup>41</sup> CASTRO, Eduardo Viveiros de; CUNHA, Manuela Carneiro da. *Vingança e temporalidade: os Tupinambá*. In: *Journal de la Société des Américanistes*, Tome 71, 1985, pp. 191-208.

<sup>42</sup> Em um sentido semelhante parece ter entendido Glauber Rocha, que em um texto usa o conceito de Oswald para comentar sua própria produção: “Eis por que em Antônio das Mortes existe uma relação antropofágica entre os personagens: o professor come Antônio, Antônio come o cangaceiro, Laura come o comissário, o professor come Cláudia, os assassinos comem o povo, o professor come o cangaceiro. Esta relação antropofágica é de liberdade. Já antes eu devia ter feito assim, já em Deus e o Diabo, mas o relacionamento entre os personagens era um relacionamento fechado, com censuras entre eles” (ROCHA, Glauber. “Tropicalismo, antropofagia, mito, ideograma”. In: *Revolução do Cinema Novo*. Rio de Janeiro: Alhambra, 1981).

budismo quase acertou. Deus é o nada, onde nos integramos”<sup>43</sup>. Um nexos sem subsunção, sem Todo; é disso que se trata aqui. Um que cria possibilidade de, a partir mesmo da transa com a diferença, acessar aquela perspectiva desde a qual os índices de identidade/diferença cessam seu efeito de fechamento, abrindo, de retorno ao mundo, novas possibilidades articulatórias, novos acessos e comunicabilidade. É uma mesma dimensão fundamental e sem rosto, que está como “[e]xpressão mascarada” em toda diferença (“todos os individualismos”, “todos os coletivismos”, “todas as religiões” e “todos os tratados de paz”), que permite entre elas atravessamento. Não é isso que também está expresso no dito de Antonio de Alcântara Machado sobre a postura mantida pela Revista de Antropofagia: “não tem orientação ou pensamento de espécie alguma: só tem estômago”<sup>44</sup>? É também esse outro antropófago que diz: “Cada qual com o seu tronco mas ligados pelo fígado”<sup>45</sup>.

Portanto, o eu-devoração de Oswald (esse eu sem nenhuma identidade, como quem diz “sem nenhum caráter”, tal qual se define o *Macunaíma* de Mario de Andrade, herói da rapsódia considerada pelos antropófagos a sua Odisseia<sup>46</sup>) é esse que inclui o Cosmos = Estômago<sup>47</sup>. O Nada é signo desse estômago no que diz respeito à sua absoluta disponibilidade transacional, sua ausência de um caráter *a priori* que delimitaria o seu cardápio: aqui, pelo contrário: tudo, a depender do apetite, se absorve. É esta “[a] reação contra o homem vestido”<sup>48</sup>: cessa o efeito identificatório e recalcante da roupa no que irrompe essa dimensão originária da espécie, a qual identifica cada um diretamente com a *devoração*. Trata-se da suposição da possibilidade de um efeito de liberação transacional entre formações como resultante da recorrência a uma instância fundamental do humano, desde a qual ele parece mais se aproximar do funcionamento do real, desse “mundo que brinca e devora”<sup>49</sup>. É isto que significa “totemizar os tabus exteriores”<sup>50</sup> ou, o que é o

<sup>43</sup> “De antropofagia”, op. cit.

<sup>44</sup> “Nota insistente”, *Ibid.*, 1ª denteção, nº 1, mai. 1928.

<sup>45</sup> “Abre-alas”, *Ibid.*

<sup>46</sup> “Moquém”, *Ibid.*, 2ª denteção, nº 5, 14 abr. 1929.

<sup>47</sup> Mais tarde, na sua retomada da antropofagia, após o afã comunista da década de 30, ele arrematará: “Nada existe fora da Devoração. O ser é a Devoração pura e eterna”. ANDRADE, Oswald de. “Mensagem ao antropófago desconhecido”. In: BOAVENTURA, Maria Eugenia (org.). *Estética e política*. São Paulo: Globo, 1992.

<sup>48</sup> ANDRADE, Oswald de. “Manifesto Antropófago” in TELES, Gilberto Mendonça, op. cit., p. 498.

<sup>49</sup> ANDRADE, Oswald de. “A psicologia antropofágica”, p. 49.

<sup>50</sup> *Ibid.*, p. 53.

mesmo, a “absorção do ambiente”: desbanca-se a sacralidade da “autoridade exterior”<sup>51</sup>, mas não para simplesmente substituí-la por outro rosto. É a própria devoração, tabu primordial, que ocupa seu lugar, ou seja, é totemizada, em última instância. Em vez de rosto, estômago.

É nesse sentido que podemos entender que a antropofagia seja “Lei do homem”, “Lei do antropófago”, ao mesmo tempo que “Única lei do mundo”. Ela corresponde a uma lei de mais alto grau, mais fundamental do que aquelas que podem ser estabelecidas pela consistência. Lei essa que, apesar de não se confundir com mera dissolução das leis, de fato, tem isto como seu efeito, na medida em que, em se recorrendo a ela, as demais são postas em xeque. Lei, além disso, que estabelece entre a diversidade das formações um outro tipo de nexos (“Só a antropofagia nos une”); um que dispensa a ideia de integração-à-totalidade, mesmo porque esta é marcada pela sua regionalidade e pela exclusão, enquanto que aquela visa a máxima amplitude, no que tem como horizonte a absoluta inclusão.

Diante desse vocabulário, talvez por demais metafísico, podemos tomar de Nodari uma formulação interessante, segundo a qual “todos os conceitos ontológicos são conceitos políticos metafisicizados”<sup>52</sup>. Esse vocabulário metafísico nos fala de modelos políticos; desde que entendamos que se trata aqui de uma *política de formações*: isto é, os jogos, articulações, investimentos, choques e demais movimentos possíveis do que quer que seja. Nos fala, portanto, de distintos referenciais de operação na realidade que resultam diferentemente. Assim, se uma metafísica do Todo-Integral corresponde à vontade efetiva de produzir consistência no mundo, a inconsistência se traduziria, do ponto de vista dos partidários da consistência, como vontade de produção de uma anarquia dispersiva sem qualquer contenção (quando é, na verdade, abertura do jogo por derrubada do seu índice configurativo). Já no caso da “metafísica da devoração”, o que está em jogo, a sua lei, é a *insistência*; a insistência do “destino devorativo da espécie”<sup>53</sup>.

---

<sup>51</sup> “De antropofagia”, op. cit.

<sup>52</sup> NODARI, Alexandre. “Como”. *Sopro*, nº 78, pp. 6-8, out. 2012. Disponível em: <<http://culturaebarbarie.org/sopro/n78.html>>. Acesso em: 10 nov 2019.

<sup>53</sup> ANDRADE, Oswald de. *Marco Zero - Chão*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1974.

Nos termos das lógicas da sexuação de Magno, *insistência* é o nome de uma fórmula anterior à consistência e a inconsistência; diz respeito àquilo mesmo que põe a possibilidade dessas duas últimas, as quais seriam suas modalidades. Se consistência é a contenção do Tesão em uma configuração definida por meio de interdito, e se inconsistência é o Tesão suspendendo a limitação no sentido de cair para uma situação de jogo em aberto, a insistência é o Tesão mesmo em sua plena afirmatividade:  $\exists x\phi x$  (há Tesão); e ele pode ser negado, mas não todo:  $\sim\forall x\sim\phi x$ . Essa segunda fórmula é importante, na medida em que diz respeito ao chamado *princípio de denegação*<sup>54</sup>, segundo o qual toda negação ao Tesão é esforço fadado ao fracasso. Não é exatamente o que se passa com a devoração?

Mas, como vimos, a insistência não é inconsistência, apesar de envolvê-la no movimento de infração do tabu. A insistência significa também *ter de sempre novamente retornar* à consistência. Isso porque, para se efetuar no mundo para além da transgressão e dar sequência à permanente devoração, ela precisa configurar um roteiro, ganhar efetuação. Isso depende, como vimos, de delimitação operativa. Esse é o momento final da operação antropofágica, um momento de criação, que põe algo novo em movimento. De fato, segundo Oswald, a segunda parte da “função antropofágica do comportamento psíquico” se resume em “criar novo tabu em função exogâmica”<sup>55</sup>. A *exogamia* é outro termo chave do pensamento oswaldiano, também ele retirado de um contexto antropológico para servir a sentido mais amplo na sua lógica da devoração (“Os antropólogos não viram na exogamia senão uma lei tribal”<sup>56</sup>). Para ele, “[e]xogamia é a aventura exterior”; é lançar-se em um novo roteiro operativo, criar. De fato, a antropofagia é liberação de roteiros: “Suprimamos as ideias e outras paralisias. Pelos roteiros”<sup>57</sup>.

Se o desbancamento do antigo tabu é efeito do impulso à devoração e condição para a multiplicação dos roteiros operativos possíveis (“Roteiros. Roteiros.

<sup>54</sup> O conceito freudiano de *denegação* (*Verneinung*) diz respeito à dinâmica na qual a operação de negação funciona somente como tentativa de mascaramento de algo na medida mesmo da força com que esse algo expressa sua presença. Segundo a Nova Psicanálise, esse conceito é generalizável como modo de descrever a inarredabilidade do Tesão (não importa a tentativa, não é possível abrir mão), o que explica de cara a fundação do entendimento psicanalítico de que toda consistência é precária.

<sup>55</sup> ANDRADE, Oswald de. “A psicologia antropofágica”, p. 53.

<sup>56</sup> “De antropofagia”, op. cit.

<sup>57</sup> ANDRADE, Oswald de. “Manifesto Antropófago”, p. 505.



Roteiros. Roteiros. Roteiros. Roteiros. Roteiros.”<sup>58</sup>), a criação de novo tabu é “elemento de função fixa na transformação do eterno presente”<sup>59</sup>: para que a antropofagia se consume, se efetive na realidade, ela precisa configurar nova forma; partir exogamicamente. Mas não permanece a mesma relação com o tabu quando se tem como referência de última instância a devoração. Esclarecerá aqui a distinção que ele faz entre o que seriam “morais interiores” e “morais exteriores”. Se aquelas são tabus que se pretendem intocáveis – e por isso mesmo tanto mais recalcentes, produzindo os “filoxera”<sup>60</sup> e os “males identificados por Freud, males catequistas”<sup>61</sup>, cuja terapêutica é a antropofagia –, estes outros são “uma questão de divertimento, de jogo, de cerimoniais”<sup>62</sup>, isto é, em vez do peso e da gravidade da identidade compulsória, o leve desempenhar de papéis com a consciência cômica de sua artificiosidade: “Não há mal nisso, se não quando em favor de forças negativas. O homem precisa nomear-se coisas: Você é general. Você é deputado. Você é minha comadre. E vem me visitar.”<sup>63</sup> Ainda assim, há o risco de fixar os papéis – é preciso atenção com “mentira muitas vezes repetida”, isto é, a “verdade dos povos missionários”<sup>64</sup>, pois o teatro facilmente engessa os papéis e os coagula como lei. A devoração requer e pressiona à renovação constante dos tabus, dada a “contradição permanente do homem e o seu tabu”<sup>65</sup>: nenhum resolve sua condição (isto é, satisfaz o seu apetite) e todos, imobilizados, tendem a vir a exercer sobre ele recalque.

Está montado um quadro simples: a função antropofágica é a irrupção de uma instância originária e qualificadora da espécie, a qual se mantém no mais das vezes interdita (vestida) em sua manifestação mais plena, mas que não cessa de se expressar de forma mascarada em todos os possíveis roteiros operativos – isto é,

---

<sup>58</sup> ANDRADE, Oswald de. “Manifesto Antropófago”, p. 500.

<sup>59</sup> ANDRADE, Oswald de. “A psicologia antropofágica”, p. 53.

<sup>60</sup> Filoxera é o nome comum do *Phylloxera vastatrix*, inseto considerado uma praga no campo da viticultura por conta da relação parasitária que tem com a videira. A partir do final do século XIX, e durando quase meio século, a espécie foi responsável por uma crise mundial na produção de vinhos. O uso metafórico de Oswald aponta para o parasitismo pulsional “produzido por todas as morais interiores”. “De antropofagia”, op. cit.

<sup>61</sup> ANDRADE, Oswald de. “Manifesto Antropófago”, p. 505.

<sup>62</sup> “De antropofagia”, op. cit.

<sup>63</sup> “De antropofagia”, op. cit.

<sup>64</sup> ANDRADE, Oswald de. “Manifesto Antropófago”, p. 502.

<sup>65</sup> ANDRADE, Oswald de. “Manifesto Antropófago”, p. 505.

não cessa de *insistir* em sua expressão e *resistir* à toda tentativa de sua negação. O que a interdita é a catequese ou o tabu, que vimos ser expressão da lógica da *consistência*, a qual está operando nas vontades de *unidade*, de *identidade*, de *totalidade* (reconhecíveis no projeto verdamarelo, por exemplo). Vimos que, do ponto dessa consistência, tudo que a ameaça em sua pretensão totalizante (todo “jacobinismo”, como dizem eles) se apresenta como risco de *inconsistência*, isto é, para eles: a infração do tabu e destituição da ordem estabelecida em favor do *caos*, da *deriva*, da *desordem*.

Eis o sentido fundamental da *transformação permanente do tabu em totem*. Um ato de criação delimita uma configuração; toda configuração tende à paralisia, a exercer interdição ( $\exists x \sim \phi x$ ) e produzir um regime de roteiros possíveis no seu território ( $\forall x \phi x$ ); há irrupção da pura afirmação da devoração ( $\exists x \phi x$ ), o que reafirma que sua negação não pode ser senão parcial e precária ( $\sim \forall x \sim \phi x$ ); como efeito, o índice de consistência da configuração é desbancado ( $\sim \exists x \sim \phi x$ ) e cessa o seu poder de delimitação dos roteiros ( $\sim \forall x \phi x$ ); devora-se o que se quer devorar; isso se segue de um novo ato criativo, que exige nova delimitação de roteiro, nova convergência, nova decisão e configuração, o que reiniciará o processo que assim segue indefinidamente.

Esse é o *algoritmo antropófago* ao qual a espécie estaria fadada, marcado pela *recursividade*: a cada vez que emerge, o *output* em que resulta serve de *input* para uma nova sua efetuação quando da irrupção da devoração (... → criação → interdição → infração → devoração → criação → ...). Não, há ao fim, um momento em que o algoritmo pararia de rodar por ter chegado ao ponto de resolução; como vimos antes, trata-se de uma condição de “permanente contradição”. Oswald, porém, não deixa de tentar desenhar sua utopia. É ela que receberá o nome de *Matriarcado*<sup>66</sup>. O Matriarcado, diferentemente de uma utopia comum, não tem uma situação temporal definida: está tanto em um passado imemorial quanto em um futuro redentor; aponta tanto uma suposta inocência originária perdida quanto uma inocência originária a ser recobrada. Vemos no Manifesto como as referências à sua

---

<sup>66</sup> Mais um conceito *readymade* tomado da antropologia.

situação no tempo oscilam entre projeção (“Caminhamos”<sup>67</sup>) e retorno (“Já tínhamos”<sup>68</sup>).

Por um lado esse lugar é desenhado como expressão de uma comunidade antropofágica plena porvir, sentido que ganhará mais força com a hegelianização pela qual passará o pensamento oswaldiano ao longo das três décadas seguintes, quando passa a investir mais na suposição dessa possibilidade de *síntese*. Seria uma comunidade que, encarnando a definitiva *transformação do tabu em totem*, teria como seu índice permanente não a roupa ou a identidade, mas a própria devoração e, portanto, em vez de operar por superinvestimento nos tabus, operaria pela manutenção da mais larga disponibilidade transacional (portanto, não a plena unidade como utopia, mas a *plena transabilidade*). Por outro, Oswald nunca deixa de reconhecer que o algoritmo antropófago, sua insistência recursiva, expressa uma “insolúvel contradição”<sup>69</sup>. Afinal, para se configurar no mundo como algo determinado, em um determinado arranjo, o Matriarcado já estaria fazendo delimitações dos roteiros possíveis; teria de, na sequência, ser devorado: isto é, só continuaria a rodar o algoritmo devorativo.

Essa tensão entre dois sentidos da utopia parece constituinte do Matriarcado oswaldiano. Por um lado, é o *não-lugar* (ratificado pela etimologia), um que permanece como horizonte imaginário e impossível, onde cessaria o movimento da devoração: isto é, lugar daquele *gozo absoluto* requerido pelo Tesão, expresso logicamente por Magno como  $\sim \exists x \phi x$  (a negação plena: não há Tesão) e  $\forall x \sim \phi x$  (cessa toda e qualquer configuração): Sexo Impossível, ou *desistência*, resolução cuja efetuação é impossível; por outro lado, é o vislumbre da possibilidade de uma ostensiva transformação do mundo e dos projetos organizacionais, para além de um que tenha como referencial único a *consistência* (não será como este tipo de programa o que Oswald chama de Patriarcado?), com seu pesado recalçamento; um modo de comunidade mais disponível, mais plástico.

---

<sup>67</sup> ANDRADE, Oswald de. “Manifesto Antropófago”.

<sup>68</sup> Ibid.

<sup>69</sup> ANDRADE, Oswald de. “A psicologia antropofágica”, p. 53

## 4. CONCLUSÃO

Foram expostas, ao longo desse terceiro capítulo, as fórmulas lógicas da sexuação tais quais apresentadas pela Nova Psicanálise. A *insistência*, que expressa a pura afirmatividade do Tesão ( $\exists x\phi x$ ) e sua resistência a toda tentativa de negação total  $\sim\forall x\sim\phi x$ . A *desistência*, o gozo absoluto, a simetria requerida pelo Tesão, a resolução que cessaria enfim o movimento ( $\sim\exists x\phi x$ ), que alcançaria sua extinção total ( $\forall x\sim\phi x$ ), mas que é absolutamente impossível. Estas duas são as fórmulas basais, as que expressam o que se passa no que Haver quer não-Haver. Dada a impossibilidade dessa relação, sobram as articulações possíveis na imanência do Haver ele mesmo, e daí temos as lógicas modais. A *consistência*, quando uma formação do Haver delimita a operatividade de outra ( $\exists x\sim\phi x$ ) e gera uma configuração totalizadora ( $\forall x\phi x$ ). A *inconsistência*, quando uma formação suspende a negação que lhe atinge ( $\sim\exists x\sim\phi x$ ) e escapa da totalização ( $\sim\forall x\phi x$ ).

Com estas fórmulas fizemos uma leitura das articulações fundamentais que estão em jogo na antropofagia, na sua efetuação. São coordenadas organizacionais mínimas do Haver como campo articulatório de qualquer comparecimento, e nos ajudaram a extrair aquelas coordenadas da devoração oswaldiana entendida como uma operação nesse campo. O *algoritmo antropófago*, a transfiguração permanente, que consiste em um perpétuo devorar e criar mundo (...  $\rightarrow$  criação  $\rightarrow$  interdição  $\rightarrow$  infração  $\rightarrow$  devoração  $\rightarrow$  criação  $\rightarrow$  ...). O que Oswald de Andrade põe no mundo é bem mais que uma teoria da cultura, um programa estético ou uma ideologia. É uma máquina articulatória em funcionamento incessante que passa a ser tomada como paradigma operativo. Ele a apresenta como uma postura urgente, que envolve todo um modo de entender e operar a contemporaneidade. O psicanalista MD Magno, fundamental em nossa leitura, lê ele próprio a antropofagia como *heterofagia*: apetite pela diferença sem exclusão *a priori*, “qualquer diferença serve”<sup>1</sup>. Trata-se de não partir da exclusão, mas do mais amplo interesse. O exercício é rodar esse algoritmo.

Notamos, analisando desde essa perspectiva, que o que vai de fundamental na antropofagia está para bastante além daquela interpretação vulgarizada, por

---

<sup>1</sup> Como, por exemplo, em MAGNO, MD. *Revirão 2000/2001*. Rio de Janeiro: Novamente, 2003.

demais sociologizante, segundo a qual se trataria de uma simples “devoração crítica” dos materiais estrangeiros para posterior produção de algo com “identidade nacional”. Reconhecemos que essa concepção esbarra em dois pontos que são fundamentais: a saber, a operação de devoração-criação e o apetite pela diferença. Mas ela ignora pressupostos incontornáveis do pensamento de Oswald, além de vinculá-lo a compromissos que não são os seus. A antropofagia não está comprometida com nenhum nacionalismo, e é avessa a todo identitarismo.

A devoração não se fixa em nenhuma identidade, mas também não se trata de nenhum “anti-narcisismo”. O movimento devorativo escapa dos limites da identidade somente para afirmar um *narcisismo de outra ordem, absolutamente inclusivo*. Trata-se, como vimos, justamente do reconhecimento de que “Cosmos” é, por princípio, “parte do eu”. Esse “eu” que é tão somente um *estômago sem caráter*, um apetite irrestrito. Um que sabe que tudo aquilo que não é seu, e que lhe interessa, só está circunstancialmente recalcado: é questão de infringir o tabu e tomar posse; ato que inclui perder-se das próprias identidades (perder-se do que se supõe “próprio”), que atuam sempre por exclusão, mas que é também ter sempre de voltar a produzi-las.

Essa dinâmica não cabe em fronteiras, nem mesmo as brasileiras. Não é privilégio de nenhum local, etnia ou cultura, ainda que seja possível pensar que certas culturas se articulem de modo a darem mais vazão à sua expressão do que outras, e é talvez aí que o Brasil seja caso paradigmático. De fato, Oswald é comovido tanto pelo Brasil quanto pelo movimento pujante da modernidade, suas promessas e as transformações que efetua no mundo. Vislumbra uma inusitada compatibilidade entre o “futurismo” que se abatia sobre o mundo e o “primitivismo” constitutivo do país, dando um sentido radical ao *modernismo brasileiro*. Como se o brasileiro, habituado à mistura e ao cruzamento promíscuo e incessante entre as diferenças, a uma forma de organização que não consegue eficientemente delimitar e conter (para bem e para mal, mas também para além de bem e mal), estivesse melhor habilitado ao entendimento da dinâmica do mundo que se abria, fluido, tecnizado e cosmopolita, e operasse já em consentaneidade com ela. Ecoando intuição semelhante, décadas mais tarde, se afirmaria que “o Brasil está condenado

ao moderno”<sup>2</sup>. Com a antropofagia, talvez entendamos que é o humano que está condenado ao moderno, sendo isto, nele, o que há de mais “primitivo”, ou originário.

Hoje, já frustradas muitas das promessas do nosso modernismo, e da modernidade em geral, cabe a questão sobre a pertinência de tomar a antropofagia como referencial. Ainda tem algo a nos dizer, em um contexto histórico distante já quase cem anos? Pode-se dizer, como Oswald em seu tempo, que ela seja, de algum modo, “a chave que o mundo cegamente procura”<sup>3</sup>? Cabe nos perguntarmos sobre nossa relação corrente com as diferenças, com as identidades, com as fronteiras. Em um mundo com cada vez mais possibilidades de conexões e atravessamento de fronteiras, com a presença cada vez maior de algoritmos de apetite voraz e irrestrito, são os humanos, aparentemente, o elemento recalcitrante do processo: as fronteiras são reforçadas, as identidades se acirram, as diferenças são negadas. Parece que grande parte de nós deseja o retorno a um mundo antes da modernidade, tempo no qual se supõe que tudo estava em seu devido lugar; o *statu quo res erant ante bellum*. Em uma inversão pessimista de uma questão oswaldiana, poderíamos perguntar: “Será esse o brasileiro do século XXI?”<sup>4</sup>

Com mais questões abertas do que respostas, vemos na antropofagia um modo original de tomar a modernidade como vetor, processo em curso. O que Oswald faz é se inserir em um grupo de pensadores que tentam repensar as bases mais fundamentais desde as quais pensar o real e os processos do mundo. A antropofagia oferece outro paradigma e outros pressupostos, bem distantes daqueles da moral burguesa e do individualismo liberal. O que muda quando se pensa a partir da devoração? O que há de “primitivismo” em Oswald nunca foi uma vontade de escapar da civilização; muito pelo contrário. Trata-se de um mergulho nela, de tomar posse dela, de devorar com ela. Levar a contribuição oswaldiana a sério e assumir a antropofagia é assumir a modernidade no que ela tem de gozoso e de possível exercício de criação e liberdade. Lembrando também que se trata de não levar tudo tão a sério. “A alegria é a prova dos nove”<sup>5</sup>.

---

<sup>2</sup> PEDROSA, Mario. *Dos murais de Washington aos espaços de Brasília*. São Paulo: Perspectiva, 1981, p. 321.

<sup>3</sup> ANDRADE, Oswald de. “A psicologia antropofágica”, p. 50.

<sup>4</sup> ANDRADE, Oswald de. *Memórias sentimentais de João Miramar*. São Paulo: Círculo do Livro, 1987, p. 14.

<sup>5</sup> ANDRADE, Oswald de. “Manifesto Antropófago”.

## REFERÊNCIAS

ANDRADE, Mario de. *Macunaíma, o herói sem nenhum caráter*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2015.

\_\_\_\_\_. *O movimento modernista*. Lisboa: Oca, 2018.

ANDRADE, Oswald de. *A utopia antropofágica*. São Paulo: Editora Globo, 1990.

\_\_\_\_\_. “Em prol de uma pintura nacional”. In: BRITO, Mario da Silva. *História do Modernismo Brasileiro: 1 – Antecedentes da Semana de Arte Moderna*.

\_\_\_\_\_. *Estética e política*. São Paulo: Globo, 1992.

\_\_\_\_\_. *Marco Zero - Chão*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1974.

\_\_\_\_\_. *Memórias sentimentais de João Miramar*. São Paulo: Círculo do Livro, 1987.

\_\_\_\_\_. *Os dentes do dragão: entrevistas*. São Paulo: Globo: Secretaria de Estado da Cultura, 1990.

\_\_\_\_\_. *Poesias reunidas*. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.

\_\_\_\_\_. “Vantagens do caos brasileiro”. *Correio da Manhã*, Rio de Janeiro, 12 dez 1923.

AMARAL, Aracy. *Artes plásticas na Semana de 22*. 4ª ed., São Paulo: Perspectiva, 1979.

ARANHA, Graça. *A estética da vida*. Rio de Janeiro: Editora Garnier, 1921.

AZEVEDO, Beatriz. *Antropofagia - Palimpsesto Selvagem*. São Paulo: SESI-SP, 2018.

BOPP, Raul. *Vida e morte da Antropofagia*. Rio de Janeiro: José Olympio, 2008.

BRITO, Mario da Silva. *História do Modernismo Brasileiro: 1 – Antecedentes da Semana de Arte Moderna*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1964.

\_\_\_\_\_. *Poesia do modernismo*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.

CAMPOS, Haroldo de. “Uma poética da radicalidade”. In: ANDRADE, Oswald de. *Poesias reunidas*. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.

CANDIDO, Antonio. “Estouro e Libertação”. In: *Vários escritos*. São Paulo: 2ª ed. Livraria Duas Cidades, 1977.

CASTRO, Eduardo Viveiros de; CUNHA, Manuela Carneiro da. “Vingança e temporalidade: os Tupinambá”. *Journal de la Societé des Américanistes*, Tome 71, 1985, pp. 191-208.

TELES, Gilberto Mendonça. *Vanguarda europeia e modernismo brasileiro: apresentação dos principais poemas metalinguísticos, manifestos, prefácios e conferências vanguardistas, de 1857 a 1972*. 20ª ed., Rio de Janeiro: José Olympio, 2012

BRITO, Mario da Silva. *História do Modernismo Brasileiro: 1 – Antecedentes da Semana de Arte Moderna*.

BUARQUE, Daniel. “Yes, nós (ainda) temos bananas”. *Ilustríssima*, São Paulo, 5 fev 2017.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia*. Trad. Luiz B. L. Orlandi, São Paulo: Editora 34, 2011.

FONSECA, Maria Augusta. *Oswald de Andrade, biografia*. São Paulo: Art Editora: Secretaria de Estado da Cultura, 1990.

FREUD, Sigmund. *Obras completas, vol. 12*. Trad. Paulo César de Souza, São Paulo: Cia. das Letras, 2010.

\_\_\_\_\_. *Obras completas, vol. 14*. Trad. Paulo César de Souza, São Paulo: Cia. das Letras, 2010.

\_\_\_\_\_. *Obras completas, vol. 16*. Trad. Paulo César de Souza, São Paulo: Cia. das Letras, 2011.

\_\_\_\_\_. *Obras psicológicas completas, vol. XXI*. Rio de Janeiro: Imago, 1974.

\_\_\_\_\_. *Totem e tabu: algumas concordâncias entre a vida psíquica dos homens primitivos e a dos neuróticos*. Trad. Paulo César de Souza. 1ª ed., São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2013.

MAGNO, MD. *AdRem: primeira introdução à gnômica ou metapsicologia do conhecimento: falatório 2008*. Rio de Janeiro: Novamente, 2014.



\_\_\_\_\_. *A psicanálise, novamente: conferências introdutórias à Nova Psicanálise*. Rio de Janeiro: Novamente, 2004.

\_\_\_\_\_. *Ars Gaudendi: a arte do gozo: falatório 2003*. Rio de Janeiro: Novamente, 2006.

\_\_\_\_\_. *Clavis universalis: da cura em psicanálise ou revisão da clínica: falatório 2005*. Rio de Janeiro: Novamente, 2007.

\_\_\_\_\_. *O Pato Lógico*. Rio de Janeiro: outra editora, 1986

\_\_\_\_\_. *Revirão 2000/2001*. Rio de Janeiro: Novamente Editora, 2003.

NODARI, Alexandre. “A única lei do mundo”. Em RUFFINELI, Jorge; ROCHA, João Cezar de Castro (org.). *Antropofagia hoje? Oswald de Andrade em cena*. São Paulo: É Realizações Editora, 2011.

\_\_\_\_\_. “Como”. *Sopro*, nº 78, pp. 6-8, out. 2012. Disponível em: <<http://culturaebarbarie.org/sopro/n78.html>>. Acesso em: 10 nov 2019.

NUNES, Benedito. *Oswald canibal*. São Paulo: Perspectiva, 1979.

PEDROSA, Mario. *Dos murais de Washington aos espaços de Brasília*. São Paulo: Perspectiva, 1981.

PRADO, Antonio Arnoni. *Itinerário de uma falsa vanguarda: Os dissidentes, a Semana de 22 e o Integralismo*. São Paulo: Editora 34, 2014.

“Reboot”. In: *Wikipedia, the free encyclopedia*. Disponível em: <[https://en.wikipedia.org/wiki/Reboot\\_\(computing\)](https://en.wikipedia.org/wiki/Reboot_(computing))> Acesso em: 10 nov 2019.

*REVISTA DE ANTROPOFAGIA (EDIÇÃO FAC-SIMILAR)*, São Paulo: Abril, 1975.

ROCHA, Glauber. “Tropicalismo, antropofagia, mito, ideograma”. In: *Revolução do Cinema Novo*. Rio de Janeiro: Alhambra, 1981.

ROSA, João Guimarães. “O espelho”. In: *Primeiras estórias*. 5ª ed., Rio de Janeiro: José Olympio, 1969.

WOLFRAM, Stephen. *A New Kind of Science*. Champaign: Wolfram Media, 2002.