

# Ruptura e incorporação: a utopia antropofágica de Oswald de Andrade

---

*Ricardo Luiz de Souza*

## Resumo

O pensamento de Oswald de Andrade estrutura-se a partir de diretrizes a serem definidas: ruptura com o passado e necessidade de construção de um futuro freqüentemente delineado de maneira utópica; permanência do passado, a ser incorporado a um futuro que o redima. A antropofagia é, ao mesmo tempo, ruptura e permanência, e compreendê-la a partir de ambas as dimensões é o objetivo por mim proposto neste artigo.

**Palavras-chave:** Modernismo; Utopia; Modernidade; Literatura.

---

\* Doutor em História pela UFMG; Professor da UNIFEMM - Centro Universitário de Sete Lagoas. Autor de **Identidade nacional e modernidade brasileira** - o diálogo entre Silvio Romero, Euclides da Cunha, Câmara Cascudo e Gilberto Freyre. Belo Horizonte: Autêntica, 2007.

Podemos tomar como ponto de partida para a compreensão do pensamento de Oswald de Andrade um momento de sua vida que funcionou como ruptura em termos existenciais, artísticos e ideológicos. Sua falência em 1929 trouxe conseqüências que ele descreve ao longo de sua obra: conseqüências não apenas econômicas, mas em termos de perspectiva política e em termos, ainda, da própria posição por ele ocupada no contexto cultural brasileiro. Nesse sentido, ao traçar a trajetória de um comunista, personagem central de **Marco zero**, é a si próprio que Oswald está descrevendo: “De fato, a minha vida e a minha vocação não podem esconder a origem de senhor rural, mas a crise de Wall Street trazendo a ruína da minha família, como a ruína de todo o trabalho paulista, me fez sentir que éramos vítimas da luta imperialista” (ANDRADE, 1974b, p. 149). E ele associa o isolamento literário do qual teria sido vítima a partir de 1929 à ruína financeira que o acometeria nesse ano, quando, “num dia só de debacle do café, em 29, perdi tudo – os que se sentavam à minha mesa iniciaram uma tenaz campanha de desmoralização dos meus dias” (ANDRADE, 1972, p. 31). A partir dali, descreve ele, sua contribuição ao modernismo seria ignorada, o silêncio seria usado como arma contra sua carreira literária.

Antes disso, ao longo dos anos vinte, Oswald administrou ao mesmo tempo sua fortuna e sua carreira literária. Foi empresário e artista, fracassando, evidentemente, no desempenho do primeiro papel, com a falência coroando todos os seus esforços. Lidava com imóveis, lidava com café e jamais desistiria de tentar investir no setor imobiliário, embora com sucesso sempre irrisório.

Mas, além de empresário e de artista, ele foi uma espécie de membro titular da boemia paulistana dos anos 10 e 20. Mesmo como boêmio, contudo, Oswald foi uma figura de transição entre a boemia dos cafés e restaurantes da qual Bilac foi o representante bem-sucedido e Lima Barreto a figura trágica – oposta, portanto, a Oswald, no vestir-se de forma pobre e descuidada como uma maneira de ressaltar sua recusa às convenções (SOUZA, 2005, p. 67) – e a “boemia dourada” dos salões; uma boemia bem pensante, bem situada, aceita (MARTINS, 1986, p. 262); a boemia da qual ele fez parte. Compreendê-lo implica, portanto, em equilibrar no mesmo mosaico a irreverência e o descompromisso do boêmio, a obra do artista e a atividade do empresário bem nascido, mas falido, e, mais ainda, as lutas e as incertezas do revolucionário e, por fim,

as malsucedidas tentativas do intelectual ansioso por reconhecimento, principalmente universitário e, também, acadêmico.

Em relação a tais tentativas, Martins (1996, p. 149) atenta para a maneira com a qual Oswald encarava a Academia Brasileira de Letras, chamando-a de “ambivalência esquizofrênica”: sempre interessado em fazer parte dela, sempre criticando-a; candidatando-se a ela em 1940, mas recusando-se a fazer as visitas de praxe aos acadêmicos. Mas essa é, também, uma etapa de sua vida; uma faceta, entre tantas, de uma mesma trajetória.

Dentro dessa trajetória, as leituras desempenharam um papel maior do que o habitualmente reconhecido, e pouco condizente com o retrato do artista eminentemente intuitivo que dele ficou. Ele não foi o iletrado que é costume colocar-se em oposição ao erudito Mário de Andrade. Como acentua Boaventura (1995, p. 252), “Oswald procurava estudar seriamente, não obstante a lenda propagar o contrário. Fazia questão de manter-se atualizado e dava prosseguimento às leituras dos filósofos”.

Também as viagens, principalmente as efetuadas em seu período de formação e durante os anos vinte, ocupam papel de fundamental importância em sua biografia e na gestação de sua obra. Não é por acaso, assim, que ele se retrata, em **Memória sentimentais de João Miramar** (ANDRADE, 1975), como um viajante: a trajetória do personagem é construída a partir de viagens, assim como a trajetória de Oswald. Por isso, Haroldo de Campos (1975, p. XXX) define Miramar como um “Ulisses ingênuo, sem as manhas do *rusé personnage* homérico, mas para o qual a viagem representa uma primeira perspectiva, se bem que ainda imprecisa e indefinida, de abertura para o mundo e de situação crítica”. É bem assim que Oswald experimentou suas primeiras viagens à Europa, e é bem esse o significado que elas adquiriram em sua formação humana e cultural.

O conceito de Antropofagia proposto por Oswald de Andrade (1972, p. 96) não pode ser compreendido, ainda, se não o pensarmos a partir das viagens por ele empreendidas, uma vez que a Antropofagia surgiu, segundo o autor, de suas idas à Europa. Dessas viagens ele trouxe “o Brasil mesmo”. Criou-se, a partir daí, a Antropofagia, que ele define como o primeiro contato do modernismo com a realidade política brasileira, um contato feito fora do Brasil.

Oswald foi, portanto, um viajante, e sua obra foi construída sob o signo da viagem. A Antropofagia foi um movimento nascido da tentativa de incorporar os conhecimentos e as impressões obtidas das viagens à Europa, das viagens pelo Brasil. Ela nasceu, também, sob o signo da divergência e da alteridade: da incorporação de pensamentos e costumes divergentes, da valorização dos marginalizados, do outro, simbolizado especialmente pelo índio, erigido como paradigma de um padrão cultural no qual a identidade oposta ao branco europeu seria contraposta à cultura européia para absorvê-la a partir do confronto.

A tese fundamental da Antropofagia baseia-se na contradição entre a cultura intelectual e a cultura em seu sentido antropológico (NUNES, 1979, p. 32). Trata-se de reconhecer tal contradição e, dialeticamente, superá-la através da absorção, por parte da cultura intelectual, de elementos da cultura tomada em seu sentido mais amplo, seja moderno, seja primitivo. Conciliar ainda, segundo Nunes (1978, p. XXIII), a floresta e a escola. Incorporar, por exemplo, desde as técnicas cinematográficas que Oswald usou generosamente até elementos das culturas negra e indígena. E incorporar, por outro lado, a cultura intelectual à vivência do povo. Incorporar à culinária popular o *biscoito fino* produzido por artistas como ele, na expressão que ele mesmo tornou famosa, em um processo que possui, contudo, pelo menos a partir dos anos trinta, perspectivas bem mais amplas.

Isso, porque a obra de Oswald, a partir da falência, foi marcada pelo engajamento e por um sentimento de participação social que faltava, como ele mesmo reconhece (e tal constatação ele a faz como uma condenação), à sua etapa modernista. Um sentimento expresso em termos (ingênuos?) de transformação social, como ele mesmo a define, ressaltando o papel do artista, em um discurso pronunciado em 1937 perante a Frente Negra Brasileira: “Ao poeta falta a massa para que seus grandiosos pleitos se consolidem e se cumpram. É desse fermento ligado à vossa consistência que se fazem as transformações do mundo” (ANDRADE, 1976, p. 57). Retoma-se, dentro de uma perspectiva marxista, um projeto de transformação que já estava presente, segundo Schwartz (1983, p. 89), no movimento antropofágico: “O projeto antropofágico transcende a mera especulação estética para lançar-se num amplo projeto revolucionário, que visa em última instância a transformação social”.

No Manifesto Antropofágico ainda não é possível pensarmos em termos de influência marxista, mas a influência freudiana torna-se explícita a partir de um objetivo, que é ultrapassar os próprios horizontes freudianos. A Antropofagia é definida como a “transformação permanente de Tabu em Totem”, e é o mundo no qual Freud viveu que deve ficar para trás: “Contra a realidade social, vestida e opressora, cadastrada por Freud – a realidade sem complexos, sem loucura, sem substituições e sem penitenciárias do matriarcado de Pindorama” (ANDRADE, 1978, p. 15-19). A revolução aqui proposta é ao mesmo tempo uma viagem de volta e a transformação do exótico perante o europeu na especificidade brasileira perante o patriarcado estudado por Freud.

Mas é importante lembrar que Oswald não faz, necessariamente, a crítica dos princípios freudianos, buscando a superação da sociedade descrita por Freud. Pelo contrário, adota-os em sua análise do advento do matriarcado:

Numa sociedade onde a figura do pai se tenha substituído pela da sociedade, tudo tende a mudar. Desaparece a hostilidade contra o pai individual que traz em si a marca natural do arbítrio. No Matriarcado é o senso do Superego tribal que se instala na formação da adolescência. Numa cultura matriarcal, o que se

interioriza no adolescente não é mais a figura hostil do pai-indivíduo, e sim, a imagem do grupo social. (ANDRADE, 1978, p. 125)

Seria, ainda, uma viagem de volta que contestaria os fundamentos também do cristianismo, já que, “no apóstolo Paulo, ergue-se a monogamia como um instituto agressivo do Patriarcado, frente ao grupo sexual da Idade de Ouro matriarcal” (ANDRADE, 1978, p. 97). De fato, na evolução da humanidade, o cristianismo é um dos inimigos a serem combatidos: “Todas as chamadas guerras pela liberdade não passam senão de episódios da guerra contra o regime da desigualdade e da herança, imposto pelo Direito Romano e sagrado pelo Cristianismo” (ANDRADE, 1978, p. 190).

Se esses são os inimigos a serem combatidos, qual seria o processo revolucionário que, por fim, os levaria ao desaparecimento? Seria uma revolução inscrita no horizonte da utopia, baseada em um igualitarismo utópico, no qual o tempo primitivo ressurgiria em um tempo pós-histórico. Delineia-se, assim, uma síntese histórica que reproduz o evolucionismo marxista e seria retomada, inclusive, em um momento de sua obra no qual ele já havia abandonado o comunismo, e que é descrita por Nunes (1979, p. 67): “Numa sociedade planificada, em que o progresso material assegure a todos uma grande margem de ócio, a existência humana, desafogada da luta pela satisfação de suas necessidades primárias, passará a ser atividade gratuita e criadora”. E seria, igualmente, uma revolução cultural, de deglutição de elementos externos, exercida “sob a forma de uma vingança tribal imaginária, que ritualizou a violência romântica da rebelião individual, uma reação anticolonialista, deglutidora dos imperialismos” (NUNES, 1978, p. XLI).

Na síntese proposta por Oswald, a Antropofagia como movimento cultural e os textos filosóficos escritos no final de sua vida, nos quais ele estuda o que chama de crise da filosofia messiânica, formam as etapas indissociáveis de uma mesma linha de pensamento. Segundo Benedito Nunes, Oswald distingue Antropofagia e cultura messiânica a partir de uma nítida valorização da primeira, marcada por uma síntese totalizante, enquanto a segunda é um correlato ideológico do mundo civilizado, marcado já pela existência de uma superestrutura cultural. Tanto o comunismo como as filosofias comprometidas com a existência de Deus são, nesse sentido, expressões da filosofia messiânica, que é por sua vez expressão do patriarcado, enquanto a Antropofagia exprime o matriarcado que a sucedeu (NUNES, 1979, p. 62).

A Antropofagia implica em uma ruptura com o mundo patriarcal que possui, nas filosofias messiânicas, sua expressão e sua justificativa, e a ruptura com elas implica também, em seus textos filosóficos assim como no Manifesto Antropofágico, em retorno à utopia matriarcal, caraíba, mas um retorno antropofágico, ou seja, que incorpore na utopia a ser construída os valores e os elementos da modernidade. Santiago (1989, p. 108) define-o: “teremos de reentrar em

solo matriarcal brasileiro, devidamente industrializados, para que a utopia se dê plena. Dar-se-á no concreto do matriarcado de Pindorama, revisto pela tecnologia”.

O pensamento de Oswald é marcadamente utópico, e ele estabelece uma linha evolutiva em termos históricos cujo fim é a instauração de uma utopia de caráter coletivista e libertário. Ele está sempre preocupado, em síntese, em demarcar etapas evolutivas para o desenvolvimento da humanidade, como o faz em seu depoimento para a coletânea de Edgard Cavalheiro, publicada em 1944. Ali, ele define a existência de dois períodos de “forte caráter coletivista e social”, cujas expressões são a Judéia dos profetas e a Idade Média européia, seguidos por dois outros preponderantemente humanistas, que incluem o período que vai do século V a.C até a queda de Roma e outro que vai do Renascimento até a atualidade. E ele define, ainda, um quinto período, contemporâneo, “cujo caráter é eminentemente social” (ANDRADE, 1978, p. 25). Ele ressalta, enfim, a entrada em um novo ciclo social, caracterizado pelo desaparecimento das classes sociais e pelo coletivismo (ANDRADE, 1991, p. 29). Não se trata nem de colocar em questão a divisão histórica proposta mas sim, de destacar o nítido viés utópico (e eu estou usando a expressão sem conferir a ela nenhum sentido valorativo) que molda o pensamento do autor.

A utopia oswaldiana nasce no bojo da revolução caraíba, e o trajeto que leva à sua instauração é pelo autor assim sintetizado:

- 1ª termo: o homem natural;
  - 2ª termo: o homem natural civilizado;
  - 3ª termo: o homem natural tecnizado
- (ANDRADE, 1978, p. 79)

E o terceiro termo é encarado, enfim, como algo próximo à redenção da humanidade, já que a tese por ele proposta em “A crise da filosofia messiânica” é sintetizada, no final do texto, em treze conclusões, uma das quais é: “Que só a restauração tecnizada dum cultura antropofágica resolveria os problemas atuais do homem e da Filosofia” (ANDRADE, 1978, p. 129).

Os argumentos com os quais ele apóia o delineamento de sua linha evolutiva são retirados de Engels – o mundo do homem primitivo, que foi o matriarcado, foi sucedido pelo Estado de classes e pelas formas jurídicas patriarcais, que estão em declínio (ANDRADE, 1978, p. 80); isso, embora ele mesmo reconheça a inexistência de provas concretas de sua existência, já que “só uma paleontologia social possibilitaria a restauração e o estudo das estruturas matriarcais desaparecidas” (ANDRADE, 1978, p. 89) – e de um futuro que se aproxima: “É um outro matriarcado que se avizinha” (ANDRADE, 1978, p. 83). Em “A crise da filosofia messiânica” (ANDRADE, 1978, p. 75-138), texto no qual tais idéias são expostas, a terminologia marxista e os ideais do Manifesto Antropofágico convivem em busca de conciliação. No mundo dominado pela tecnologia

que será o mundo do futuro, o homem poderá desfrutar da preguiça e resgatar seu instinto lúdico. Nele, para utilizar uma expressão oswaldiana, a alegria será, novamente ou enfim, a prova dos nove (ANDRADE, 1978, p. 18).

Não obstante, Oswald renega o marxismo, ligando as idéias de Marx à URSS, da qual ele possui uma visão radicalmente crítica. Também o Estado soviético é uma forma de poder patriarcal a ser superado com o futuro advento do matriarcado, já que “é pois no coração da URSS e mais no coração da ciência soviética que foi se ocultar como um flagelado esse resíduo parasita do patriarcalismo messiânico” (ANDRADE, 1978, p. 122). A leitura histórica e política de Oswald recusa, enfim, o que considera o sectarismo “obreirista” (ANDRADE, 1976, p. 130) que caracterizaria o comunismo e ganha nítida dimensão anárquica.

Apesar de atrasado tecnologicamente, o Brasil é uma espécie de matriarcado de Pindorama, quando comparado ao que Oswald chama de aridez e desumanidade da Reforma; mestiço, o Brasil definiu-se como utopia contraposta ao Ocidente protestante: “Somos a Utopia realizada, bem ou mal, em face do utilitarismo mercenário e mecânico do Norte” (ANDRADE, 1978, p. 153). E a Guerra Holandesa é vista por ele como um momento dessa luta, vencida, felizmente, pelas forças do matriarcado: “Era o ócio em face do negócio. O ócio vencia a áspera e longa conquista flamenga, baseada no primeiro lucro e na ascensão inicial da burguesia” (ANDRADE, 1978, p. 184).

O encontro entre o matriarcado e a tecnologia estrutura-se a partir do encontro entre o índio e o branco: um encontro que é uma síntese. Nele, se o inimigo, o outro pólo da realidade, é o europeu, ele é, porém, como assinala Eneida Maria de Souza (2002, p. 102), um inimigo ambíguo: “É ele, ao mesmo tempo, quem fornece as condições do salto revolucionário e quem deverá ser consumido, em virtude dessas mesmas forças”. E nele, se o índio representa a antítese a ser valorizada em sua relação com o universo colonial/europeu, o negro é escamoteado nos manifestos representativos do Movimento Pau-brasil e da Antropofagia. Nestes, como lembra Magalhães (2003, p. 80), a escravidão e a segregação racial não são questões abordadas ou o são apenas superficialmente.

Mas também aqui ele pensa em termos de encontro e síntese. Oswald faz o elogio da mestiçagem, contrapondo o Brasil ao racismo norte-americano e, ao mesmo tempo, fazendo a crítica dos “sociólogos arianos”, numa referência direta a Oliveira Viana. Coloca-se no pólo oposto ao autor, fazendo o elogio da influência africana e desposando a simpatia que Gilberto Freyre sentiria pelo Sul dos Estados Unidos. Para ele, “no continente americano, o Brasil é o Sul sensível e cordial que venceu” (ANDRADE, 1972, p. 51).

Temos, então, a ruptura, uma ruptura que efetiva, ainda, uma desconstrução do discurso que define as identidades como essências. Segundo Lúcia Helena (1994, p. 63), ele “precursoramente antecipa perspectivas não-essencialistas (neste caso, vale dizer: antropofágicas) de focalizar o tema das ‘origens’, que

apenas hoje encontram-se mais divulgadas”. E os dois manifestos escritos por Oswald podem ser lidos como dois momentos dela, tal como a define Miranda (1997, p. 137): “Os manifestos oswaldianos, como boa parte do modernismo dos anos vinte, procuram se livrar de uma tradição beletrista considerada estéril da cultura brasileira”.

Onde é possível igualmente pensarmos em termos de ruptura é na visão crítica, absolutamente não-idealizada, do agrarismo brasileiro. Oswald contrapõe o dinamismo urbano à pasmaceira rural, que ele descreve de forma cáustica em **Marco zero** a partir de uma questão: quem vive no campo? “No meio da fartura da terra, uma gente bichada e miserável vivia de agregada, de pequenos serviços e grandes lazeres” (ANDRADE, 1974b, p. 158). Quem manda no campo? “Dos seus latifúndios emanava o poder político e de sua igreja colonial a conformação e o milagre” (ANDRADE, 1974a, p. 77). As pequenas cidades apresentam um panorama igualmente desolador: “Na cidade medíocre, uma ausência de vida encostava gente nas portas, unia os poucos estudantes no jardim folhudo. O sol esturricava a terra avermelhada das ruas. Crianças esfo-meadas pelos pais, mulheres batidas pelos maridos bêbados” (ANDRADE, 1974a, p. 92). Já na indústria reside o futuro redentor: “O caminho era o entrosamento anunciado no ritmo que a história humana impunha. O Brasil... As proximidades econômicas do latifúndio, as proximidades étnicas do negro, do índio e do europeu medieval, tudo isso iria no roldão de um dia novo. De um dia industrial” (ANDRADE, 1974a, p. 279). Mesmo ao situar-se dentro de sua família, dentro do desenvolvimento geracional nela verificado, Oswald já se define como filho dos novos tempos: “Sinais dos tempos. A nossa geração integrara-se na consciência capitalista que gelara os velhos sentimentos da gente brasileira... Nossos pais vinham do patriarcado rural, nós inaugurávamos a era da indústria” (ANDRADE, 1974c, p. 4).

Mas se o pensamento de Oswald é estruturado sob o signo da ruptura (ruptura que foi tão dramática em sua trajetória pessoal), a permanência ocupa, em sua obra, lugar de igual importância. Oswald busca, nela, criar um amálgama entre elementos antigos e modernos, entre a formação brasileira e a contemporaneidade, entre o urbano e o rural. Ele os enumera, colocando-os justapostos – “Rios, caudais, pontes, advogados, fordes pretos, caminhos vermelhos, porteiras, sequilhos, músicas, mangas. E no fundo os juncos milenários, as caravelas e os mamalucos” (ANDRADE, 1975, p. 10) –, da mesma forma quando escreve: “As procissões saíram do bojo das fábricas” (ANDRADE, 1991, p. 66). Passado e presente, aqui, não mais se distinguem, com as procissões – símbolo religioso de um passado colonial – sendo produzidas no âmago da modernidade.

A Antropofagia não é apenas deglutição de elementos externos à cultura brasileira mas também valorização desta, especialmente em sua vertente popular, e, no caso de Oswald, uma valorização que encontra ressonâncias em sua infância, como ele deixa claro em sua autobiografia: “De qualquer lado, para

onde gorasse minha curiosidade de criança, alimentavam-na do mais rico material da imaginação e da realidade brasileira” (ANDRADE, 1974c, p. 15). O desejo de continuidade dá-se igualmente, portanto, em nível pessoal.

Buscando a ruptura, privilegiando a permanência, Oswald transforma a Antropofagia no caminho escolhido para a criação de uma unidade nacional; um caminho que permitirá a ele construir um discurso que não seja apenas de ruptura mas, também, de incorporação. Segundo Nunes (1993, p. 48), “a posição antropofágica permite que o discurso progressista se instale, aliado à noção de dinamismo. Deste modo, a apropriação dos discursos anteriores é acompanhada de uma constante transformação subjetiva em vista das formações sociais”. A ruptura, portanto, é também síntese, ainda que freqüentemente paródica, o que Schwarz (1988, p. 14) salienta: “A liberdade e a irreverência com que Oswald opera dependem da vanguarda estética européia, e a combinação de soluções antitradicionais e matéria essencialmente ‘antiga’ realiza, por sua vez, a síntese que o poema procura captar”.

E é tomando a paródia como ponto de partida que podemos buscar compreender a participação de Oswald no modernismo. O constante uso da paródia pelos modernistas transformou-se, quando da avaliação do movimento, em arma utilizada contra eles, e Oswald defende-se das críticas de Antônio Cândido a **Os condenados** usando como argumento comentários elogiosos de outros críticos: Roger Bastide e Astrojildo Pereira, entre outros. Mas o ponto central de sua defesa, que é também ataque, é a recusa ao rótulo de leviana que ele considera colado à sua geração e à sua obra, em oposição à pretensa maior seriedade da geração de Cândido, os por ele denominados *chato boys* (ANDRADE, 1972, p. 44).

Oswald opera constantemente com a ressignificação de códigos, utilizando-os em um novo contexto e conferindo a eles, por meio de um processo de transposição, um sentido paródico. Fazendo isso, tradições e estilos culturais que o modernismo pretende superar são esvaziados de seu sentido primitivo, mas são incorporados, ao mesmo tempo, a novos meios de expressão cultural. O prefácio de Machado Penumbra em **Memórias sentimentais de João Miramar** ilustra tal processo – um escritor castiço, ruibarboseano, personagem do próprio Oswald, a saudar a obra recém-lançada:

Torna-se lógico que o estilo dos escritores acompanhe a evolução emocional dos surtos humanos. Se no meu foro interior, um velho sentimentalismo racial vibra ainda nas doces cordas alexandrinas de Bilac e Vicente de Carvalho, não posso deixar de reconhecer o direito sagrado das inovações, mesmo quando elas ameaçam espedaçar nas suas mãos hercúleas o ouro argamassado pela idade parnasiana VAE VICTIS. (PENUMBRA, 1975, p. 10)

Fazendo isso, Oswald tornou-se influência decisiva dentro do próprio modernismo, e Haroldo de Campos assinala essa influência sobre Mário, mais

especificamente de **Memórias sentimentais de João Miramar** sobre **Macunaíma**, a partir do ponto de vista paródico operante em Miramar e, na obra de Mário, na carta para as Icamíabas: influência que, acentua Campos (1973, p. 3), é reconhecida pelo próprio Mário. Mesmo entre os modernistas, contudo, tal aspecto do movimento nem sempre foi bem visto, e se Mário critica Oswald, ele o faz a partir desse aspecto, em carta a Drummond datada de 1926, na qual critica Oswald, seu comportamento e sua obra, e afirma: “A única censura até agora íntima que faço séria ao Oswald é justamente essa. Ele está mais perto de Graça Aranha do que imagina. Fez da vida um espetáculo de circo de que ele é o clown. Faz as graças e se ri ainda mais que os outros das próprias graças” (ANDRADE, 1982, p. 91).

Já Candido ressalta, precisamente, a importância desse aspecto na obra de Oswald. Segundo ele, “uma das grandes lições do nosso modernismo foi o papel profilático, regenerador e humanizador do humorismo” (CANDIDO, 1993, p. 36). Mas a ironia, a paródia, a blague, o que Antelo (1984, p. 172) chama de “técnicas antropofágicas do avesso” perdem a espontaneidade, como afirma o autor, com o fim da República Velha e da rígida hierarquização social que a caracterizava.

Em **Os condenados**, Oswald aborda o processo de crescimento paulistano pelo lado dos excluídos, razão da celeuma produzida pela obra (ANDRADE, 1972). Seus personagens, como os define Ferreira (2002, p. 302), não apresentam sequer o pitoresco comumente associado aos novos emigrados: “são apenas indivíduos desencontrados do passado paulista e das classes de origem”. A observação de Ferreira abre espaço, ainda, para abordarmos outro aspecto da obra do autor. O modernismo não pode, segundo Oswald, ser compreendido fora do contexto socioeconômico paulista dos anos vinte: suas origens enraizam-se no parque industrial paulista, seu apogeu coincide com o auge da valorização do café e seu declínio acompanha o declínio deste, de tal forma que “o modernismo é um diagrama da alta do café, da quebra e da revolução brasileira” (ANDRADE, 1972, p. 95). Aqui, ele identifica claramente a trajetória do movimento com sua própria trajetória pessoal e intelectual.

Oswald foi de fato, desde o início, muito cioso de sua participação no movimento, e em uma série de artigos sobre a Semana, intitulados “O triunfo de uma revolução” e publicados em 1922, ele menciona o que considera seu pioneirismo em relação ao movimento, lembrando ter ele, no ano anterior, já dado início ao “bom combate”, em uma sua contribuição para o **Jornal do Comércio** (AZEVEDO, 2002, p. 275). Tanto o foi, que o desejo de afirmar sua influência e sua liderança no movimento foi a matriz de sua briga com Mário, que era possuído por desejo idêntico. Segundo Boaventura (1995, p. 140), “a origem dos desentendimentos envolvendo Mário e Oswald reduziu-se meramente a uma disputa de liderança. Por trás das agressões mútuas aflorava de fato o desejo narcísico de definir o condutor do modernismo”.

A condenação do modernismo feita por ele no início dos anos trinta cedeu lugar, em meados dessa década, a uma avaliação mais equilibrada, que se manteria a partir daí. O modernismo já não era mais apenas um movimento burguês, nem ele se via apenas como “o palhaço da burguesia”. Mas, no início dos anos trinta, era nesses termos que o movimento era por ele avaliado. O prefácio a **Serafim Ponte Grande**, escrito em 1933, representa, ao mesmo tempo, uma recusa da obra, tida como representativa da etapa burguesa do autor em um momento no qual ele já abraçara o comunismo, e uma atualização dela, que passa a ser vista como documento de uma época (ANDRADE, 1975). A derrocada do “homemserafiniano/Oswald dá lugar ao homemcomunista/Oswald”; pelo menos, lembra Eleutério (1989, p. 51), é essa a intenção do autor.

Oswald faz, em **Memórias sentimentais de João Miramar**, a paródia de um estilo e de um contexto social do qual ele é participante (JACKSON, 1978, p. 32). Nesse sentido, ele parodia a si próprio e, ainda, quando define **Serafim Ponte Grande**, no prefácio escrito em 1933, como o documento de uma época passada, ele transforma o romance em algo que pode ser pensado também como o documento de um Oswald que não existia mais aos olhos dele próprio, aos olhos de um Oswald que recusa o seu passado, com ele próprio rotulando-o como “epitáfio do que fui” (ANDRADE, 1975, p. 133). Na definição de Martinez Corrêa (1976, p. 159), “Serafim Ponte Grande, personagem criada por Oswald de Andrade, pode ser tomado como tipo característico do agente social integrante dos setores médios, perplexo diante de uma situação que lhe é oferecida, sem ter sido solicitada, de uma ‘revolução’ que ocorre em sua cidade”.

A crítica incisiva ao movimento coincide com sua adesão ao marxismo. O marxismo era-lhe desconhecido quando da elaboração de seu ideário modernista, o que ele mesmo confessa: “Dos dois manifestos que anunciavam as transformações do mundo, eu conheci em Paris o menos importante, o do futurista Marinetti. Karl Marx me escapara completamente” (ANDRADE, 1974c, p. 70). E, quando descreve sua reação à Revolução Soviética, ele reafirma seu desconhecimento: “Eu mesmo, como orador do Centro Acadêmico, vou urrar contra o bolchevismo de que não entendo nada. Como os outros” (ANDRADE, 1974c, p. 131).

O marxismo de Oswald sempre foi, contudo, dos mais heterodoxos, o que foi um dos motivos para seu rompimento com o PCB. O motivo alegado, porém, foi outro. Por ter apoiado Getúlio em 1946, Prestes é responsabilizado pelo fato de os intelectuais burgueses – ele próprio, em síntese – terem abandonado o comunismo. Segundo ele, “Prestes nos atirou para fora de suas hostes sectárias e obreiristas. No entanto, ninguém mais capaz de dar a sua vida pela transformação social do país do que nós” (ANDRADE, 1976, p. 130). Uma avaliação que contrasta, porém, com o manifesto por ele lançado em 1945, por ocasião do discurso de Prestes no Pacaembu: “O Cavaleiro da Esperança vai falar, vai falar o mártir da liberdade. E no mártir e no herói falará o brasileiro

que, acima de todos os ressentimentos e de todos os personalismos, levanta hoje o facho da União Nacional” (ANDRADE, 1945 *apud* BOAVENTURA, 1995, p. 234).

E, se iniciei abordando a falência de Oswald, concluo com uma breve análise de sua religiosidade. Ele é religioso e define sua religiosidade como um sentimento órfico, embora declare ter da Igreja “a pior idéia”. Mas tal sentimento é por ele visto como uma “dimensão do homem” da qual, ressalta, ele nunca buscou libertar-se (ANDRADE, 1974c, p. 44). Oswald acentua, ainda, a universalidade desse sentimento órfico e como que o enaltece: “O que persiste no fundo é o sentimento do sagrado que se oculta no homem, preso ao instinto da vida e ao medo da morte” (ANDRADE, 1978, p. 173).

Embora afirme, ainda, seu anticlericalismo, sua vida foi pontuada por práticas católicas, descritas por Boaventura (1995, p. 38): “Nos momentos de desespero, entregava-se às novenas, missas, romarias, promessas impossíveis. Quando viajava a negócios incumbia alguém de encomendar várias missas dedicadas aos santos de sua devoção em diferentes igrejas, celebradas pelos padres amigos e protegidos”. Escrevendo para Tarsila ausente, Oswald registra, mais uma vez, as idas e vindas de sua fé: “Eu? Uma tristeza. Regresso ao catolicismo. Uma revolta contra a separação. A vida já tão curta” (ANDRADE, *apud* AMARAL, 1975, p. 151). Por que concluir, enfim, com tais observações? Porque elas sintetizam uma entre tantas contradições que marcaram a trajetória do autor, trajetória pontuada por mudanças, por altos e baixos, pela constante adoção e abandono de idéias, que sempre estiveram a serviço, contudo, de uma apaixonada vontade de compreender o seu tempo.

## Abstract

Oswald de Andrade's thought structure is designed with basis on guidelines to be defined: rupture with the past and the need to construct a future often delineated in a utopian way; permanence of the past, to be incorporated to a future that redeems it. Anthropophagy is, at the same time, rupture and permanence, and this article aims to understand it in both dimensions.

**Key words:** Modernism; Utopia; Modernity; Literature

## Referências

- AMARAL, Aracy. **Tarsila**: sua obra e seu tempo. São Paulo: Perspectiva, 1975. v. 1.
- ANDRADE, Mário de. **A lição do amigo**: cartas de Mário de Andrade a Carlos Drummond de Andrade. Rio de Janeiro: José Olympio, 1982.
- ANDRADE, Oswald de. **Do pau-brasil à antropofagia e às utopias**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978.
- ANDRADE, Oswald de. **Marco zero-1**: a revolução melancólica. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1974a.
- ANDRADE, Oswald de. **Marco zero-2**: chão. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1974b.
- ANDRADE, Oswald de. **Memórias sentimentais de João Miramar; Serafim Ponte Grande**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1975.
- ANDRADE, Oswald de. **Os condenados**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1972.
- ANDRADE, Oswald de. **Pau-brasil**. São Paulo: Globo, 1991.
- ANDRADE, Oswald de. **Ponta de lança**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1972.
- ANDRADE, Oswald de. **Telefonema**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1976.
- ANDRADE, Oswald de. **Um homem sem profissão**: sob as ordens de mamãe. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1974c.
- ANTELO, Raul. **Literatura em revista**. São Paulo: Ática, 1984.
- AZEVEDO, Maria Helena Castro. **Um senhor modernista**: biografia de Graça Aranha. Rio de Janeiro: Academia Brasileira de Letras, 2002.
- BOAVENTURA, Maria Eugênia. **O salão e a selva**: uma biografia ilustrada de Oswald de Andrade. São Paulo: Ex Libris; Campinas: Ed. Unicamp, 1995.
- CAMPOS, Haroldo de. Miramar na mira. In: ANDRADE, Oswald de. **Memórias sentimentais de João Miramar; Serafim Ponte Grande**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1975. p. ix-xxiii.
- CAMPOS, Haroldo de. **Morfologia do Macunaíma**. São Paulo: Perspectiva, 1973.
- CANDIDO, Antonio. **Recortes**. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.
- CORRÊA, Ana Maria Martinez. **A rebelião de 1924 em São Paulo**. São Paulo: Hucitec, 1976.
- ELEUTÉRIO, Maria de Lourdes. **Oswald**: itinerário de um homem sem profissão. Campinas: Ed. Unicamp, 1989.
- FERREIRA, Antônio Celso. **A epopéia bandeirante**: letrados, instituições, invenção histórica (1870-1940). São Paulo: Ed. Unesp, 2002.
- HELENA, Lúcia. Queremos a revolução caraíba: identidade cultural e construção discursiva. **Gragoatá**, Niterói, n. 1, p. 56-65, 1994.
- JACKSON, Kenneth D. **A prosa vanguardista na literatura brasileira**: Oswald de Andrade. São Paulo: Perspectiva, 1978.
- MAGALHÃES, Célia. **Os monstros e a questão racial na narrativa modernista brasileira**. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2003.

- MARTINS, Rubens de Oliveira. Belle époque literária e modernismo: Oswald de Andrade, intelectual entre dois mundos. **Sociedade & Estado**, Brasília, v. 15, n. 2, p. 240-270, 1986.
- MARTINS, Wilson. **História da inteligência brasileira**. São Paulo: T. A. Queiroz, 1996. v. 7.
- MIRANDA, Dilmar. Carnavalização e multiidentidade cultural: antropofagia e tropicalismo. **Tempo Social**, São Paulo, v. 9, n. 2, p. 125-154, 1997.
- NUNES, Benedito. Antropofagia ao alcance de todos. In: ANDRADE, Oswald de. **Do pau-brasil à antropofagia e às utopias**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978. p. xi-lij.
- NUNES, Benedito. **Oswald canibal**. São Paulo: Perspectiva, 1979.
- NUNES, José Horta. Manifestos modernistas: a identidade nacional no discurso e na língua. In: ORLANDI, Eni Dulcinelli (Org.). **Discurso fundador: a formação do país e a construção da identidade nacional**. Campinas: Pontes Editores, 1993. p. 29-42.
- PENUMBRA, Machado. Prefácio. In: ANDRADE, Oswald de. **Memórias sentimentais de João Miramar; Serafim Ponte Grande**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1975.
- SANTIAGO, Silviano. **Nas malhas da letra**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- SCHWARTZ, Jorge. **Vanguarda e cosmopolitismo: Oliverio Girondo e Oswald de Andrade**. São Paulo: Perspectiva, 1983.
- SCHWARZ, Roberto. **Que horas são?** São Paulo: Companhia das Letras, 1988.
- SOUZA, Eneida Maria de. **Crítica cult**. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2002.
- SOUZA, Ricardo Luiz de. Lima Barreto e a perspectiva do subúrbio. **Letras**, Campinas, v. 24, n. 2, p. 65-83, 2005.