

Alma Mater Studiorum – Università di Bologna

DOTTORATO DI RICERCA IN
Studi Letterari e Culturali
Ciclo XXX

Settore Concorsuale: 10/E1

Settore Scientifico Disciplinare: L/LIN/08

Spettri dell'Antropofagia
Miti interpretativi, appropriazioni ed eredità contemporanee

Presentata da: Alessia Di Eugenio

Coordinatore Dottorato

Silvia Albertazzi

Supervisore

Roberto Vecchi

Esame finale anno 2018

Abstrac

Lo spettro offerto da un'approfondita tradizione critica è il concetto con cui si definiscono usi e appropriazioni dell'Antropofagia oswaldiana inaugurata dal *Manifesto Antropófago* del 1928. L'indagine proposta è, infatti, un'analisi approfondita delle molteplici letture, interpretazioni critiche e intellettuali e riproposizioni artistiche che sono avvenute, incessantemente, a partire dalla riscoperta delle opere di Oswald de Andrade negli anni '50. Partendo dalla constatazione delle ambiguità costruite tra le letture dell'Antropofagia e le principali immagini interpretative che hanno generato miti e stereotipi sul Brasile, sono state indagate le molteplici appropriazioni artistiche e teoriche della metafora antropofagica – dal Tropicalismo alle più recenti applicazioni psicanalitiche – per comprendere come l'Antropofagia si sia trasformata nella contemporaneità e in scenari storici e politici mutati. La ricerca non è, dunque, solo un'indagine degli scritti oswaldiani, piuttosto un'analisi di ciò che l'Antropofagia è divenuta a partire dal loro “successo” e dalla loro incerta e ambigua ricezione con l'obiettivo di farne un bilancio e di mostrare quali siano le contemporanee *impasse* delle sue più recenti appropriazioni.

Parole chiavi: Oswald de Andrade, Antropofagia culturale, cultura brasiliana.

Indice

Introduzione.....	5
• Definizioni e considerazioni sull'Antropofagia.....	5
• L'immaginario culturale e il fantasma dell'Antropofagia.....	14
1. Antropofagia e miti interpretativi.....	21
1.1 Utopia antropofagica e mito del futuro.....	26
1.2 Brasilianità, cordialità e cultura cannibale.....	35
1.3 Incorporazione antropofagica e utopia multietnica del Tropici.....	46
1.4 Antropofagia e dualismo: “arcaico” e “moderno”.....	59
2. Critiche, riletture e appropriazioni.....	73
2.1 Autocritiche e critiche moderniste.....	76
2.2 Dibattito accademico e riletture decostruzioniste.....	84
2.3 Appropriazioni artistiche.....	99
2.3.1 Appropriazioni tropicaliste.....	101
2.3.2 L'opera-riflessione di Beatriz Azevedo e l'elogio dell'Appropriazione.....	123
2.3.3 Digestioni e Rigurgiti Antropofagici.....	131
3. Spettri dell'Antropofagia e tensioni teoriche contemporanee.....	142
3.1 <i>Impasse</i> identitarie: Antropofagia, dipendenza e risentimento.....	142
3.2 Psicanalisi (post)coloniale e Antropofagia.....	152
3.3 Divenire-Brasile (antropofago) del mondo?.....	164
3.4 Antropofagia e Lusotropicalismo.....	179
Conclusioni.....	198
Bibliografia.....	204
Ringraziamenti.....	226

*L'eredità non è mai un dato, è sempre un compito.
(Jacques Derrida)*

Introduzione

Al contrario di ciò che scrisse Oswald de Andrade nel 1937 – «infelizmente no Brasil não se consegue estudar alguém sem o colocar num trono ou num patíbulo»¹ –, in riferimento al brasilianissimo amor di polemica, vorremmo fuggire entrambi questi pericoli, andando molto oltre la discussione sull'autore e riflettendo sulla trasformazione che ha riguardato la sua eredità. Sull'Antropofagia oswaldiana sembra però che già tutto sia stato detto e scritto. L'oggetto specifico di questa ricerca non è, tuttavia, l'Antropofagia di Oswald: qui sarà considerata uno strumento per guardare attraverso e oltre.

La constatazione della necessità di ridimensionare la tradizione di sola esaltazione dell'Antropofagia e pure dell'ambivalenza della sua eredità è stata per noi il punto d'avvio dell'analisi. Ciò che ci interessa, infatti, non è solo mostrare la sua influenza, complessa e contraddittoria nella cultura brasiliana – a cui pure riserveremo uno spazio importante –, quanto piuttosto usarla come filtro per mettere in luce alcune problematiche, ricorrenti ed emblematiche nella storia della cultura brasiliana del Novecento, riprodotte viziosamente dallo stesso pensiero brasiliano. L'obiettivo, dunque, è da un lato quello di analizzare l'Antropofagia per comprenderne il singolare “successo” in termini d'influenza e contagio artistico e intellettuale, ancora vivo, nella cultura brasiliana, dall'altro quello di indagare criticamente il suo “eterno ritorno”, il suo “fantasma” e i lasciti problematici che riguardano l'immaginario culturale e sociale creato. Il fine è quello di cogliere, più in generale, l'incessante meccanismo di creazione e ri-creazione di alcuni miti interpretativi da parte dello stesso pensiero brasiliano, letterario e non, apparentemente indirizzato a un'analisi critica della realtà sociale e culturale.

Prima di addentrarci nell'approfondimento di quanto presentato sinteticamente, ci sembra necessario soffermarci su come definiamo e andremo a considerare l'Antropofagia, il suo successo e la sua influenza e sul ruolo che svolge, sotto forma di “fantasma”, nella costruzione d'immaginario culturale.

Definizioni e considerazioni sull'Antropofagia

Occorre chiedersi, preliminarmente, come può essere definita l'Antropofagia, resa celebre dal *Manifesto Antropófago* pubblicato nel 1928 da Oswald de Andrade. Inizialmente formulata

¹ Oswald de Andrade, *O divisor das águas modernistas*, in Id., *Estética e Política*, São Paulo, Globo, p. 55.

come un manifesto d'intenti e di critica dei modelli importati dalla colonizzazione, l'Antropofagia fu pensata come metafora culturale capace di dare risposta alla particolare condizione di arretratezza e al complesso d'inferiorità che scontava la cultura brasiliana. Con il tempo, molto oltre le intenzioni dell'autore, diventò materia di un'ampia produzione estetica e filosofica e prese la forma di una sorta di processo di elaborazione di sé e formazione "al contrario" della cultura brasiliana, poiché si basava sull'esaltazione della capacità di divorazione di ciò che era "straniero" e/o "nemico" e rendeva quest'attitudine una marca specificatamente brasiliana. La definizione di Antropofagia oscilla tra quella di *elaborazione culturale specifica* riferita alla realtà brasiliana – una teoria del Brasile – e quella di *elaborazione filosofico-culturale universale* capace di proporre una visione dell'uomo e del mondo che non abbia una connotazione nazionale. Dunque, da un lato viene considerata come affermazione di un'identità nazionale, non senza esporsi all'esotizzazione dell'immagine del Brasile, dall'altra viene ripensata in senso opposto, slegandola dal contesto nazionale – pur determinante per la sua elaborazione – e riconfigurandola in senso universale come particolare modalità di relazione con l'alterità. Una delle più recenti e corpose raccolte di studi sul tema, *Antropofagia hoje? Oswald de Andrade em cena*², segnala queste due posizioni, entrambe sostenute da articolate argomentazioni. Un interessante lavoro di tesi svolto nel 2012 da Bruna della Torre De Carvalho Lima e intitolata *Vanguarda do Atraso ou Atraso da Vanguarda? Oswald de Andrade e os teimosos destinos do Brasil*, assume una prospettiva critica e mostra le problematicità di entrambe queste linee interpretative:

[...] frente a estas duas posições carrego certa desconfiança. Esta desconfiança diz respeito à necessidade de, por um lado, universalizar demasiadamente o modernismo e a antropofagia, transformando-os numa noção bastante abstrata de 'alteridade'. Por outro, particularizá-lo como uma questão apenas artística e/ou cultural proveniente de um grupo de artistas ligados à experiência contextual da elite do café nos anos de 1920.³

Condividiamo la problematizzazione di entrambe le visioni dell'Antropofagia e, in questa sede, il dibattito su *ciò che è* – o sembra essere – sarà particolarmente legato alla sua trasformazione poiché l'obiettivo è indagare l'eredità del processo di "contagio" e utilizzo, molteplice e contraddittorio, di questo concetto, evidentemente plastico e malleabile. Tuttavia, proponiamo di considerare

² João Cezar de Castro Rocha e Jorge Ruffinelli (a cura di), *Antropofagia hoje? Oswald de Andrade em cena*, São Paulo, É Realizações, 2011.

³ Bruna della Torre De Carvalho Lima, *Vanguarda do Atraso ou Atraso da Vanguarda? Oswald de Andrade e os teimosos destinos do Brasil*, Universidade de São Paulo, 2012, pp. 68-69. Dissertação de mestrado em Antropologia social (orientadora: prof. essa Lilia Katri Moritz Schwarcz), accessibile al link: <http://www.bv.fapesp.br/pt/publicacao/81189/vanguarda-do-atraso-ou-atraso-da-vanguarda-oswald-de-andrad/> (ultimo accesso: 17/10/2017).

l'Antropofagia di Oswald de Andrade come un prodotto letterario configuratosi come una teoria o, più precisamente, una *quasi-teoria*, capace cioè di proporre una formulazione, che aveva l'ambizione di presentarsi come sistematica senza tuttavia raggiungere la piena sistematicità, di principi d'interpretazione culturale della realtà e del mondo, senza assumere necessariamente una vocazione identitaria nazionale. Dunque, concordiamo maggiormente con l'interpretazione non nazionalistica delle sue opere, riconoscendo però la facilità di uso e interpretazione in senso identitario che, infatti, subirono fin da subito. Le opere letterario-filosofiche di Oswald de Andrade, degli anni '40 e '50⁴, sono la testimonianza della strutturazione più filosofica e articolata – “cosmovisione”, secondo il termine utilizzato da Antonio Candido o “*Weltanschauung*”, secondo lo stesso Oswald⁵ – di questo concetto precedentemente elaborato. L'antropofagia, infatti, va molto oltre la fortuna critica legata al *Manifesto*, formulato durante il Modernismo⁶, e possiamo affermare che si consolida realmente nei testi successivi menzionati. Inoltre, Oswald non smise mai di glossare il *Manifesto*, anche molto dopo il suo periodo avanguardista modernista sul quale fece una profonda autocritica, già negli anni '30⁷. Questa è una precisazione fondamentale per la definizione che proponiamo di Antropofagia e per l'analisi di come sia sopravvissuta al processo di revisione critica che cominciò a subire il Modernismo a partire dagli anni '70. Un articolo di Ana Paula Cavalcanti Simoni ricostruisce in tre tappe, con un focus specifico sulla storia dell'arte plastica, il processo di valutazione che ha interessato il modernismo nella cultura brasiliana, dalla glorificazione alla suddetta revisione critica:

Em linhas gerais, pode-se dividir esse processo em três fases. O primeiro momento, que compreende o intervalo de 1917 a 1940, caracteriza-se pela construção de uma história da arte moderna no Brasil em que se toma como ponto de vista a fala dos próprios participantes do movimento. A segunda fase, que vai da década de 1940 até o final da década de 1970, pode ser entendida como o momento de institucionalização da crença no valor da arte moderna no Brasil, processo que contou com a chancela dos trabalhos produzidos no interior do sistema universitário, bem como das aquisições oficiais de acervos notórios de artistas modernistas. No final da década de 1970, inicia-se um momento de revisionismo crítico marcado pela emergência de diversos tipos de contestação sobre o caráter efetivamente moderno do modernismo brasileiro, sobre os limites formais desse movimento e ainda sobre a posição central de certos grupos e regiões do país na

⁴ Ci riferiamo ai testi *A Crise da Filosofia Messiânica* (1950), *A Marcha das Utopias* (1953), ai vari testi giornalistici e alle interviste rilasciate nel suddetto periodo.

⁵ Oswald de Andrade, *A crise da filosofia messiânica*, in Id., *A Utopia Antropofágica*, São Paulo, Globo, 2011, p. 138.

⁶ Ci stiamo riferendo al primo modernismo inaugurato dalla *Semana de Arte Moderna* nel 1922.

⁷ Nel 1933 scrive la prefazione del testo *Serafim Ponte Grande* proprio a partire da una profonda autocritica del ruolo da “pagliaccio della borghesia”, che aveva svolto all'interno del movimento modernista, distante dalle vere preoccupazioni della vita sociale e dall'attivismo. Gli anni '30 coincidono con la sua adesione al partito comunista e la sua produzione giornalistica e più politica, a fianco della compagna Patricia Galvão.

construção de um discurso canônico, ao mesmo tempo em que houve tentativas de se repensar, de maneira mais matizada, o alcance e a especificidade de tais produções no país.⁸

Secondo Cavalcanti Simoni il modernismo si costituì come un dogma già nel 1920 grazie allo spazio che i suoi membri avevano garantito nella stampa dell'epoca (Menotti del Picchia scriveva sul *Correio Paulistano*, Oswald de Andrade possedeva ampia libertà di espressione nel *Jornal do Commercio* ed era proprietario dell'importante rivista *O Pirralho*, inoltre la rivista *Klaxon* fu vetrina del movimento modernista nel 1922-1923).⁹ L'autrice, oltre a ricordare l'importanza che hanno avuto, per l'ufficializzazione del movimento, gli anni '30 delle politiche nazionaliste di Getulio Vargas in cui tali opere assunsero connotazioni identitarie, si sofferma in particolare sul successivo ruolo che ha rivestito l'Accademia nella consacrazione del modernismo. Il lavoro critico di Antonio Candido – in particolare il saggio *Literatura e cultura de 1900 a 1945* –, individuando nella dialettica tra localismo e cosmopolitismo la “legge di evoluzione” della vita spirituale brasiliana, traccerà le linee guida per la considerazione di “spartiacque” che il modernismo acquisirà nella storia della cultura brasiliana; fu il primo movimento capace di promuovere la «libertação de uma série de recalques históricos, sociais, étnicos, que são trazidos triunfalmente à tona da consciência literária. Este sentimento de triunfo, que assinala o fim da posição de inferioridade no diálogo secular com Portugal e já nem o leva mais em conta define a originalidade própria do Modernismo na dialética do geral e do particular»¹⁰. L'autrice pone molta attenzione sulla centralità dell'intelligenza paulista nella consacrazione e diffusione del modernismo su scala nazionale:

Como já se notou, houve uma continuidade entre a geração modernista da década de 1920 e as análises de Antonio Candido Mello e Souza, bem como de outros intelectuais que despontaram nos anos 1940 reunidos em torno da revista *Clima* (PONTES, 1998; PASSIANI, 2003). O fato de que vários dos expoentes dessa revista, como Candido, Gilda de Mello e Souza, Paulo Emilio Sales Gomes e Décio de Almeida Prado, tenham sido professores da Universidade de São Paulo, uma das mais importantes do país, possibilitou o que Pierre Bourdieu chama de “imposição da taxionomia legítima” dos campos literário e artístico (BOURDIEU, [1992] 1996, p. 253). Realizadas no interior do sistema universitário e tomadas como referência de qualidade, rigor e

⁸ Ana Paula Cavalcanti Simioni, *Modernismo brasileiro: entre a consagração e a contestação*, «Perspective», Brasil, 2, 2013, p. 2, acessibile al link: <https://perspective.revues.org/5539> (ultimo accesso: 03/04/2017).

⁹ Ivi, p. 5.

¹⁰ Antonio Candido, *Literatura e Cultura de 1900 a 1945 (panorama para estrangeiro)*, in Id., *Literatura e Sociedade: Estudos de Teoria e História Literária*, Rio de Janeiro, Ouro sobre Azul, 2008, pp. 125-126.

erudição, as obras desses intelectuais contaram, assim, com a legitimação concreta e simbólica outorgada pela instituição.¹¹

Va ricordato però che lo stesso Antonio Candido nell'articolo *Plataforma da nova geração*, pubblicato da *O Estado de S. Paulo* il 15 luglio 1943, affermò anche che la vera letteratura cominciò solo negli anni '30¹². Puntigliose polemiche e critiche cominciarono tra Candido e Oswald de Andrade a partire dal 1943¹³. Ma più tardi, nel testo *Digressão sentimental sobre Oswald de Andrade*¹⁴, Candido ricostruisce queste controversie e rivede la sua critica dando ragione allo scrittore. Al di là delle molteplici ed estemporanee polemiche su questioni specifiche, sappiamo che l'istituzione universitaria paulista, di cui Candido faceva parte, incentivò notevolmente la pubblicazione di memorie, testimonianze e autobiografie dei protagonisti della prima generazione modernista. Nel 1954 venne pubblicato il *Testamento de Mario de Andrade e outras reportagens* di Francisco de Assis Barbosa, nel 1955 il libro di memorie di Di Cavalcanti *Viagem da Minha Vida: o testamento da alvorada*, nel 1957 *Itinerário a Pasárgada* di Manuel Bandeira, nel 1958 una raccolta di lettere scritte da Mario de Andrade, *Cartas a Manuel Bandeira*. La pubblicazione di queste opere «constituiu um passo decisivo para a legitimação do ponto de vista dos próprios modernistas dos anos 1920 e 1930 acerca de sua importância para a cultura nacional»¹⁵. Contribuirono a ciò anche la proliferazione di ricerche sui protagonisti del movimento e il processo di acquisizione delle collezioni moderniste da parte di istituzioni pubbliche.¹⁶ Nonostante, dalla fine degli anni Settanta, appaiano svariate revisioni critiche del portato del modernismo e del processo di canonizzazione accademica che lo ha riguardato¹⁷, esso ha continuato a essere rappresentato nei termini di una “rivoluzione”¹⁸ nella storia della cultura brasiliana e il conflitto di memoria che lo ha interessato è tuttora aperto. Un recente articolo di Francisco Foot Hardman, *Matem o mito*, apparso

¹¹ Ana Paula Cavalcanti Simioni, *op. cit.*, p. 7.

¹² Oswald risponde a queste critiche nell'articolo *Uma geração que se exprime* contenuto in Oswald de Andrade, *Feira das sextas*, São Paulo, Globo, 2004, pp. 96-101.

¹³ Il rapporto tra i due intellettuali viene ricostruito dettagliatamente in alcune parigine contenute nella prefazione *Feira das Letras* di Gênesse Andrade al testo *Feira das Sextas*, São Paulo, Globo, 2004, che raccoglie gli articoli in vari giornali tra il maggio del 1943 e il dicembre 1945.

¹⁴ Antonio Candido, *Digressão sentimental sobre Oswald de Andrade*, in Id., *Vários escritos*, São Paulo, Livraria duas cidades, 1977.

¹⁵ Ana Paula Cavalcanti Simioni, *op. cit.*, p. 8.

¹⁶ L'autrice specifica inoltre che «Em 1968, por intermédio de Antonio Candido de Mello e Souza, a Universidade de São Paulo adquiriu a coleção de artes visuais de Mário de Andrade, acompanhada pelo arquivo pessoal do escritor – que reunia um impressionante acervos de cartas trocadas com personalidades de seu tempo –, bem como de sua biblioteca (Batista, Lima, 1998). No ano seguinte, o Estado de São Paulo fez a aquisição da coleção, do arquivo e da biblioteca de Guilherme de Almeida, outro grande escritor e colecionador modernista.» (Ana Paula Cavalcanti Simioni, *op. cit.*, p. 8).

¹⁷ Approfondiremo questo aspetto nel secondo capitolo.

¹⁸ Come la definivano anche i modernisti e lo stesso Oswald de Andrade: «Chegamos no entanto a um momento em que o Brasil exprimiu a revolução, mesmo antes dela se precisar e desdobrar na consciência multiforme dos tempos apocalípticos que vivemos. É o Brasil da Semana de Arte Moderna, realizada aqui em São Paulo, em 1922» (Oswald de Andrade, *Cartas aos editores americanos*, in Id., *Feiras das Sextas*, São Paulo, Globo, 2004, p. 90).

sul giornale *Estadão* il 21 febbraio 2016, menziona un vasto numero di ricercatori che si occupa di questo tema.¹⁹ Ma ciò che qui sosteniamo è che le opere di Oswald de Andrade più legate all'Antropofagia non abbiano subito lo stesso processo di "relativizzazione" che ha riguardato altre opere moderniste e non siano rimaste strettamente vincolate al suddetto movimento ma abbiano continuato a influenzare notevolmente le successive generazioni. Inoltre, è significativo il fatto che, ad esempio, l'aspra critica di Roberto Schwarz²⁰ si focalizzi su *Manifesto e Poesia Pau Brasil*, scritti nel 1924 – quattro anni prima del *Manifesto Antropófago* – e che le opere di recupero e consolidamento della visione antropofaga vengano pubblicate solo negli anni '40 e '50. D'altro canto è anche vero che la polemica di Schwarz riguarda, in maniera più generale, le contraddizioni tra la presunzione di radicalità delle posizioni avanguardiste di Oswald de Andrade e il suo sguardo privilegiato e parziale legato all'aristocrazia paulista di cui faceva parte. Contraddizioni che, in termini ben più ampi e complessi, riguardano l'ambiguità e l'attualizzazione del pensiero antropofagico nel tempo e nello spazio globalizzati. Interessante citare la polemica che ha causato la scelta del patrocinio della multinazionale Vale do Rio Doce al seminario organizzato nel 2012 presso l'università UERJ, intitolato *Vômito e não. Práticas antropológicas na arte e na cultura*, proprio sul tema dell'Antropofagia. Alexandri Nodari e Eduardo Viveiros de Castro decisero di declinare l'invito, precedentemente accettato, dopo aver appreso la notizia del patrocinio. Nella loro lettera di spiegazioni scrivono:

[...] não é possível compactuar com as práticas de tais empresas, especialmente em um seminário que se propõe a discutir a antropofagia oswaldiana, uma *outra* concepção de vida e mundo (além de uma prática artística) baseada nas cosmogonias e modos de vida ameríndios, diversa daquela gerida pelo que Oswald de Andrade chamou de “conúbio do Capital, do Oportunismo e do Terror”, conúbio materializado, *inter alia*, por corporações como a Globo e a Vale. Não será um total contrassenso? Esperemos que seja apenas isso, e não uma triste e reveladora convergência, uma vez que a proposta do seminário insinua uma *insuficiência* da antropofagia e sugere, no lugar desta, pensar a antropoemia, aquela prática que exclui pela inclusão, que impõe um modo de vida pela exclusão de todos os outros, que busca eliminar até mesmo toda possibilidade de modo de vida — uma prática que, como os zumbis dos filmes hollywoodianos, tenta nulificar toda

¹⁹ Francisco Foot Hardman tematizza criticamente la monumentalità del mito-Macunaima come “rifugio sentimentale della brasilianità recondita”, la sua esotizzazione e il suo uso politico in senso nazionalistico, con l'obiettivo di criticare l'eredità del modernismo e l'“ideologia paulista”, responsabili della cristallizzazione di duraturi luoghi comuni. Foot Hardman cita studiosi e ricercatori che hanno lavorato nella direzione di una revisione critica e un ridimensionamento del modernismo all'interno della cultura brasiliana, tra cui Mário Pedrosa, Maria Sylvia de Carvalho Franco, Carlos Eduardo Barriel, Roberto Akira Goto, Daniel Faria, senza dimenticare Jessé Souza. L'articolo è utile per comprendere l'acceso dibattito ancora in corso sull'eredità e il portato del modernismo. Qui è disponibile online: <http://alias.estadao.com.br/noticias/geral,matem-o-mito,10000017360> (ultimo accesso: 12/04/2017)

²⁰ Roberto Schwarz, *A carroça, o Bonde e o Poeta modernista*, in Id., *Que horas são? Ensaio*, São Paulo, Companhia das Letras, 1987, pp. 11-28.

alteridade em nome do mesmo (do morto-vivo). Esperemos, de fato, que seja apenas um total contrassenso. Mas de qualquer forma, não podemos participar dele.²¹

La presa di posizione dei due autori appare decisa, come anche la loro argomentazione. Ma è la risposta alla loro lettera, sottilmente polemica, che solleva questioni interessanti, cavalcando le stesse contraddizioni di cui l'Antropofagia sembra essere portatrice, quelle che in parte sollevava anche la critica di Schwarz:

[...] Não há dúvidas que seja contraditório; como também não há dúvidas de que se trata de uma situação muito mais ampla, sistêmica. [...] Dentre muitas camadas, ficará também abafada a vontade de conversar sobre o próprio contrassenso apontado: como compreender as contradições de hoje, e como interpretar aquelas vividas pela referência que tomamos -- Oswald de Andrade -- em sua ascendência e relações aristocráticas com o quatrocentão paulista. Faiscam por aqui inquietações acerca de como vocês diferenciam as relações de dependência e autonomia (ou, noutra chave, de interdependência) daquele começo de século XX dessas de hoje. [...] Se, antropofagicamente, nutrimo-nos todos do pensamento libertário de Oswald que, a despeito de sua intensidade crítica, não nos parece ter sido constituído num *fora* do conúbio por ele sublinhado, expressamos aqui nossa curiosidade de saber como vocês têm digerido os pa(i)trocínios de então, que inevitavelmente reverberam nos corpos devoradores de hoje -- sejam os nossos, sejam os que movem Belo Monte. Sem essa oportunidade de conversa, nos restará apenas a suposição de que, pela forma como têm atuado, vocês têm transformado tal antropofagia modernista numa espécie de antropeomia contemporânea, que, ressaltamos, desde já tem nosso respeito por sua tentativa de “limpar”, através do *vômito-não*, as “impurezas” acumuladas ao longo de tantos séculos. Aos nossos olhos -- e a despeito da posição inicial de Eduardo de não enxergar a possibilidade de uma positivação da versão pejorativa da antropeomia --, especialmente depois da carta de vocês e das inquietações dela decorrentes, o debate antropofagia-antropeomia passa, portanto, a fazer ainda mais sentido.²²

Entrambe le argomentazioni affermano la portata critica del pensiero antropofagico ma, proprio a partire da ciò, difendono e assumono posizioni diverse, persino opposte. Da questo punto di vista la polemica appare significativa poiché mostra la plasticità del concetto e dei suoi vari usi possibili, trattandosi di un'idea-immagine ambigua e strumentalizzabile come quella di “incorporazione cannibalesca”. Su quest'aspetto, legato soprattutto al contemporaneo dibattito circa la globalizzazione, torneremo in particolare nell'ultimo capitolo.

L'Antropofagia, dunque, nonostante le contraddizioni entro cui sembra avvolta, gode di buona salute poiché mantiene, a torto o a ragione – questo cercheremo di comprenderlo –, la

²¹ Accessibile al link: <http://ivseminarioppgartesuerj.blogspot.it/> (ultimo accesso: 02/10/2017)

²² *Ibidem*

parvenza di un pensiero critico. Ci sembra che tra le cause di questo successo ci sia da un lato il fatto di non essere stata demolita dalle critiche che hanno interessato il Modernismo e di averlo travalicato restando viva e produttiva – diffondendosi realmente solo molto più tardi, a partire dagli anni '60 – e dall'altro di essere qualcosa di estremamente ibrido, in linea con il pensiero brasiliano e le “narrative totali” che hanno caratterizzato il primo Novecento, una quasi-teoria secondo la nostra definizione, un prodotto non esclusivamente letterario ma anche filosofico e sociologico che si esprimeva direttamente sulla realtà, capace di creare immaginario sociale e corrispondenze con le principali teorie d'interpretazione culturale degli anni '30. Tutti questi fattori mostrano la complessità di una definizione univoca di Antropofagia. Cercheremo, infatti, di capire se possa rispondere anche ad altre definizioni, come quella di “dispositivo”, capaci di restituire tale complessità.

L'aspetto dell'ibridità del pensiero antropofagico e il dialogo con le teorie degli anni '30 saranno i punti di partenza della nostra analisi. Infatti, il legame tra letteratura e scienze sociali è sempre stato piuttosto solido in Brasile e ciò si deve anche al particolare ruolo rivestito dalla letteratura. Come Antonio Candido suggerisce, l'indefinitezza istituzionale della vita letteraria, prima dello spazio creato dall'Accademia e dall'istituzionalizzazione dei saperi, ha a lungo contribuito al forte sviluppo della letteratura come spazio d'interpretazione della società:

Diferentemente do que sucede em outros países, a literatura tem sido aqui, mais do que a filosofia e as ciências humanas, o fenômeno central da vida do espírito [...] Justamente devido a essa inflação literária, a literatura contribuiu com eficácia maior do que se supõe para formar uma consciência nacional e pesquisar a vida e os problemas brasileiros. [...] Deste modo, o espírito da burguesia brasileira se desenvolveu sob influxos predominantemente literários, e a sua maneira de interpretar o mundo circundante foi estilizada em termos, não de ciência, filosofia ou técnica, mas de literatura.²³

Sérgio Milliet scrisse che la generazione d'intellettuali del '22 parlava francese e leggeva i poeti mentre quella del '44 leggeva inglese e faceva sociologia.²⁴ Questa differenza era certamente dovuta al ruolo che svolgeràà l'istituzione universitaria dopo la sua fondazione, per la nuova legittimità scientifica che conferiva. Interessante citare proprio le posizioni di Oswald de Andrade sull'università, poiché riguardano il suddetto periodo di trasformazione. Nonostante le critiche, ad

²³ Antonio Candido, *op. cit.*, pp. 137-140.

²⁴ Sérgio Milliet, *Diário Crítico*, São Paulo, Martins, 1981, Volume II, p. 315.

esempio quelle rivolte al gruppo *Clima*²⁵, i cui membri erano quasi tutti parte dell'Università di São Paulo, non nasconde l'entusiasmo legato allo sviluppo dell'università:

[...] já se vislumbra com o grande entusiasmo vindo dos jovens que se articulam nas Universidades, promovendo reuniões, conferências, fundando clubes e revistas, enfim, uma série de desenvolvimentos que demonstra o desejo de progresso. E é principalmente na 'vitamina-universidade' que iremos encontrar – como presenciamos no momento – o incentivo da Cultura e sua difusão de um modo mais amplo e eficiente, pelo nosso meio. Eu Acredito na Universidade!²⁶

Non è un caso che Oswald abbia tentato di entrare nell'università due volte, nel 1945 con il saggio *A Arcádia e a Inconfidência*, partecipando al concorso indetto per la cattedra di Letteratura brasiliana della USP, e nel 1950 con *A crise da Filosofia Messiânica* per la Cattedra di Filosofia, sempre della USP. Infatti, in particolare l'Università di São Paulo, a partire dalla metà degli anni '30, diventerà punto di riferimento per generazioni formate con l'obiettivo di affrontare scientificamente i problemi specifici della società brasiliana. Non è un caso neppure che l'Antropofagia assuma una forma saggistico-letteraria sempre più argomentativa nel passaggio in cui la letteratura si confrontava con l'istituzionalizzazione dei saperi. Questo confronto tra letteratura e scienze sociali non è nato nella forma di un'opposizione ma non ha neppure mancato di suscitare discussione. Nell'articolo *Atualidade d'Os Sertões* Oswald attacca direttamente la sociologia nordamericana. Candido risponde alle questioni in *Carta a Luís Martins*, nel 1944. Martins accusava la sua generazione di non aver poesia e capacità di creazione e per questo preferire discipline oggettive e razionali, come la critica. Oswald faceva eco, scrivendo «não podendo criar, analisam»²⁷ ma non era il solo critico nei confronti della sociologia. Candido riteneva che ciò fosse dovuto al progressivo sviluppo di studi di settore che cominciavano ad applicarsi all'arte e alla letteratura. Scrive, riferendosi alle questioni poste da Martins:

[...] o problema que o preocupa é o seguinte: uma geração toda voltada para o estudo e a crítica não corre o perigo de ressecar-se, de perder o tônus criador que mantem as literaturas? Não arrisca perder uma certa desordem fecunda, sacrificando as possibilidades de criação às de erudição pedantesca? Esta ultima é a opinião do sr. Oswald de Andrade, expressa com mais graça que critério em bom numero de artigos. Para ele, todos somos sociólogos... Sociologia por todo o

²⁵ Sulla polemica si veda Heloisa Pontes, *Destinos Mistos: Os Críticos do Grupo Clima em São Paulo (1940 – 1968)*, São Paulo, Companhia das Letras, 1998.

²⁶ Oswald de Andrade, *Conversa com Oswald de Andrade*, in Id., *Os Dentes do Dragão. Entrevistas*, São Paulo, Globo/Secretaria de Estado da Cultura, 1990, p. 178 (intervista realizzata da Aurasil Brandão Joly il 2 maggio 1950 a São Paulo).

²⁷ Oswald de Andrade, *Uma geração que se exprime*, in, Id., *Feira das sextas*, São Paulo, Globo, 2004, p. 99.

lado.²⁸

Dunque, Oswald sosteneva l'idea secondo cui la capacità di analizzare la realtà era propria anche e soprattutto delle forme creative d'arte e di scrittura. Quest'idea era certamente legata al ruolo prestigioso che aveva sempre rivestito la letteratura, come lo stesso Candido scrive, rendendo anche fluidi i settori disciplinari di analisi della società che si cominciavano a delineare. A tale ibridità arriverà a contribuire anche, e proprio, l'ambito della critica letteraria, a partire dagli anni '50 e soprattutto durante la dittatura militare degli anni '60 e '70. La censura attiva durante la dittatura costrinse molti critici provenienti da diverse discipline delle scienze sociali, marxisti in particolare, a trovare nella critica letteraria uno spazio "protetto" di analisi della società. Dunque il legame tra materia letteraria e scienze sociali ne risultò nuovamente rinnovato. L'Antropofagia, possiamo affermare, rispecchia queste convinzioni di Oswald de Andrade rispetto alla capacità di analisi critica della società propria di un lavoro creativo e letterario; è un chiaro esempio di prodotto culturale elaborato alla frontiera di generi letterari e discipline. In questo senso riteniamo che la sua interpretazione in senso fortemente culturalista e nazionalista, oltre che essere frutto di una strumentalizzazione politico-ideologica, sia in parte derivata da quest'ibridità capace di creazione di immaginario sulla realtà sociale brasiliana.

L'immaginario culturale e il fantasma dell'Antropofagia

*Lo spettro come indica il suo nome, è la frequenza di una certa visibilità.
Ma la visibilità dell'invisibile.
(Jacques Derrida)*

Occupandoci di immaginari, permanenze e ritorni rispetto a una data realtà culturale occorrono alcune precisazioni, in primis sul tipo d'identità culturale che il nostro discorso sembrerà sottintendere e considerare, quella dell'identità nazionale, e successivamente su modalità e possibilità di considerare e trattare il "fantasma" dell'Antropofagia.

Il processo di rafforzamento dell'identità nazionale sembra essere stato smorzato dall'emergere di identità particolari e locali come resistenza al processo di globalizzazione, affermava Stuart Hall nel suo saggio pubblicato in Brasile *A identidade cultural na pós-modernidade*²⁹. Possiamo trovare conferma di quest'affermazione anche usando il campo letterario come specchio, considerando l'analisi del cambiamento avvenuto in Brasile tra la prima e la

²⁸ Antonio Candido, *Carta a Luis Martins*, «Folha da Manhã», São Paulo, 17 settembre 1944.

²⁹ Stuart Hall, *A identidade cultural na pós-modernidade*, Rio de Janeiro, dp&a, 2005.

seconda metà del Novecento, ovvero la proliferazione di testi centrati su specifiche identità e tematiche e la progressiva scomparsa di testi letterari con visioni totalizzanti rispetto alla vita sociale, testi che elaboravano una visione d'insieme della società, rendendo possibile il dialogo con i principali saggi di interpretazione del paese nel campo delle scienze sociali.³⁰ Malgrado ciò, continua a persistere, e torna sempre rinnovata da retoriche populiste, l'identità culturale nazionale, con i suoi stereotipi, e questo mostra che, per quanto decostruita, essa continua a produrre significato, a "funzionare" e "servire", citando un altro noto saggio di Stuart Hall *A chi serve l'identità?*³¹. Nonostante sia, dunque, un concetto ampiamente criticato e decostruito, Hall ne afferma l'irriducibilità: non può essere sostituito perché non ve n'è un altro che possa rispondere alle stesse esigenze. Dunque, occorre continuare a pensare con questo, tuttavia riconcettualizzandolo, sempre considerandolo in senso strategico e posizionale e legandolo all'immaginario:

Le identità nascono dalla narrativizzazione del sé, ma la natura necessariamente finzionale di questo processo non mina in nessun modo la sua efficacia discorsiva, materiale o politica, anche se l'appartenenza, la "sutura nella storia" attraverso cui le identità hanno origine, si trova, in parte, nell'immaginario (e nel simbolico) ed è dunque costruita, in parte, nella fantasia, o per lo meno all'interno di un campo fantasmatico.³²

Nel campo dell'immaginario e del fantasmatico vanno dunque ricostruite le trasformazioni che l'identità culturale nazionale subisce, ricreandosi incessantemente per conservarsi. Come scrive Bhabha, citando la linea maestra del noto testo di Benedict Anderson³³: «Il "venire in essere" di una nazione come sistema culturale di significazione, come rappresentazione della *vita sociale* piuttosto che della disciplinata *forma di governo* di una società mette ancor più in luce questa instabilità della conoscenza [...]»³⁴. La rappresentazione della vita sociale non prescinde dunque dalla sua narrazione e dall'uso che ne viene fatto nel tempo, ovvero da come *l'eredità* di questa narrazione

³⁰ Uno dei simposi (n. 32) del convegno internazionale ABRALIC 2016, intitolato *Literatura e ciência sociais: exercício de diálogos e contrastes* trattava proprio questo tema. Nella presentazione si legge: «Por que não propor eixos comuns entre o ritmo mais geral das ciências sociais e certas tendências verificáveis nos movimentos literários? Na primeira metade do século XX foram produzidos ensaios clássicos de interpretação do país, assim como escritores e poetas ofereceram análises certas dos impasses da civilização brasileira, apontando formas alternativas para superá-lo. Pelo contrário, na segunda metade do século XX, especialmente a partir dos anos de 1980, os ensaios foram progressivamente substituídos por estudos de caso, de folego reduzido, mas como um nível inédito tanto de precisão conceitual quanto de análise minuciosa de dados empíricos.» Si veda: <http://abralic.org.br/> (ultimo accesso: 03/12/2017).

³¹ Stuart Hall, *A chi serve l'identità?*, in Cinzia Bianchi, Cristina Demaria, Siri Nergard (a cura di), *Spettri del Potere. Ideologia, identità, traduzione negli studi culturali*, Roma, Meltemi, 2002, pp. 129-154.

³² Ivi, p. 134

³³ Benedict Anderson, *Comunità Immaginate. Origini e diffusioni dei nazionalismi*, Roma, Manifestolibri, 1996.

³⁴ Homi K. Bhabha (a cura di), *Nazione e Narrazione*, Roma, Meltemi, 1997, p. 34.

viene perpetuata. Comprendere andersonianamente la nazione come “comunità *immaginata*”³⁵ e costruito culturale al pari di una categoria come quella di religione – «la magia del trasformare il caso in un destino»³⁶ – impone la considerazione delle radici storiche e mentali di quest’invenzione, del suo *cambiamento e consolidamento nel tempo*. Riteniamo che seguire l’eredità e gli usi dell’Antropofagia, per il ruolo e l’influenza che ha avuto, permetta di comprendere la trasformazione di una parte dell’immaginario culturale nazionale brasiliano. Non pensiamo, come precedentemente specificato, che l’Antropofagia sia una teoria del Brasile, tuttavia riteniamo che abbia contribuito a consolidare immagini interpretative che furono semplificate e riutilizzate in modo strumentale, diventando stereotipi della cultura brasiliana: l’immagine euforica del Brasile paese del futuro, il mito della cordialità brasiliana, l’utopia multi-etnica dei tropici, la coesistenza di elementi arcaici e moderni nella ricerca della brasilianità, l’incorporazione idealizzata della cultura indigena e l’ideale/vocazione della cultura cannibale. Guardare all’Antropofagia con questa lente permette di comprendere l’efficacia di queste immagini nel presente e la loro persistenza – esplicita o latente – nelle molteplici rievocazioni oswaldiane.

Il testo recente e interessante di Darlene J. Sadlier, *Brasil imaginado. De 1500 até ao presente*³⁷ è un esempio d’indagine sulla costruzione e persistenza dell’immaginario culturale brasiliano. Considerando l’esistenza discorsiva e mutevole dell’identità nazionale, il suo lavoro esplora esclusivamente le rappresentazioni immaginarie legate all’idea di nazionalità, non occupandosi delle condizioni materiali che le originano, indagate invece da Anderson. Il testo è così un interessante strumento d’indagine rispetto all’effetto ideologico, legato alla costruzione della brasilianità, rintracciabile nelle arti, nella letteratura, nell’architettura, nel cinema e nella televisione. Questo studio conferma la cristallizzazione di alcune immagini mitologiche citate, tuttora “funzionanti”. Per tale ragione non appare anacronistico ripercorrere ancora le trasformazioni di come viene immaginata una nazione e farlo indagando ciò che sembra ancora veicolare contenuti sul piano culturale. Wu Ming 1, nella prefazione del testo di Yves Citton, *Mitocrazia. Storytelling e immaginario di sinistra*³⁸, scrive riguardo all’immaginario:

Parlare di *immaginario* significa anche, nel solco di Cornélius Castoriadis, porre la capacità di immaginazione al centro dei processi dinamici attraverso cui si intuiscono e si trasformano le società umane: queste ultime non possono orientare il proprio sviluppo se non in funzione di ciò

³⁵ Il concetto andersoniano di nazione appare particolarmente calzante rispetto al contesto brasiliano in cui la costruzione astratta della nazione doveva tener conto di un territorio realmente sterminato, attraversato da diversità climatiche, naturali e etniche notevoli. Nel periodo storico da cui partiamo, nella prima metà del Novecento, vi erano abitanti delle coste che ignoravano l’esistenza di comunità indigene nelle zone interne del Brasile.

³⁶ Benedict Anderson, *op. cit.*, p. 29.

³⁷ Darlene J. Sadlier, *Brasil imaginado. De 1500 até ao presente*, São Paulo, edusp, 2016.

³⁸ Yves Citton, *Mitocrazia. Storytelling e immaginario di sinistra*, Roma, Edizioni Alegre, 2013.

che coloro che vi partecipano avranno saputo *immaginare* (visualizzare, prospettare, inventare e sognare) come possibile divenire. L'immaginario del potere non è, dunque, una "teoria" che, a cose fatte, si proponga di offrire la ragione analitica delle immagini che circolano attorno a noi; è piuttosto un insieme di schemi che subiamo nella stessa misura in cui ce ne serviamo, è un insieme di *imagos*, di "forme pregnanti", che configurano le nostre aspettative tanto quanto si offrono alla nostra rfigurazione, sono delle lenti che non possono aiutarci a vedere "la realtà" se non filtrata da ciò che di essa giunge a noi.³⁹

Citton, infatti, da un lato s'interroga sul potere del racconto e dall'altro sulla natura mitica e narrativa del potere. Analizza le pratiche della narrazione come anche il processo di appropriazione che subiscono per conto di ideologie reazionarie. Come riappropriarsene? È la domanda sottintesa. Dell'Antropofagia, nello stesso modo, considereremo la sua costante riapparizione – gli spettri – e l'appropriazione ideologica, ambivalente, del suo potere di narrazione, capace di alimentare o aggredire – questa la vera questione – l'immaginario del potere, qui pensato secondo le parole di Citton: «una serie di schemi che subiamo nella stessa misura in cui ce ne serviamo». Indagare le modalità del "ritorno" dell'Antropofagia e seguire il suo fantasma, in questo senso, potrebbe facilmente tradursi nell'«essere rincorsi da lui»⁴⁰.

L'Antropofagia "ritorna" come ispirazione nella forma teatrale, dalle prime rappresentazioni del Teatro Oficina nel 1968, fino a uno dei più recenti spettacoli, realizzato nel 2011, *Macumba Antropofágica*; ritorna nella poesia e nella letteratura, come per esempio nel 2007 quando il poeta Sergio Vaz organizzò la *Semana de arte moderna da periferia*, pubblicando per l'occasione un celebre détournement del *Manifesto Antropófago*; negli studi antropologici, come quelli di Eduardo Viveiros de Castro che propone un nuovo approccio alla disciplina mescolando Antropofagia e filosofia post-strutturalista, come mostra il testo *Metafísicas Canibais* pubblicato prima in Francia e successivamente in Brasile; nella ricerca psicanalitica come nel noto lavoro di Suely Rolnik, fondatrice del *Núcleo de estudos da subjetividade* di São Paulo; nella musica, dal Tropicalismo fino alle sue eredità più contemporanee, come ad esempio il lavoro della scrittrice e compositrice Beatriz Azevedo che ha recentemente registrato un disco musicando testi di Oswald de Andrade e ispirandosi ai suoi scritti. Dunque, un reale effetto di contagio nel variegato campo culturale brasiliano. Tutti questi "ritorni" e "usi" dell'Antropofagia non testimoniano di per sé la permanenza dei miti interpretativi nazionali a cui questa è legata. Al contrario, quasi tutte le forme d'arte che a essa s'ispirano la intendono come sinonimo di superamento delle barriere identitarie, plasticità

³⁹ Ivi, p. 25.

⁴⁰ Jacques Derrida, *Spettri di Marx*, Cortina Raffaello, 1994, p. 18.

incorporativa, ibridità, mescolanza, assorbimento critico, riutilizzo, vedendo in ciò il suo potenziale critico e insieme creativo. Infatti, in verità

A antropofagia defendida por Oswald de Andrade na década de 1920 consistia num esforço de formulação de uma cultura brasileira original que não se estruturava em torno do conceito de identidade. Ao contrário, buscava utilizar a prática antropofágica primitiva para superar a decadência de uma cultura que havia expulsado de si tudo aquilo que dissesse respeito ao não idêntico.⁴¹

Tuttavia proprio questo concetto apparentemente non identitario appare ambiguo e problematico nell'ambito di una cultura che è riuscita a trasformare l'assenza di identità fissa in un tratto proprio, caratteristico, dunque definitorio. Questa solo una delle *impasse* che spinge all'indagine di come tali "usi" veicolino narrazioni ideologicamente manipolabili.

Per la sua capacità di "eterno ritorno", come scrive João Cezar de Castro Rocha⁴², e per le ambivalenze che i suoi tanti spiriti portano con sé, paragoniamo l'Antropofagia allo spettro di cui parla Jacques Derrida nel testo *Spettri di Marx*. Il fantasma, in questo caso del marxismo, viene definito come ciò che è sempre proiettato al futuro, ciò che potrebbe venire o ri-venire, che elude l'opposizione tra presenza effettiva e assenza e che presenta una materialità. Su quest'ultimo punto Manlio Iofrida precisa che:

[...] quando si parla di fantasma, Derrida vuole richiamare proprio l'ineludibilità dello *spessore* (qualità tipicamente *materiale*): laddove credevamo di esserci completamente impadroniti dell'oggetto, ecco che esso si sdoppia, si divide e si moltiplica in mille direzioni, sfuggendoci all'infinito. Certamente si può anche definire questa come una concezione della radicale inseparabilità del reale e dell'immaginario, della ragione e dell'immaginazione, della veglia e del sonno: ma non nel senso banale che i secondi termini di queste antinomie assorbirebbero i primi, bensì nel senso molto più profondo che queste coppie terminologiche si rinviano reciprocamente ed indecidibilmente, che ognuno dei termini si costituisce in ragione *ed* in contrapposizione all'altro. In questo senso l'elemento immaginativo, "fantasmatico", non è l'irreale di fronte al reale, ma è ciò che mostra la polidimensionalità, l'irriducibilità *ad unum* del mondo. [...] E i fantasmi, come le idee, sono *al limite* tra spiritualità e materialità, oscillano indecidibilmente fra queste sostanze, che per altro solo grazie ad essi possono costituirsi.⁴³

⁴¹ Bruna della Torre De Carvalho Lima, *op. cit.*, p. 306.

⁴² João Cezar de Castro Rocha, "Nenhum Brasil existe": *poesia como história cultural*, in Id. (a cura di), *Nenhum Brasil existe. Pequena Enciclopédia*, Topbooks, 2003, p. 25.

⁴³ Manlio Iofrida, *Per una storia della filosofia da Jacques Derrida a Maurice Merleau Ponty*, Modena, Mucchi Editore, 2007, pp. 21-22.

Dunque inutile tentare di afferrare il fantasma – dire cos’è – poiché esso si moltiplicherà in mille direzioni, in molti spiriti tra i quali occorre individuare quello a cui «converrà restare fedeli»⁴⁴, dissociandolo dagli altri. Quest’operazione di dissociazione – «distinguere tra tutto e quasi tutto»⁴⁵ – è per noi significativa ed esemplare: è la rappresentazione della critica stessa. Si tratta di esaminare «il marchio dell’eredità»⁴⁶ e considerare, come scrive Derrida, che questa «è sempre un *compito* e mai un *dato*»⁴⁷ e che «un’eredità è sempre la riaffermazione di un debito, ma una riaffermazione critica, selettiva e filtrante: è per questo che abbiamo distinto diversi spiriti».⁴⁸ Dunque, il compito della critica non è quello di definire l’Antropofagia ma quello di distinguerne e criticarne i suoi vari spettri, comprendere la direzione in cui andranno e i significati che propagano, condividendo l’idea di Derrida secondo cui la dualità tra finzione e realtà, portata alle estreme conseguenze, diventa la base della comunicazione stessa:

Derrida parla, per la precisione, di “nuova struttura dell’evento e della sua spettralità che esse [l’informazione e la comunicazione] *producono* (che inventano e portano allo scoperto, inaugurano e rivelano, fanno avvenire e mettono in luce a un tempo, *laddove erano già senza esserci*: si tratta qui del concetto di *produzione* nel suo rapporto al fantasma).⁴⁹

Tale “ritorno del fantasma” è dunque produttivo e materiale nei termini in cui rappresenta un’eredità manipolabile – un compito – e creatrice di nuovi significati presenti. Analizzare e manipolare questi spettri sarà il compito che ci proponiamo di portare avanti.

Nel primo capitolo ripercorreremo il dialogo, implicito ed esplicito, tra i testi di Oswald e alcuni dei principali testi di interpretazione del Brasile degli anni ’30, seguendo la ricostruzione di alcuni miti interpretativi fondanti dell’immaginario culturale brasiliano. L’obiettivo sarà quello di indagare in che modo nei testi oswaldiani si trovino – o non si trovino ma si costruiscano attraverso posteriori letture – legami con quelle immagini interpretative che hanno generato miti e stereotipi sul Brasile. Il secondo capitolo comincerà a indagare le riproposizioni – gli spettri – dell’Antropofagia. Partendo dalla riscoperta di Oswald avvenuta negli anni ’50 e dalle revisioni critiche che hanno riguardato i suoi testi, in particolare nei difficili anni ’60, ’70 e ’80 della dittatura, indagheremo le successive appropriazioni artistiche influenzate dal fermento di questi complessi anni di sperimentazione culturale e da un certo tipo di ricezione del messaggio antropofagico. L’ultimo capitolo sarà invece un bilancio di tale eredità, artistica e intellettuale, nella

⁴⁴ Jacques Derrida, *op. cit.*, p. 115.

⁴⁵ *Ibidem*

⁴⁶ Ivi, p. 22.

⁴⁷ Ivi, p. 73.

⁴⁸ Ivi, p. 118.

⁴⁹ Manlio Iofrida, *op. cit.*, p. 26.

più stretta contemporaneità, in scenari storico-politici mutati e con l'intento di interrogarci sui paradossi e sulle *impasse* attuali del pensiero brasiliano che ancora dialoga con l'Antropofagia. Ci confronteremo con gli effetti delle riproposizioni del concetto in alcune aree disciplinari e, più in generale, nel pensiero contemporaneo per comprendere cosa l'Antropofagia sia divenuta e per tentare l'operazione di "dissociazione" dei suoi spettri, ovvero comprendere quali pericoli e quali trappole portino con sé alcune letture e appropriazioni dell'Antropofagia che ritengono, invece, di proporre un superamento dei tanti miti interpretativi brasiliani risalenti alla difficile elaborazione della propria storia coloniale e al complesso rapporto con l'eredità che questa ha lasciato.

1. Antropofagia e miti interpretativi

Un articolo dedicato a Oswald de Andrade, apparso sul giornale *O Globo* nel febbraio 2012, si apre sostenendo che:

Oswald, o desassossegado, é, hoje mais do que nunca, uma espécie de coringa que serve para todas as teses e a todos os mestres. Você tem uma tese sobre isso ou aquilo: apegue-se a Oswald, use-o — como ele soube usar tão bem o mundo — e ela certamente funcionará. E a verdade é que, possivelmente, ele não acharia isso tão ruim.⁵⁰

La metafora dell'Antropofagia è qui usata con pressapochismo e in modo alquanto generico, tanto da fare di Oswald de Andrade il rappresentante di una generica arte di appropriazione di contenuti e libera alterazione di significati sempre validi, per quanto contraddittori, colui che «serve para todas as teses». Evidentemente l'arte antropofaga è qui distorta e semplificata in modo fuorviante. Discutendo altre questioni, nell'articolo apparso il 25 gennaio 2017, *O ódio à Marisa Leticia: É o Brasil antropofágico que pede passagem*, anche il giornalista Leonardo Sakamoto abusa confusamente e impropriamente della metafora antropofaga:

[...]As pessoas acham que a democracia é algo forte. Na verdade, é tão frágil quanto uma folha de papel em branco. A democracia brasileira sobrevive sem PSDB e PT. Mas não sobrevive se abandonarmos as instituições e resolvermos nos canibalizar.

Por enquanto, porém, vamos transformando uma interpretação literal do Manifesto Antropofágico, de Oswald de Andrade, em profecia cumprida.

“Só a Antropofagia nos une. Socialmente. Economicamente. Filosoficamente.”

O último a devorar o outro, por favor, apague a luz.⁵¹

Molte le polemiche suscitate e le critiche ricevute, tra cui quella della scrittrice e compositrice Beatriz Azevedo che risponde con l'articolo *Sakamoto, você não saka nada sobre antropofagia*⁵², ricordando simili e precedenti distorsioni circa l'uso della metafora e parlando di “deformazione politica” oltre che epistemologica. Il giornalista risponde al suo articolo, rettificando: «Em tempo: peço desculpas pela ofensa modernista de usar o sentido literal – que é oposto à proposta original. Mas caiu como uma luva. Creio que Oswald não se importaria». Oltre ad ammettere l'errore

⁵⁰ Accessibile al link: <http://oglobo.globo.com/cultura/quem-foi-oswald-de-andrade-3874602> (ultimo accesso: 12/04/2017).

⁵¹ Accessibile al link: <https://blogdosakamoto.blogosfera.uol.com.br/2017/01/25/o-odio-a-marisa-leticia-e-o-brasil-antropofagico-que-pede-passage/> (ultimo accesso: 12/04/2017).

⁵² Accessibile al link: <http://revistacult.uol.com.br/home/2017/02/sakamoto-voce-nao-saka-nada-sobre-antropofagia-por-beatriz-azevedo/> (ultimo accesso: 12/04/2017).

commesso, Sakamoto fa seguire un breve testo commissionato al giornalista e scrittore Rodrigo Savazoni al quale, in seguito alle polemiche, ha chiesto di chiarire i rischi di un uso letterale della metafora cannibale e di illustrarne il reale significato. Tuttavia, analizzando ciò che scrive Savazoni, si hanno ben poche rassicurazioni ma, al contrario, conferme di quante semplificazioni dell'Antropofagia ne impediscano una reale comprensione:

Obviamente que podemos falar em antropofagia e canibalismo da perspectiva literal, ou seja, do ato de um humano comer alguém de sua própria espécie. Mastigá-lo. Degluti-lo, quiçá destruí-lo. Mas ao se referir ao conceito proposto por Oswald de Andrade e seus parceiros, é preciso ter o cuidado de demonstrar que essa forma antropofágica não olha para o outro como inimigo, mas como possível colaborador de um banquete onde o que interessa é a produção conjunta de novas ideias e sentimentos sobre o que queremos ser.⁵³

Il potenziale critico e conflittuale dell'Antropofagia, definita già dal *Manifesto* «Absorção do inimigo sacro»⁵⁴, viene totalmente disconosciuto, associandola a una forma di assorbimento pacifico che ne distorce completamente il significato. Come si vede, queste letture semplificate hanno preso il sopravvento nella diffusione del senso, nell'uso e abuso – dunque nel successo – della metafora in molti ambiti della vita culturale brasiliana.

Tiago Leite Costa, nell'articolo *Aspectos do conceito de Utopia na filosofia Antropofágica* riassume in tal modo la ricezione che l'Antropofagia ha subito nel corso del tempo:

Da divulgação do Manifesto antropófago até hoje, a Antropofagia tem sido exaustivamente usada como metáfora para a compreensão da cultura brasileira e da ação de seus artistas e intelectuais. Como consequência, se por um lado o termo se estabeleceu como paradigma fecundo e heterogêneo para os mais variados modos de criação e de pensamento crítico, por outro, cristalizou-se como uma forma de defesa condescendente de certos impasses políticos e estéticos brasileiros.⁵⁵

Proprio in virtù dell'*eccesso di significazione* che porta con sé, l'Antropofagia è un paradigma

⁵³ Si veda la nota 2.

⁵⁴ Oswald de Andrade, *Manifesto Antropófago*, in Id., *A Utopia Antropofágica*, São Paulo, Globo, 2011, p. 73.

⁵⁵ Tiago Leite Costa, *Aspectos do conceito de Utopia na filosofia antropofágica*, «Revista Periferia», v. III, n. 1, 2011, accessibile al link: <http://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/periferia/article/view/3413> (ultimo accesso: 02/02/2017).

fecondo per i più svariati usi: da categoria culturale applicabile al Brasile a possibile modello di costruzione e comprensione dell'umano. Così, secondo Ettore-Finazzi Agrò

a antropofagia (na sua peculiar forma americana conhecida como “canibalismo”) constitui um daqueles emaranhados simbólicos que, em razão de seu excesso de significação e, também de sua opacidade e essencialidade, sustentam não tanto uma qualquer eventual categorização cultural, mas, principalmente, uma possível fenomenologia existencial, uma hipotética apreensão do humano.⁵⁶

Se tale “emaranhado simbólico” da un lato rappresenta un’innegabile potenza dall’altro facilita, come si vede, l’abuso di usi e appropriazioni distorte e semplificate che hanno prodotto e cristallizzato svariati miti interpretativi. L’obiettivo di questo capitolo è quello di comprendere se e quali ambiguità, presenti nei testi oswaldiani, hanno permesso tante e ripetute distorsioni, per analizzarle e valutare da vicino i punti critici del pensiero di Oswald de Andrade.

Prima di procedere all’analisi riteniamo opportuno aprire una parentesi. Il lettore potrebbe essersi chiesto quanto sia coerente proporsi di indagare le elaborazioni interpretative ed evoluzioni intellettuali di una categoria culturale facendo riferimento – come nell’apertura di questo capitolo – ad articoli divulgativi e giornalistici contemporanei che si servono in termini meramente evocativi della metafora culturale. Affermando di occuparci di formazione e consolidamento di “miti interpretativi” potrebbe essere un dubbio pertinente che tuttavia scioglieremo fin da subito con alcune importanti precisazioni riguardanti il contesto brasiliano. Sono molte le riflessioni circa il rapporto d’influenza tra elaborazione intellettuale, comunicazione e cultura di massa in Brasile. Mário Hélio Gomes de Lima, nell’articolo *Cordialidade Canibal*⁵⁷, sostiene che «As generalizações intelectuais costumam ser difundidas pelo sistema escolar e os meios de comunicação de massa e terminam por aparecer entre os “logotipos” de um país (inclusive para exportação), especialmente depois que o turismo passou a ser uma obsessão da maioria das nações. [...] Numa análise em profundidade talvez se constatasse como os símbolos oficiais não estão muito distantes das generalizações intelectuais»⁵⁸. Il sociologo Jessé Souza tratta di questo rapporto nel suo recente testo *A tolice da inteligência brasileira. Ou como o país se deixa manipular pela elite*⁵⁹, sostenendo anch’esso che «As ideias dominantes que circulam na imprensa, nas salas de aula, nas discussões

⁵⁶ Ettore Finazzi-Agrò, *A identidade devorada. Considerações sobre a antropofagia*, in João Cezar de Castro Rocha, *Nenhum Brasil Existe. Pequena Enciclopédia*, Rio de Janeiro, Topbooks, 2003. pp. 615-627.

⁵⁷ Mário Hélio Gomes de Lima, *Cordialidade Canibal*, «Letras», Universidade Federal de Santa Maria, n. 32, Giugno 2006, pp. 113-124, accessibile al link: <https://periodicos.ufsm.br/letras/article/view/11913> (ultimo accesso: 05/03/2017)

⁵⁸ Ivi, p. 119.

⁵⁹ Jessé Souza, *A tolice da inteligência brasileira. Ou como o país se deixa manipular pela elite*, São Paulo, LeYa, 2015.

parlamentares, nas conversas de botequim – em todo lugar – são sempre formas mais simplificadas de ideais produzidas por grandes pensadores»⁶⁰, specificando come le principali “generalizzazioni intellettuali” in Brasile siano esse stesse influenzate dal senso comune e come subiscano poi un processo d’istituzionalizzazione tramite il quale acquisiscono forza pratica perché legate a interessi economici e politici. Dunque, vi sarebbe in realtà un rapporto d’influenza reciproca tra tali “generalizzazioni intellettuali” e idee semplificate e generiche che circolano nella società, nella stampa, nella scuola, basate sul senso comune. Queste affermazioni, apparentemente banali o evidenti, meritano invece un’attenta considerazione e contestualizzazione. José Miguel Wisnik, nell’articolo *Machado Maxixe: o caso Pestana*⁶¹, analizza il racconto *Um homem célebre* di Machado de Assis considerandolo come il nucleo di un insieme di testi in cui la musica ha un ruolo di primo piano e permette sia di tracciare un’interpretazione della storia sia di riflettere sul rapporto tra erudito e popolare nella cultura brasiliana. Confrontando il racconto machadiano *O Machete*, in cui vi era una chiara frattura tra valore e forma della musica erudita e di quella popolare, con il racconto *Um homem celebre*, scritto dieci anni più tardi, Wisnik mostra come il Machado di questa seconda fase sintetizzi nella sua stessa prosa le trasformazioni della cultura brasiliana, transitando con disinvoltura tra erudito e popolare, colloquiale e formale, locale e universale. Wisnik considera Machado de Assis «quem primeiro percebeu – e muito precocemente, no apagar das luzes do Império – a dimensão abarcante que assumiria a música popular no Brasil como instância a figurar e a exprimir, como nenhuma, a vida brasileira como um todo»⁶². L’osservazione del ruolo e dello sviluppo di quella che viene chiamata “música popular brasileira” (MPB) – oggi un’ampia categoria, non a caso, di difficile definizione e non comparabile con il significato e l’uso dell’aggettivo “popolare”, riferito alla musica, ad esempio nel contesto italiano – parte da una riflessione che certamente riguarda società e cultura brasiliane, caratterizzate da una permeabilità di registri e pratiche culturali, come sostiene Lorenzo Mammi riguardo la formazione della musica brasiliana:

Numa sociedade pouco diferenciada como a nossa, nunca houve uma separação muito nítida entre práticas musicais “altas” e “baixas”. No século XIX, o lundu era cantado nos teatros, a polca e a valsa se dançavam na rua (e daí surgiu o maxixe e a brasileiríssima valsinha). Coros de escravos eram recrutados para cantar óperas, e um músico de banda podia, num dia, acompanhar a procissão do Divino e, no dia seguinte, participar da encenação de um drama de Verdi.⁶³

⁶⁰ Ivi, p. 17.

⁶¹ José Miguel Wisnik, *Machado Maxixe: o caso Pestana*, «Teresa Revista de Literatura Brasileira», n. 4/5 Universidade de São Paulo, 2003, pp. 13-79.

⁶² J. M. Wisnik, *op. cit.*, p. 60.

⁶³ Lorenzo Mammi, *Prefácio*, in *Cancioneiro Tom Jobim*, Rio de Janeiro, Jobim Music/Casa da Palavra, 2000, p. 16.

Affermazioni ribadite dal testo ironico di una canzone di João Gilberto, citato da Wisnik, *Pra que discutir com madame?*, in cui per difendere la legittimità del samba si afferma che «no carnaval que vem também concorro / meu bloco de morro vai cantar ópera / e na avenida entre mil apertos / vocês vão ver gente / cantando concerto». Tale discussa influenza e mescolanza tra erudito e popolare ha permesso al Tropicalismo, ad esempio, di transitare tra avanguardia e cultura di massa, poesia e consumo, letteratura e riferimenti pop, trasformando proprio questo “transito” in un prodotto altro, una creazione originale e caratteristica del *made in Brazil*. Un discorso certamente problematico e articolato, sul quale torneremo, ma in gran parte estendibile anche alla cultura brasiliana nel suo complesso. Come afferma Roberto Vecchi, «non stupisce per esempio che la *estória* più nota di João Guimarães Rosa, *A terceira margem do rio* (La terza sponda del fiume, apologo di un’identità cartesiana impossibile) possa essere messa in musica da Milton Nascimento e in parole da Caetano Veloso, o che dall’universo degradato delle periferie provenga la spinta al rinnovamento del cinema e della letteratura nazionali»⁶⁴. Dunque, è in quest’orizzonte di sincretismi e multiple influenze – articolate ma innegabili – tra ambito giornalistico, musicale, teatrale oltre che teorico e intellettuale, che rintracciamo il processo di consolidamento di alcune narrazioni/interpretazioni mitologiche che si sono costruite nell’evoluzione di un *conceito* – quello di Antropofagia – già caratterizzato da un “eccesso di significazione”. Con questa premessa ci collochiamo nell’orizzonte di ricerca che ha caratterizzato la storia dei concetti riconducibile alla lezione della *Begriffsgeschichte*, segnando una differenza con altri approcci da un lato rispetto alla scelta di indagare non solo scritti teorici di politica, economia, sociologia ma anche giornali, riviste, lettere, atti, testi di propaganda ecc., dall’altro rispetto all’importanza fondamentale attribuita alle implicazioni che legano mutamenti sociali e materiali con mutamenti teorici e concettuali.⁶⁵ Non si tratta, dunque, di fare una storia della parola o della definizione del termine “Antropofagia” ma di considerarla come concetto – i concetti non coincidono con le parole e «la permanenza di una parola non è affatto garanzia sufficiente della permanenza di un concetto»⁶⁶ – da *interpretare* nei suoi mutamenti, senza separarlo dalle (molteplici e varie) fonti d’interpretazione. Giuseppe Duso⁶⁷, citando la definizione koselleckiana di concetto e del suo rapporto con la parola – «una parola diviene concetto quando tutta la ricchezza di un contesto politico-sociale di significati ed esperienze, in cui e per cui si usa un particolare termine, entra, nel suo insieme, in quella stessa e

⁶⁴ Roberto Vecchi, *Il paese delle mille maschere*, «Limes - rivista italiana di geopolitica», quaderno speciale: Brasile, la stella del sud, giugno 2007.

⁶⁵ Paolo D’Angelo, *Storia dei concetti*, in Roberta Coglitore e Federica Mazzara (a cura di), Michele Cometa, *Dizionario di Studi Culturali*, Roma, Meltemi, 2004, p. 60.

⁶⁶ *Ibidem*

⁶⁷ Giuseppe Duso, *La logica del potere: storia concettuale come filosofia politica*, Bari, Laterza, 1999.

unica parola»⁶⁸ – sintetizza affermando che i concetti hanno a che fare con la realtà storica e dei rapporti umani, dunque con la storia sociale che è in un rapporto di complementarità rispetto alla storia concettuale: i concetti sono indicatori dei mutamenti e delle trasformazioni sociali, emergono da un contesto storico ma sono anche necessari alla sua comprensione. Dunque è parte della nostra analisi la considerazione del *come*, dalla nascita di questo concetto che riconduciamo al lavoro intellettuale di Oswald de Andrade negli anni '20, si sia arrivati alla sua variabilità di pertinenza con la realtà storica e alla trasformazione d'impiego e di significato nella contemporaneità, anche oltre i sistemi di interpretazione prodotti da intellettuali.

Avvieremo ora l'analisi focalizzandola proprio sul rapporto tra i testi di Oswald de Andrade e alcune associazioni di significato generatisi nel tempo. Abbiamo individuato alcuni aspetti ricorrenti nei discorsi e nelle interpretazioni circa l'Antropofagia, poiché legati a retoriche nazionaliste e mitologiche come anche a stereotipi della società brasiliana (il mito del futuro, quello della cordialità brasiliana, il mito “delle tre razze” e della democrazia razziale, la narrazione di successo dei “due Brasili”); tenteremo di considerarli e analizzarli singolarmente per comprendere come e in che modo siano presenti nell'elaborazione originaria del concetto o come siano stati prodotti. Riteniamo che la comprensione di tali alterazioni permetta di intervenire sulle ricadute notevoli che queste hanno in termini di rinforzamento di stereotipi e visioni interpretative complici di una narrazione che, nel tempo, ha legittimato retoriche identitarie responsabili del disconoscimento e dell'occultamento di numerosi tipi di violenze, simboliche e materiali.

1.1 Utopia antropofagica e mito del futuro

*Eu tenho pêra, uva e maçã
Eu tenho Guanabara
E modelos revell
O Brasil é o país do futuro
Renato Russo, 1965 (Duas Tribus)*

Nel 2011 venne pubblicata una raccolta di testi oswaldiani legati all'Antropofagia intitolata *A Utopia Antropofagica*⁶⁹ con il chiaro intento di valorizzare i testi meno conosciuti degli anni '40 e '50 in cui la caratterizzazione utopica dell'Antropofagia è predominante. Al contrario della maggior

⁶⁸ Ivi, pp. 8-9.

⁶⁹ Oswald de Andrade, *A Utopia Antropofagica*, São Paulo, Globo, 2011.

parte della letteratura incentrata sul *Manifesto* del 1928, la prefazione al testo di Benedito Nunes⁷⁰ afferma la centralità di questi anni per l'elaborazione complessa della teoria dell'Antropofagia, come scrive anche Tiago Leite: «A “filosofia da devoração” ganha corpo de 1945 a 1954, ou seja, na última década de produção intelectual do autor. Durante esse período, Oswald redigiu uma série de ensaios, artigos e teses, em que elabora a “visão de mundo antropofágica” [...]»⁷¹. La visione dell'Antropofagia come modello utopico orientato al futuro è esplicitata più volte dal suo stesso autore:

A Antropofagia foi na primeira década do modernismo, o ápice ideológico, o primeiro contato com nossa realidade política porque dividiu e orientou no sentido do futuro.⁷²

La caratterizzazione utopica che l'Antropofagia assume in particolare negli ultimi scritti riteniamo venga costruita anche a partire dall'idea secondo cui il Brasile avrebbe il privilegio di aver *ereditato* – dunque di essere un *residuo* – un modo di vita, quello del primitivo antropofago, capace di aprire nuove possibilità di costruzione di una differente società futura, non patriarcale, non divisa in classi e non subordinata a un potere statale.

A alteridade é no Brasil um dos sinais *remanescentes* [corsivo nostro] da cultura matriarcal.⁷³

Com toda a coação e a libidinagem da gente branca, não foi no entanto destruído o que melhor restava no natural das Américas. A sua cultura *resistiu* [corsivo nostro] no fundo das florestas, como na recusa a toda força escravizante.⁷⁴

Proveremo a mostrare come il fraintendimento di quest'utopia e di questo “privilegio brasiliano”, fondato sull'idea di *resto/resistenza* di una cultura antropofaga, creino ambiguità che confondono la teoria dell'Antropofagia con visioni nazionaliste, identitarie e mitologiche del Paese, quelle rispondenti al mito del Brasile, Paese del futuro. Tra i tanti stereotipi “a uso interno” vi è infatti quello del Brasile Paese dell'anticipazione del futuro, del tempo messianico di attesa verso una realizzazione che sempre *sta per compiersi*, verso un destino scritto, un'età dell'oro alle porte. Mito inaugurato dal testo dell'austriaco Stefan Zweig, *Brasil pais do futuro* (1941), riparatosi in Brasile

⁷⁰ Benedito Nunes, *Antropofagia ao alcance de todos*, in Oswald de Andrade, *A Utopia Antropofágica*, São Paulo, Globo, 2011, pp. 7-56.

⁷¹ Tiago Leite Costa, *op. cit.* p. 7.

⁷² Oswald de Andrade, *Ponta de Lança*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1971, p. 96.

⁷³ Oswald de Andrade, *Um aspecto antropofágico da cultura brasileira – O Homem Cordial*, in Id., *A Utopia Antropofágica*, São Paulo, Globo, 2011, p. 216.

⁷⁴ Oswald de Andrade, *Estética e Política*, São Paulo, Editora Globo, 2011, p. 284.

per fuggire dalle persecuzioni naziste. Con questa radicata narrazione si confronta anche l'Antropofagia con la sua peculiare caratterizzazione del futuro.

Il richiamo costante, già nel *Manifesto*, a un'età dell'oro ha certamente una precisa collocazione geografica:

A idade de ouro anunciada pela América.⁷⁵

La nascita dell'idea stessa di Utopia, tema di cui tratta nel saggio *A marcha das Utopias*, è ricondotta allo sviluppo storico dell'Occidente e collocata nel XVI secolo, epoca della "scoperta" del Nuovo Mondo e dell'"uomo naturale". Tale posizione può essere rintracciata in altri autori, ma in Oswald diviene avvio di un percorso di rivisitazione e ridimensionamento della storia d'Occidente:

A geografia das Utopias situa-se na América.⁷⁶

As Utopias são, portanto, um consequência da descoberta do Novo Mundo e sobretudo da descoberta do novo homem, do homem diferente encontrado nas terras da América.⁷⁷

Tenho a impressão que o encontro da humanidade nua da Descoberta muito influenciou sobre o movimento geral de ideias daquele instante histórico. Saber que do outro lado da terra se tinha visto um homem sem pecado nem redenção, sem teologia nem inferno, produziria não só os sonhos utópicos cujo desenvolvimento estamos estudando, mas um abalo geral na consciência e na cultura da Europa.⁷⁸

Il modo in cui colloca il Brasile in questa ricognizione storico-concettuale potrebbe però indurre a pensare che il fine ultimo sia quello di legittimare la particolare predestinazione brasiliana verso una superiore realizzazione futura, con enfasi nel rivendicare l'importanza negata del Paese:

A não ser A Republica de Platão, que é um estado inventado, todas as Utopias que vinte séculos depois apontam no horizonte do mundo moderno e profundamente o impressionam, são geradas da descoberta da América. O Brasil não fez má figura nas conquistas sociais do Renascimento.⁷⁹

Sono certamente presenti rivendicazioni d'importanza come anche elogi degli aspetti positivi attribuibili alle specificità del Paese e riferimenti a credenze e visioni popolari, tuttavia sono usati

⁷⁵ Oswald de Andrade, *Manifesto Antropófago*, in Id., *A Utopia Antropofágica*, São Paulo, Globo, 2011, p. 68.

⁷⁶ Oswald de Andrade, *A marcha das utopias*, in Id., *A Utopia Antropofágica*, São Paulo, Editora Globo, 2011, p. 225.

⁷⁷ Ivi, p. 224.

⁷⁸ Ivi, p. 245.

⁷⁹ Ivi, p. 226.

talvolta ironicamente e/o senza intento celebrativo e nazionalista, piuttosto orientati verso una presa di coscienza delle caratteristiche culturali potenzialmente indirizzabili verso la “rivoluzione caraiba”. L’ambiguità creatasi su tali riferimenti oswaldiani è in parte riconducibile all’ossessività con cui il tema dell’identità nazionale veniva trattato in Brasile, in particolare fino alla prima metà del XIX secolo.

Molti luoghi comuni nazionalisti possono facilmente essere sintetizzati in celebri espressioni popolari, come ad esempio la ricorrente “Deus è Brasileiro” che anche Oswald de Andrade usa ironicamente riferendosi all’antica vittoria contro gli Olandesi – «Deus é brasileiro desde essa época»⁸⁰ –. Analizzando queste espressioni tanto diffuse, possiamo ricostruire facilmente il percorso di profondo radicamento di alcune convinzioni nazionaliste. L’espressione citata è riconducibile alla credenza in una predilezione che Dio avrebbe nei confronti di un Paese di tale bellezza, grandezza, vastità, che può inoltre vantare un popolo pacifico, lavoratore, d’indole gioiosa e dalle molteplici virtù. Questa convinzione è rintracciabile in molte altre credenze mitologiche, come quella di un futuro di splendore garantito – del quale ci si può non preoccupare troppo – proprio per il fatto di considerarsi un popolo «abençoado por deus e bonito por natureza»⁸¹. Nel testo *Brasil: Uma Biografia*, Lilia Moritz Schwarcz e Heloisa Murgel Starling spiegano con quest’esempio tali credenze e attitudini diffuse:

No futebol, espécie de metáfora maior da nacionalidade brasileira, aguardamos sempre que “algo aconteça” e resolva a partida. A vontade é de torcer para que algum elemento mágico e imprevisto caia dos céus.⁸²

[...] Talvez por isso preferimos nos aferrar, igualmente, à ideia de que a plasticidade e a espontaneidade fariam parte das nossas práticas e formariam um éthos nacional. A concordar com esse bordão, seríamos o país do imprevisto que dá certo, e também por aí se explicaria o provérbio (que mal esconde a certeza) “Deus é brasileiro”.⁸³

Su questi temi si sofferma anche il filosofo Paulo Arantes, in una conferenza⁸⁴ tenuta insieme a Gregory Clayes e dedicata all’analisi del concetto di Utopia in Brasile. Arantes sostiene che la visione edenica del Paese, diffusa fin dai tempi della colonizzazione, persiste radicata nella società brasiliana. Proponendo un excursus storico e basandosi sull’analisi proposta da Antonio Candido in

⁸⁰ Ivi, p. 269.

⁸¹ Testo della canzone *País Tropical* di Jorge Ben Jor.

⁸² Lilia M. Schwarcz e Heloisa M. Starling, *Brasil: uma biografia*, São Paulo, Companhia das Letras, 2015, Versione E-book.

⁸³ *Ibidem*

⁸⁴ Audio della conferenza accessibile al link: <https://www.youtube.com/watch?v=GzKGGK2XuQ7s> (ultimo accesso: 10/15/2017)

*Literatura e Subdesenvolvimento*⁸⁵, afferma che dalla metà degli anni '30 si diffuse una “consciência amena do atraso” ma che essa ha continuato a essere compensata dalla rassicurante evidenza di un’esuberanza di ricchezze naturali che garantivano un incontro marcato con il futuro, convinzione divenuta parte integrante dell’autocomprensione del Paese. In *Brasil, País do futuro*, Stefan Zweig dedica innumerevoli pagine al tema dell’opulenza di ricchezze, della «disposição harmônica da natureza» e «ausência completa de qualquer ódio»⁸⁶ per mostrare le possibilità che le singolari condizioni presenti in Brasile offrivano verso la realizzazione di un modello economico-sociale vincente per il futuro. In questo senso, sostiene Arantes, il merito di Zweig fu quello di intuire che l’America spagnola e portoghese era una specie di “ingegneria sociale”. Dopo la metà degli anni '30, sempre seguendo Candido, subentrò una “consciência catastrófica do subdesenvolvimento” che però, afferma Arantes, riuscì incredibilmente a convivere con l’antica visione edenica convertita nell’idea di una trasfigurazione futura del Brasile nel posto utopico che era alle origini della sua storia. Arantes cita come esempio di tale visione la scena finale del film di Glauber *Deus e o Diabo na terra do sol* in cui il sertão si trasforma nell’immagine ancestrale del mare della scoperta e dell’eden brasiliano (scena accompagnata dalla canzone di Sergio Ricardo *O sertão vai virar mar, o mar vai virar sertão*). Tale analisi lascia intendere che persino all’apice della “crisi di sottosviluppo” queste immagini mitologiche rimasero salde, impregnarono la cultura popolare e, soprattutto, contribuirono alla costruzione di un modello utopico, con base nell’immaginario edenico del passato e nei luoghi comuni ufanisti che trovarono la loro miglior sistematizzazione nel testo di Afonso Censo *Porque me ufano do meu País* (1908) che Oswald de Andrade conosceva bene e che cita esplicitamente in *A Marcha das Utopias*:

Um dos males da nacionalidade que com tanto esforço construímos é o nosso ufanismo. Palavra tirada de um livro cretinizante, intitulado *Por que me ufano do meu país*, e onde tudo que o Brasil fez aparece cor-de-roda e azul. Maior seria a nossa grandeza se distinguíssemos as virtudes dos defeitos que se entrelaçaram em nosso destino de nação.⁸⁷

L’ufanismo non è che l’apice di un processo di costruzione simbolica e caratterizzazione metaforica edenico-cannibalesca del Brasile, avviato con le narrazioni coloniali prima – partendo dalla costruzione mitica del Nuovo Mondo nella *Lettera* di Pero Vaz de Caminha – e consolidato dalla cultura nazionale poi – l’Estado Novo di Gétulio Vargas avrà un ruolo decisivo –, ancora imbevuta

⁸⁵ Antonio Candido, *Literatura e subdesenvolvimento*, in Id., *A educação pela noite & outros ensaios*, São Paulo, Ática, 1989, pp. 140-162.

⁸⁶ Stefan Zweig, *Brasil, país do futuro*, Porto, Livraria Civilização – Editora, 1959, p. 20.

⁸⁷ Oswald de Andrade, *A marcha das utopias*, in Id., *A Utopia Antropofágica*, São Paulo, Editora Globo, 2011, p. 261.

di immaginari coloniali. La storia del concetto di Antropofagia, in questo senso, attraversa e restituisce questo processo.

Il pioniere della critica e decostruzione di tale ufanismo, inteso come mascheramento della realtà, è lo scrittore “premodernista” Lima Barreto che con il suo *Triste fim De Policarmo Quaresma* (1911) abbatte, smaschera e ridicolizza i miti di grandezza brasiliana mostrandone il volto amaro e tragico. Oswald de Andrade potrebbe considerarsi un continuatore, insieme a molti altri, di quest’inversione di valori e immagini distorte, anche se, per i molti motivi che stiamo analizzando, sembra ricadere – o essere trascinato – nelle trappole delle stesse immagini mitologiche consolidate. Tuttavia, la sua frase sopraccitata in riferimento al testo ufanista non lascia dubbi circa l’orientamento del suo sguardo rispetto al proprio Paese e permette anche di sfatare un’ulteriore distorsione del suo pensiero secondo cui l’intento dei suoi scritti sarebbe quello di trasformare i difetti nazionali in virtù e privilegi potenziali. Un articolo⁸⁸, pubblicato nel 2013 sulla rivista TRANZ, è un esempio di tale discutibile punto di vista. L’autore, Marcelo Henrique Marques de Souza, introduce il celebre tema del “complexo de vira-lata”, individuato e così nominato da Nelson Rodrigues negli anni ’50, associandolo alla plasticità incorporativa antropofagica – «este complexo é a tendência antropofágica, anotada por Oswald de Andrade: uma mistura entre a autodepreciação e a ironia canibal»⁸⁹ –, in un’operazione volta a caratterizzare positivamente il senso di inferiorità associato all’istinto mimetico, stigma di paese colonizzato. Facendo coincidere il complesso brasiliano individuato da Rodrigues con la visione antropofagica di Oswald – e presentando quest’ultima come un marchio esclusivamente brasiliano – sostiene che «pode estar no vira-lata brasileiro a pista para entender o tipo de época em que o século XXI está entrando»⁹⁰ (visione in parte riproposta dalle recenti teorie circa la brasilianizzazione del contemporaneo)⁹¹. Dopo aver fornito un esempio per spiegare il significato del suddetto complesso, l’autore inserisce un generico riferimento oswaldiano alla flessibilità delle barriere identitarie che sembra far coincidere con la descrizione dell’atteggiamento “vira-lata” qui rivisitato positivamente:

Aconteceu na Olimpíada do ano de 2012, em Londres. As meninas do vôlei brasileiro venceram a competição e conquistaram a medalha de ouro. Na cerimônia de entrega das medalhas, deu-se, então, uma cena das mais curiosas, tipicamente de Quarto Império. As japonesas ficaram com o bronze e as estadunidenses com a prata. E então, no momento em que o locutor do evento anunciou a entrega das medalhas das japonesas, as brasileiras puxaram um coro de “Nipon!

⁸⁸ M. Henrique Marques de Souza, *O complexo de vira-lata e o vira-lata complexo*, «TRANZ», n. 8, 2013, accessibile al link: www.tranz.org.br (ultimo accesso: 20/07/2017)

⁸⁹ Ivi, p. 30.

⁹⁰ *Ibidem*

⁹¹ Torneremo su tale tema nel capitolo 3.

Nipon!, Nipon!”, exaltando as atletas daquele país; e, logo a seguir, fizeram o mesmo com as meninas dos EUA: “USA!, USA!, USA!” (em inglês). As jogadoras das outras seleções pareciam não entender direito aquilo e algumas delas demonstraram, inclusive, um nítido constrangimento, já que o protocolo estava sendo quebrado pelas brasileiras. As brasileiras só fizeram isso porque, como bem mostra Oswald, no imaginário de cá as fronteiras fixas e delimitadas pelos mapas fazem muito menos sucesso do que por lá. A sintomática brasileira parece bem mais aberta do que essas convenções podem dar conta. Contém, na verdade, uma ausência de vínculo retesado, vínculo esse que acaba por vigorar muito mais no campo da ironia do que no do orgulho. Ser brasileiro, ao que parece, é ‘não-ser país’. É atuar por sínteses que superam essas marcações, em prol de uma terceira coisa que é para além do que a ideia de “país” pode conter. Há algo de “vagabundo” em nossa sintomática, na rede de formações que atua no imaginário de cada pessoa daqui.⁹²

Molti distinguo andrebbero fatti dinanzi a queste affrettate conclusioni. Se quella di Rodrigues è un’analisi e critica del senso d’inferiorità ereditato dalla colonizzazione e della subordinazione vissuta, quella di Oswald è una visione basata su una capacità incorporativa di derivazione ancestrale, che si distingue e si contrappone proprio a quell’istinto mimetico inferiorizzante. La critica del mimetismo e dell’assoggettamento – «Contra todos os importadores de consciência enlatada»⁹³; «O Brasil imigrante começou por trás. Cópia. Arte amanhecida da Europa requentada ao sol das costas»⁹⁴ – e la rivendicazione di un portato culturale ancestrale – «Já tínhamos o comunismo. Já tínhamos a língua surrealista. A idade de ouro»⁹⁵ – sono esplicite già nel *Manifesto*. Con questi presupposti, anticoloniali e rivendicativi, è presentata la proposta di digestione creativa dell’Altro che non è una semplice trasfigurazione, in termini positivi, dell’antico complesso d’inferiorità. Il “complexo de vira-lata” può, invece, essere associato coerentemente alla diagnosi di “bovarismo”, definita da Lima Barreto in *Diário íntimo* come «o poder partilhado no homem de se conceber outro que não é»⁹⁶ e spiegata così da Lilia Moritz Schwarcz e Heloisa Murgel Starling:

“Bovarismo” serve, ainda, para nomear um mecanismo muito singular de evasão coletiva, que nos permite recusar o país real e imaginar um Brasil diferente do que é — já que esse não nos satisfaz e, pior, nos sentimos impotentes para modificá-lo. Entre o que se é e o que se acredita ser, já fomos quase tudo na vida: brancos, negros, mulatos, incultos, europeus, norte-americanos, e Brics. Gênero de deslocamento tropical do famoso “ser ou não ser”, no Brasil “não ser é ser”. Ou então, nas palavras de Paulo Emílio Sales Gomes, essa seria “a penosa construção de nós mesmos [que] se desenvolve na dialética rarefeita entre o não ser e o ser outro”.

⁹² Ivi, pp. 6-7.

⁹³ Oswald de Andrade, *Manifesto Antropófago*, in Id., *A Utopia Antropofagica*, São Paulo, Globo, 2011, p. 68.

⁹⁴ Id., *Objeto e fim da presente obra*, pubblicato originariamente in «Revista do Brasil», 1926, p. 45.

⁹⁵ Id., *Manifesto Antropófago*, in Id., *A Utopia Antropofagica*, São Paulo, Globo, 2011, p. 70.

⁹⁶ Lima Barreto, *Diário íntimo*, Pará de Minas, Virtual Books Online M&M Editori, 2000/2002, p. 51.

O conceito explicaria, também, uma antiga mania local: a de olhar para o espelho e se enxergar sempre diferentes. Ora mais portugueses, ora franceses, ora mais americanos; ora mais atrasados, ora até adiantados; mas sempre diferentes.⁹⁷

In questo caso l'incapacità definitoria non è una potenzialità creatrice ma sinonimo di una mimesi dell'altro, dovuta a un complesso di scarsa autostima che è l'opposto di una pratica affermativa antropofagica. Dunque, con estrema facilità l'Antropofagia viene associata a tutto ciò che significa assenza di identità fissa, senza che questo preveda un'analisi articolata e una visione storico-politica situata.

La visione oswaldiana del Brasile è senz'altro complessa. Ci sembra però di poter affermare che l'utopia antropofagica si distingue nettamente dal mito del futuro costruito principalmente su ingenui visioni ufaniste. Moltissimi passaggi dei suoi scritti fanno emergere critiche esplicite agli aspetti di arretratezza del contesto culturale, economico e politico dell'epoca, in controtendenza con le narrazioni edeniche e ufaniste:

Os problemas brasileiros são inauditos.⁹⁸

No Brasil as contradições são informes e penumbrosas. [...] Ignora-se com certeza que noventa e um por cento do consumo dos Estados Unidos são dados pelo mercado interno. E que não pode haver mercado interno sem povo alimentado, sadio e livre.⁹⁹ [...] Só uma política de progresso e de extirpação do favoritismo poderá equipar o Brasil para o clima novo de Bretton Woods.¹⁰⁰

A nossa terra não é o paraíso prometido por Pero Vaz de Caminha.¹⁰¹

Ci sembra, infatti, che del futuro del Brasile Oswald parli in due sensi diversi. In un *primo senso* reale, descrivendo i miglioramenti possibili in termini materiali, politici ed economici, spesso a seguito di critiche feroci, contestuali e specifiche; in questo caso la valutazione di alcuni aspetti della formazione del popolo brasiliano è presentata a sostegno della tesi secondo cui la loro valorizzazione potrà comportare una realizzazione futura per la società brasiliana:

O Sr. Osvaldo Aranha não é nenhum insensado. [...] Disse ele agora a um jornal: "O Brasil será um dos grandes líderes dos fins do nosso século e dará à nova ordem humana na contribuição

⁹⁷ Lilia M. Schwarcz e Heloisa M. Starling, *Brasil: uma biografia*, São Paulo, Companhia das Letras, 2015, Versione E-book.

⁹⁸ Oswald de Andrade, *Estética e Política*, São Paulo, Editora Globo, 2011, p. 176.

⁹⁹ Ivi, p. 178.

¹⁰⁰ Ivi, p. 179.

¹⁰¹ Ivi, p. 191.

materiais e espirituais que não serão excedidas por outros povos, mesmo os que hoje se mostram mais avançados.” É exatamente o que penso. E minha fé no Brasil vem da configuração social que ele tomou, modelado pela civilização jesuítica em face do calvinismo áspero e mecânico que produziu o capitalismo da América do Norte.

Questa posizione non ci sembra possa essere definita ufanista poiché è costruita a partire da un’analisi critica e problematica della realtà, tuttavia mostra comunque uno sguardo estremamente ottimista sul futuro brasiliano. In un altro passaggio, infatti, appare il riferimento esplicito all’opera di Zweig:

Com a energia produzida à distância, poder-se-á de um certo modo restaurar o artesanato e o seu espirito. Isso não significa um retrocesso, mas simplesmente a marcha dialética da História. Seja como for, o Brasil parece de fato se apresentar como “o país do futuro” previsto por Stefan Zweig. As lutas atuais serão fecundas de resultados. O que nos compete é acentuar o que o Brasil tem de brasileiro e de próprio.¹⁰²

L’attenzione è qui rivolta a quel “o que o Brasil tem de brasileiro e de próprio”. Questa frase potrebbe essere sicuramente intesa nel senso citato, associata cioè alle ricchezze naturali, materiali e non, che il Brasile possiede ma, anche, in un altro senso, rispetto all’eredità specifica del Paese che maggiormente viene elogiata da Oswald, quella della *cultura* antropofaga. In questo *secondo senso* vanno, infatti, le altre considerazioni legate all’idea di futuro che possono considerarsi realmente utopiche. A partire dall’*attualizzazione* dell’antico sapere antropofagico *rimasto* in eredità al Brasile, sarà possibile una trasformazione globale – delle società patriarcali, messianiche e divise in classi – e dell’uomo:

Que só a restauração tecnizada duma cultura antropofágica resolveria os problemas atuais do homem e da filosofia.¹⁰³

La nuova età dell’oro e la rivoluzione caraiba si annunciano *dal* Brasile e rappresentano il vero orizzonte utopico futuro, che si distingue da concezioni puramente nazionaliste legate all’idea di predestinazione divina *del* Brasile (“Deus è Brasileiro”).

Queremos a revolução caraíba. Maior que a Revolução Francesa. A unificação de todas as revoltas eficazes na direção do homem. Sem nós, a Europa não teria sequer a sua pobre Declaração dos Direitos do Homem.¹⁰⁴

¹⁰² Ivi, pp. 200-201.

¹⁰³ Oswald de Andrade, *A crise da filosofia messiânica*, in Id., *A Utopia Antropofágica*, São Paulo, Globo, 2011, p. 205.

In questo senso l'attualizzazione dell'Antropofagia ci sembra porti con sé una caratterizzazione utopica indirizzata alla trasformazione globale e radicale dell'organizzazione della società, non circoscritta al contesto nazionale. Il Brasile è il punto di partenza di una visione trasformatrice rivolta verso un orizzonte più ampio. Qui è importante ribadire il passaggio che avviene dalla sperimentazione estetica dell'avanguardismo oswaldiano degli anni '20 all'elaborazione di un orizzonte di rinnovamento politico complesso e globale:

Aliás, seria dialeticamente através do negócio, estímulo dorsal da técnica que o homem poderia concretamente aspirar ao seu contrário, o ócio, e, enfim, conquistá-lo. O Brasil foi apenas a profecia e o horizonte utópico do ócio. Mas o foi esplendidamente.¹⁰⁵

In tutti i casi in cui, invece, si descrive la possibilità di cambiamenti materiali della società brasiliana sono presenti tanto aspetti positivi di valorizzazione quanto valutazioni critiche negative che, sicuramente, ci permettono di escludere che vi sia un muovente nazionalista-ufanista alla base dell'elaborazione della teoria dell'Antropofagia. Senza negare che vi siano, come esplicitato, almeno alcuni punti di contatto con “analisi profetiche” responsabili della creazione del radicato mito del futuro, riteniamo che la sovrapposizione tra i due sensi in cui Oswald parla del “futuro” abbia creato numerose fuorvianti sfumature di interpretazione e significato.

1.2 Antropofagia, brasilianità e cordialità

*Meu cordial brasileiro (um sujeito)
me conta o quanto é contente e quente
...Sorri de dente de fora, no leito,
sulamericanamente.
(Belchior, Meu cordial brasileiro)*

L'Antropofagia oswaldiana si confronta anche con il noto tema della cordialità¹⁰⁶ brasiliana sul quale vi è una lunga storia di malintesi e distorsioni prodotte da un'interpretazione letterale e quotidiana del concetto, riduzionista poiché esclusivamente psicologizzante e legata all'importanza

¹⁰⁴ Oswald de Andrade, *Manifesto Antropófago*, in Id., *A Utopia Antropofágica*, São Paulo, Globo, 2011, p. 68.

¹⁰⁵ Oswald de Andrade, *A marcha das Utopias*, in Id., *A Utopia Antropofágica*, São Paulo, Globo, 2011, p. 282.

¹⁰⁶ Tema di cui, in ambito accademico, si è occupato lo storico inglese Peter Burke, il professor Gabriel Conh nell'ambito delle scienze politiche, Alcir Pécora e Antonio Candido nell'ambito letterario e più recentemente João Cezar de Castro Rocha di cui considereremo vari testi.

che la cordialità, come «véu afetivo onipresente»¹⁰⁷, ha rivestito nel colmare un'assenza di definizione più oggettiva di identità brasiliana. L'immagine della cordialità nazionale – caratteristica complessa, ambivalente e presentata problematicamente da molti autori – si è diffusa in maniera semplificata come elemento esclusivamente positivo e tendenza genuinamente brasiliana a eliminare le distanze, chiamare tutti per nome, rompere ogni barriera di formalità famigliarizzando in ogni circostanza e situazione. Questa interpretazione riguarda principalmente la cultura di massa, gli articoli divulgativi e giornalistici. Spesso, come scrive João Cezar de Castro Rocha, «Artigos de jornais mencionam o conceito em contextos invariavelmente relacionados à violência e sempre com alguma intenção irônica»¹⁰⁸. Solo per citare un esempio – quelli enumerabili sarebbero moltissimi – ricorriamo all'articolo recente, del 2016, di *Wilson Valentim Biasotto* che già nel titolo esprime il vizio d'interpretazione: *A cordialidade substituída pelo ódio*¹⁰⁹. L'autore esordisce: «Foi-se o tempo em que se podia concordar com a tese do emérito professor Sérgio Buarque de Holanda sobre a cordialidade do povo brasileiro. Talvez quando escreveu *Raízes do Brasil* em 1936, ou ainda, na segunda edição, de 1947, ainda houvesse razões suficientes para essa tese ser consagrada ao lado de *Casa-Grande & Senzala*, de Gilberto Freyre, escrita em 1933», intendendo chiaramente la cordialità nell'accezione positiva di bontà, accoglienza e apertura all'altro. Un articolo scritto da Paulo Peres, *A cordialidade brasileira: um mito em contradição*¹¹⁰ sostiene che «[...] há duas concepções em conflito atualmente acerca da cordialidade brasileira. De um lado, a visão não-acadêmica percebe a cordialidade como a expressão apenas de sentimentos afáveis e, como tal, consistindo numa característica positiva do povo brasileiro. De outro lado, a visão acadêmica concebe a cordialidade como a expressão de sentimentos tanto afáveis quanto agressivos, sendo ambos negativos para o desenvolvimento político brasileiro, uma vez que resultam na indistinção entre espaços/bens públicos e privados»¹¹¹. Entrambe queste visioni sono ritenute, dall'autore, responsabili di una mitologia volta a individuare il “tipo brasiliano” e un congiunto di eccezionalità che permettono di sviluppare determinati fenomeni nazionali, considerati tradizionali oppure sottosviluppati. Pur concordando con l'analisi di fondo, ci sembra doveroso sostenere che l'individuazione di queste due precise e opposte visioni del tema non è propriamente

¹⁰⁷ Jeanne Marie Gagnebin, *Cordialidade e estrangeirice: da relação ao outro*, «Bol. Mus. Para. Emílio Goeldi. Cienc. Hum.», v. 6, n. 2, Belém, 2011, pp. 401-408, accessibile al link: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1981-81222011000200010 (ultimo accesso: 05/05/2017).

¹⁰⁸ João Cezar de Castro Rocha, *Literatura e Cordialidade: O Público e o privado na Cultura Brasileira*, Rio de Janeiro, EdUERJ, 1998, p. 24.

¹⁰⁹ Accessibile al link: <http://www.progresso.com.br/opiniaio/a-cordialidade-e-substituida-pelo-odio> (ultimo accesso: 07/05/2017)

¹¹⁰ Paulo Peres, *A cordialidade brasileira: um mito em contradição*, «Em Debate», Belo Horizonte, v. 6, n. 4, pp. 18-34, agosto 2014, accessibile al link: <http://opiniaopublica.ufmg.br/site/files/artigo/5-Agosto-14-Dossie-Paulo-Peres.pdf> (ultimo accesso: 05/05/2017)

¹¹¹ Ivi, p. 18.

esaustiva poiché proprio il punto di vista oswaldiano sulla cordialità non rientra in nessuna delle due interpretazioni; inoltre, è importante precisare che dubbiose interpretazioni della cordialità sono presenti anche in ambito accademico. João Cezar de Castro Rocha ne cita alcune tra cui l'articolo pubblicato nel giornale *Folha de São Paulo* dallo storico Jaime Pinsky in cui quest'ultimo scrive «Gosto de pensar que, apesar de tudo, somos ainda seres razoavelmente cordiais e hospitaleiros, embora esta característica não resista à forma pela qual agimos com os mais pobres e menos poderosos. Grades e guaridas, vidros de carro fechados e sobressalto diante de qualquer abordagem não são exatamente sinais de cordialidade».¹¹² Tali incomprensioni sembrano inspiegabili se si considera la precisione con cui Sérgio Buarque – il primo a dare “fondamento sociologico” al tema, come scrisse Candido – ha definito le caratteristiche dell'uomo cordiale in *Raízes do Brasil* – «Seria engano supor que essas virtudes possam significar “boas maneiras”, civilidade. São antes de tudo expressões legítimas de um fundo emotivo extremamente rico e transbordante. Nossa forma ordinária de convívio social é, no fundo, justamente o contrário da polidez»¹¹³ – ma appaiono più plausibili se si osserva la storia del concetto, precedente e posteriore al lavoro di Sérgio Buarque. Inquadrandola meglio, sarà possibile capire se e in che modo l'idea oswaldiana dell'uomo cordiale e/o le interpretazioni a essa legate abbiano potuto contribuire a rafforzare la visione stereotipata della cordialità brasiliana.

Il primo intellettuale a ricorrere alla cordialità per descrivere il “carattere latino-americano”, come scrive lo stesso Sérgio Buarque in *Visão do Paraíso*, fu lo scrittore e poeta Ribeiro Couto in una lettera indirizzata all'ambasciatore messicano in Brasile, nel 1931. Couto dipinse i tratti che riteneva definitivi del carattere latino-americano e, mettendo in risalto l'aspetto legato alla *miscigenação*, scriveva che «é da fusão do Homem ibérico com a terra nova e as raças primitivas, que deve sair o “sentido americano”, latino, a raça nova produto de uma cultura e de uma intuição virgem – o Homem cordial»¹¹⁴. Come mostra anche Peres, Couto rinforzava lo stereotipo che darà supporto al mito della brasilianità costruito a partire dagli anni '20; tentava, infatti, di coniugare “razza” e cultura attraverso la visione della cordialità latino-americana e per certi versi anticipava le analisi di Freyre in *Casa Grande & Senzala*, senza radicalizzarle tanto rispetto all'individuazione di un “tipo brasiliano”. Lo scrittore, senza dubbio, caratterizzava positivamente questi tratti culturali e sosteneva che «Nossa América, a meu ver, esta dando ao mundo isto: o homem cordial»¹¹⁵,

¹¹² João Cezar de Castro Rocha, *Literatura e Cordialidade: O Público e o privado na Cultura Brasileira*, Rio de Janeiro, EdUERJ, 1998, p. 24.

¹¹³ Sérgio Buarque de Holanda, *Raízes do Brasil*, São Paulo, Companhia das Letras, 1995, pp. 146-147.

¹¹⁴ Una copia di questa lettera è conservata nella Fondazione Casa Rui Barbosa, a Rio de Janeiro. Il passo citato è ripreso dalla seguente copia.

¹¹⁵ Ribeiro Couto, *O homem cordial, produto americano*, «Revista do Brasil», n 6, 1987, p. 30.

espressione di successo che ritroviamo in Sérgio Buarque e in Oswald de Andrade, sebbene in accezioni differenti. L'interpretazione di Buarque del 1936 produce alcune rotture rispetto a questa concezione e s'impone – apparentemente – a livello accademico. Una rottura di significato e di “obiettivo”. Oltre a rendere complessa la definizione di cordialità, Sérgio Buarque ne suggeriva le implicazioni negative, percependole come ostacoli alla modernizzazione. Prevedeva, tuttavia, che l'industrializzazione e l'urbanizzazione avrebbero progressivamente dissolto la base strutturale (società rurale patriarcale) del tipo di sociabilità prodotta dall'uomo cordiale e avrebbero sostituito personalismo e familismo con una cultura maggiormente centrata su universalismo dell'individuo e diritti del cittadino. Ciò evidenzia l'analisi sociologica su cui il concetto di cordialità si fondava; non si trattava, dunque, di un culturalismo atemporale o nazionalista come quello rispondente, invece, alla definizione di cordialità attribuibile a Freyre. Scrive, infatti, João Cezar de Castro Rocha (citando, inoltre, la nota polemica sul tema tra Sérgio Buarque e Cassiano Ricardo):

Apesar dessas diferenças, uma curiosa leitura tem predominado na tradição do pensamento social brasileiro. O conceito de cordialidade é atribuído somente ao trabalho de Sérgio Buarque, como se, no mesmo ano de 1936, Gilberto Freyre não tivesse proposto uma concepção alternativa, aliás muito mais próxima à definição de Ribeiro Couto. Neste sentido, é sintomático que, para evidenciar seu desacordo com Sérgio Buarque, Cassiano Ricardo tenha recorrido à noção do equilíbrio de antagonismos, idéia cara à estrutura de *Casa-grande & Senzala*. A concepção de Freyre tem muito mais afinidade com certa imagem da cultura brasileira, cuja pretensa vocação seria mediar conflitos, em lugar de explicitá-los.¹¹⁶

Freyre, infatti, in particolare nel suo testo *Sobrados e Mucambos*, associa esplicitamente la cordialità alla mescolanza, riferendola a un gruppo etnico specifico e dandole una caratterizzazione nazionale:

[...] a “cordialidade”, a que se referem Ribeiro Couto e Sérgio Buarque de Holanda, essa simpatia e essa cordialidade, trasbordam principalmente do mulato. [...] O próprio conde de Gobineau, que todo o tempo se sentiu tão mal entre os súditos de Pedro II, vendo em todos uns decadentes por efeito da miscigenação, reconheceu, no brasileiro, o supremo homem cordial: “*très poli, très accueillant, très aimable*”.¹¹⁷

L'affermazione di Gobineau, qui usata da Freyre per affermare la sua comprensione della cordialità brasiliana, sarebbe stata considerata errata da Sérgio Buarque.¹¹⁸ Quest'ultimo non ha mai associato

¹¹⁶ João Cezar de Castro Rocha, *O exílio do homem cordial*, Rio de Janeiro, Museu da Republica, 2004, p. 64.

¹¹⁷ Gilberto Freyre, *Sobrados e Mucambos. Decadência do patriarcado rural no Brasil*, São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1936, p. 358.

¹¹⁸ João Cezar de Castro Rocha, *O exílio do homem cordial*, Rio de Janeiro, Museu da Republica, 2004, pp. 60-61.

la cordialità al processo storico brasiliano della mescolanza ma ne rintracciava le origini nella famiglia patriarcale e nell'eredità rurale i cui modelli di sociabilità nella sfera privata rispecchiavano e influenzavano quella pubblica. Certamente il concetto era pensato da Sérgio Buarque come strumento capace di offrire una definizione sintetica della formazione sociale brasiliana, in particolare per chi di tale realtà non ne aveva avuto esperienza diretta, come lui stesso precisò in un'intervista concessa allo storico Richard Graham: «eu escrevi artigos tentando explicar o Brasil para os alemães. Só quando você está longe é que consegue ver seu próprio país como um tudo»¹¹⁹. Senza, dunque, voler negare l'intento specifico d'analisi della società brasiliana – «[...]claro que o autor também pretendia oferecer uma interpretação do país, como o próprio título do livro sugere [...]» –, João Cezar de Castro Rocha sostiene che «O conceito de cordialidade pode transformar-se em importante instrumento de análise de grupos sócias [...]. Muito pelo contrário, a crítica tem limitado a intuição sociológica de Sérgio Buarque ao papel de “mera” interpretação da formação social brasileira, sem perceber sua relevância teórica»¹²⁰. A sostegno di questa tesi João Cezar de Castro Rocha ricorda che se la prossimità intellettuale tra i due autori era evidente inizialmente – fu Freyre a scrivere la prefazione dell'edizione di *Raízes do Brasil* pubblicata per la collezione *Documentos Brasileiros*¹²¹ – lo divenne meno nel tempo¹²²: nelle successive edizioni del testo¹²³, Sérgio Buarque da un lato aggiunse varie note per chiarire ambiguità o comparazioni errate con il concetto freyriano di cordialità, ampliando argomentazioni e dati, e dall'altro semplicemente rimosse passaggi in cui elogiava esplicitamente l'opera di Freyre.¹²⁴ Considerazioni rilevanti se si pensa che l'interpretazione comune e quotidiana della cordialità, come amicizia, simpatia, disponibilità e apertura emozionale, è prevalentemente attribuita a Sérgio Buarque ma è in realtà molto più prossima a quella proposta da Gilberto Freyre, tesi ampiamente argomentata nel testo citato di João Cezar de Castro Rocha.¹²⁵

¹¹⁹ Richard Graham, *Uma entrevista*, «Revista do Brasil», n. 6, 1987, p. 104.

¹²⁰ João Cezar de Castro Rocha, *op. cit.*, p. 62.

¹²¹ Rivista coordinata da Freyre per l'editore José Olympo.

¹²² La discussione sulla diversità dei punti di vista tra i due autori rispetto alla concezione della cordialità è minimizzata invece da Jéssé Souza: «Afinal, é a noção freyriana da “plasticidade” luso-brasileira que está por trás da noção de homem cordial e de sue “personalismo” peculiar. Mas, agora, se ele era (ambiguamente) positivo em Freyre, é abertamente negativo em Buarque. Sua inversão não o torna cientificamente melhor; ele apenas serve a outros fins» (Jéssé Souza, *op. cit.*, p. 45).

¹²³ Luiz Costa Lima, nell'articolo *Como devemos entender hoje o “homem cordial” de Sérgio Buarque de Holanda* precisa inoltre che la terza edizione del testo, del 1956, è stata decisiva per il chiarimento del significato del concetto e per la sua estensione all'analisi delle dinamiche dello spazio pubblico. Articolo accessibile al link: <http://zh.clicrbs.com.br/rs/noticias/proa/noticia/2015/09/como-devemos-entender-hoje-o-homem-cordial-de-sergio-buarque-de-holanda-4841240.html> (ultimo accesso: 14/11/2017).

¹²⁴ João Cezar de Castro Rocha, *op. cit.*, pp. 66-67.

¹²⁵ *Ibidem*

Ulteriore e importante aspetto è la prossimità tra il tema della cordialità e alcune interpretazioni di “successo” delle logiche che governano la società brasiliana, dell’antropologo Roberto DaMatta. Sebbene João Cezar de Castro Rocha sottolinei i punti di contatto anche con l’interpretazione freyriana,

Afinal, a cordialidade estaria relacionada à mestiçagem, já que em ambos os casos disporíamos de uma forma de equilibrar polos opostos até a sua conversão em um novo ponto de equilíbrio, numa gramática social muito próxima à definição de “ordem relacional”, proposta por Roberto DaMatta. Ao fim do cabo, cordialidade torna-se sinônimo de brasilidade tão logo a originalidade do processo histórico brasileiro seja definida como a habilidade em desenvolver esta tarefa no tocante à formação do povo; a cordialidade teria feito o mesmo no tocante à sociabilidade propriamente “brasileira”.¹²⁶

ci sembra che ve ne siano maggiori con quella proposta da Sérgio Buarque: nel regno dell’uomo cordiale prevale la massima richiamata da Roberto DaMatta – *aos amigos tudo; aos inimigos, a lei*¹²⁷ –. Il *jeitinho* come anche la *malandragem* e la logica del *sabe com quem está falando?*, studiati da DaMatta, sono infatti definiti rispetto a un processo di conflitto tra leggi e relazioni personali che fa sì che i principi universali, che dovrebbero valere per tutti, si trasformino in punizioni per coloro che non occupano un posto di riguardo nelle dinamiche relazionali sociali. Come scrive David Barroso de Oliveira, «o “homem cordial” aproxima-se do modelo prototípico do malandro»¹²⁸ analizzato da Damatta.

Le tesi di DaMatta, tuttavia, hanno contribuito a creare vizi d’interpretazione talvolta eccessivamente culturalisti, come quelli citati anche da Peres: «Criou-se a falácia ainda aceita por muitos de que o patrimonialismo é um fenômeno somente brasileiro, quando ele é encontrado em diversos países de democracia mais antiga e de economias capitalistas mais consolidadas. Edificou-se a falsa imagem de que somente aqui há confusão entre público e privado e a recorrência ao discurso do “você sabe com quem está falando?”, no sentido da diferenciação hierárquica»¹²⁹. È interessante analizzare il testo di Roberto DaMatta, *O que faz o brasil, Brasil?*¹³⁰ (1984), in cui l’autore, analizzando vari luoghi comuni della cultura nazionale, sembra cadere in generalizzazioni

¹²⁶ João Cezar de Castro Rocha, *op. cit.*, pp. 60-61.

¹²⁷ Roberto DaMatta, *Carnavais, Malandros e Heróis. Para uma sociologia do dilema brasileiro*, Rio de Janeiro, Rocco, 1997.

¹²⁸ David Barroso de Oliveira, *Oswald de Andrade: o homem cordial e a filosofia (brasileira)*, «Revista Lampejo», n 6, 02/2014, pp. 13-14.

¹²⁹ Paulo Peres, *op. cit.*, p. 33.

¹³⁰ Roberto DaMatta, *O que faz o brasil, Brasil?*, Rio de Janeiro, Rocco, 1986.

culturaliste semplificatrici che tendono ad accentuare le presunte eccezionalità brasiliane rispetto ad altri Paesi:

Nos Estados Unidos, na França e na Inglaterra, somente para citar três bons exemplos, as regras ou são obedecidas ou não existem. Nessas sociedades, não ha nenhum prazer em escrever normas que aviltam o bom-senso e as praticas sociais estabelecidas, abrindo caminho para a corrupção burocrática e ampliando a desconfiança no poder público. [...] Ficamos sempre confundidos e fascinados com a chamada disciplina existente nesses países.¹³¹

Il tipo di comparativismo proposto da DaMatta ha avuto ampio seguito in ricerche condotte tra Stati Uniti e Brasile¹³² negli *area studies* e ha notevolmente influenzato gli studi antropologici brasiliani. Jessé Souza ne è uno dei più feroci critici: riconoscendone l'influenza, dedica vari scritti a decostruire le analisi di DaMatta, sentenziando in maniera difficilmente fraintendibile: «o verdadeiro pressuposto do culturalismo dual damattiano é uma oposição entre a imagem folclórica do Brasil e de suas relações sociais e uma imagem colonizada, basbaque, servil e acrítica dos Estados Unidos»¹³³.

Se da un lato certamente trionfò l'interpretazione freyriana della cordialità, seguendo João Cezar de Castro Rocha, o quella originaria e psicologizzante di Ribeiro Couto, secondo Elvia Bezerra¹³⁴, dall'altro anche la visione critica e “negativa” di Sérgio Buarque ha avuto un certo seguito in ambito accademico, rinvigorita dagli studi di DaMatta che, pur offrendo strumenti d'analisi e di critica della società, contribuirono a dare un'impronta ulteriormente culturalista e nazionalista alla rappresentazione dell'uomo cordiale. Forse questo ci spinge a discordare parzialmente dalla conclusione formulata da João Cezar de Castro Rocha: «[...] o olhar incômodo que Sérgio Buarque dirigiu aos brasileiros não foi enfrentado, mas mediado através do tropo da cordialidade ingênita»¹³⁵. Anche quando considerato, questo “sguardo scomodo”, ha spesso

¹³¹ Ivi, p. 61.

¹³² Solo un esempio è la ricerca di successo di R. Kant de Lima, *Bureaucratic Rationality in Brazil and in the United States: Criminal Justice Systems in Comparative Perspective* In D. Hess & R. DaMatta (eds.), *The Brazilian Puzzle. Culture on the Borderlands of the Western World*, New York, Columbia University Press, pp.56-63.

¹³³ Jessé Souza, *A tolice da inteligência brasileira, Ou como o país se deixa manipular pela elite*. São Paulo, LeYa, 2015, p. 77. Si veda anche Jessé Souza, *A Sociologia dual de Roberto DaMatta: Descobrimos nossos mistérios ou sistematizando nossos auto-enganos?*, «Revista Brasileira de Ciências Sociais», v. 16, n. 45, febbraio 2001.

¹³⁴ Elvia Bezerra, *Ribeiro Couto: cadeira 26, ocupante 4*, Rio de Janeiro, Academia Brasileira de Letras, São Paulo, Imprensa Oficial do Estado, 2010.

¹³⁵ João Cezar de Castro Rocha, *op. cit.*, p. 65; João Cezar de Castro afferma di essere in disaccordo con Sérgio Buarque rispetto la convinzione della progressiva scomparsa dell'uomo cordiale e dell'eclissi della sociabilità prodotta dalla vita rurale patriarcale. Un esempio ricorrente degli effetti di tali dinamiche è, secondo l'autore, la logica che governa la vita intellettuale: «Uma das conseqüências mais salientes dessa perversa “ética da amizade” contamina a vida literária e o sistema intelectual brasileiro. Ainda hoje não discutimos propriamente ideias, mas elogiamos ou criticamos pessoas; tomamos partido, em lugar de amadurecer opiniões. Não é verdade que, o “tempo de partido, /tempo de homens de partidos” contamina o cotidiano da experiência cordial?» (*Cordialidade à brasileira: mito ou*

contribuito a rinforzare stereotipi culturalisti conservatori. Come scrive Peres, usando come termine di paragone la visione dei poeti modernisti: «o mito do brasileiro cordial, seja na versão otimista dos poetas modernistas ou na versão pessimista do ensaísta Sérgio Buarque de Holanda, acaba servindo para sedimentar uma ideologia de superioridade estrangeira, mesmo quando a intenção era evitá-la»¹³⁶.

Tra i “modernisti” cui Peres fa riferimento vi è Oswald de Andrade, anche se la frase citata rischia di essere fuorviante rispetto alla posizione dello scrittore paulista. Nel breve saggio *Um aspecto antropofágico da cultura brasileira – o Homem cordial*, Oswald propone una visione della cordialità che non rientra né in quella ingenua di Couto, né in quella di Freyre basata sull’analisi della *mestiçagem*, né in quella critica e pessimista di Sérgio Buarque, seppure recuperi e analizzi il tema proprio a partire dal testo di quest’ultimo. Di Sérgio Buarque recupera, infatti, l’idea del conflitto proprio della cordialità – «O “homem cordial” tem no entanto dentro de si a sua própria oposição. “Ele sabe ser cordial como sabe ser feroz”»¹³⁷ –, collegandolo alla cultura primitiva antropofagica matriarcale: «No contraponto agressividade – cordialidade, se define o primitivo em *Weltanschauung*. A cultura matriarcal produz esse duplo aspecto. Compreende a vida como devoração e a simboliza no rito antropofágico, que é comunhão»¹³⁸. Oswald, attingendo da studi antropologici che cita nel testo, definisce la cordialità come tratto delle culture dei popoli indigeni, capace di garantire la solidarietà del clan totemico e difenderlo: l’amore verso i prossimi garantiva la coesione mentre l’aggressività antropofagica – comunque una forma di relazione/comunione – verso gli altri garantiva la difesa e preservazione del gruppo, «produz a solidariedade social que se define em alteridade»¹³⁹. Dunque, la compresenza di aggressività e cordialità nell’uomo cordiale rappresentava un’alternativa alla visione individualista occidentale, capace di proporre non solo un altro modo di vita comunitario ma anche una diversa relazione con l’alterità.

Le critiche¹⁴⁰ al punto di vista oswaldiano sostengono, tuttavia, che l’autore renda positivi i tratti negativi e problematici del presunto carattere cordiale dei brasiliani, trasformandoli semplicisticamente in virtù. Un esempio di questa visione è la posizione di Jeanne Marie Gagnebin

realidade?, Rio de Janeiro, Museu da Republica, 2005, p. 14). João Cezar de Castro ritiene che la cordialità vada intesa come strategia di convivenza in una società marcata dall’instabilità della sfera pubblica e analizza le problematiche relative alla *persistenza* delle logiche della cordialità senza considerarla una specificità nazionale, tuttavia marcando molto le caratteristiche eminentemente brasiliane del “fenomeno”.

¹³⁶ Paulo Peres, *op. cit.*, p. 33.

¹³⁷ Oswald de Andrade, *Um aspecto antropofágico da cultura brasileira – o Homem cordial*, in Id., *A Utopia Antropofágica*, São Paulo, Editora Globo, 2011, p. 218.

¹³⁸ Ivi, p. 219.

¹³⁹ *Ibidem*

¹⁴⁰ Una delle più discusse è quella di Roberto Schwarz, sulla quale torneremo nel secondo capitolo.

in *Cordialidade e estrangeirice: da relação ao outro* in cui ritiene che Oswald trasformi in elogio aspetti degradanti delle dinamiche “cordiali” come, ad esempio, il “trattamento di favore”:

[...] a cordialidade é um tratamento de ‘favor’ com relação àqueles que foram eleitos como próximos ou como amigos, e ela, de forma alguma, não impede uma grande agressividade contra os outros, contra os que não fazem parte do grupo dos escolhidos ou, pior ainda, que recusam o pertencimento ao clã. Aliás, curiosamente, é esta duplicidade que Oswald de Andrade assinala de maneira positiva no seu pequeno texto sobre o homem cordial (Andrade, 1990), como uma marca de autenticidade primitiva ou de primitiva autenticidade.¹⁴¹

Ci sembra tuttavia che rendere positivo il concetto preso in prestito da Sérgio Buarque signifiichi ripensarlo e risignificarlo, come scrive Henrique Estrada Rodrigues in *O homem cordial segundo Oswald de Andrade*:

[...] repensar a cordialidade - herança de um mundo ibérico e rural, signo de uma vida privada cujos valores invadiriam todos os espaços da vida pública - como um aspecto da cultura brasileira compatível com formas de vida mais justas e solidárias. Em outros termos, o ensaio oswaldiano indica uma releitura da história do Brasil em outra chave que a do ressentimento perante as origens ibéricas e coloniais do país. Por tudo isso, esta apresentação pretende analisar as razões de um procedimento teórico que transforma o homem cordial num conceito agonístico, cujo sentido é disputado para além da própria letra de *Raízes do Brasil*.¹⁴²

Il concetto di cordialità subisce una trasformazione che travalica il senso strettamente sociologico che ha in *Raízes do Brasil* e viene presentata come “residuo” di un *modo di vita* proveniente da una cultura in cui era presente un senso comunitario «mais justo e solidário». Oswald insiste sull’idea di “eredità” e riappropriazione della cordialità all’interno della cultura brasiliana:

A periculosidade do mundo, a convicção da ausência de qualquer socorro supraterrano, produz o “Homem cordial”, que é o primitivo, bem como as suas derivações no Brasil.

Hoje, pela ondulação geral do pensamento humano, assiste-se a uma volta às concepções do Matriarcado.¹⁴³

Come sostiene anche Ana Paula Morel, l’aspetto della cordialità viene valorizzato in quanto «conseguiu *perdurar* [corsivo nostro] mesmo diante da colonização, do domínio do homem branco,

¹⁴¹ Jeanne Marie Gagnebin, *op. cit.*, pp. 403-404.

¹⁴² Henrique Estrada Rodrigues, *O homem cordial segundo Oswald de Andrade*, «Caderno de Resumos & Anais», 4º Seminário Nacional de História da Historiografia. Tempo presente & usos do passado, accessibile al link: <http://www.seminariodehistoria.ufop.br/ocs/index.php/snhh/2010/paper/view/407> (ultimo accesso: 21/06/2017).

¹⁴³ Oswald de Andrade, *op. cit.*, p. 219.

do “modo de vida patriarcal”»¹⁴⁴. Luiz Costa Lima¹⁴⁵, in questo senso, fa un’interessante precisazione circa questa capacità di resistenza:

Oswald não era a tal ponto ingênuo que acreditasse em uma entidade primitiva, estável e indomável que teimosamente teria sobrevivido a séculos de colonização. Em vez de uma arqueologia assim estática, com uma camada primitiva e indelével e outra mais superficial, formada pela herança do branco, Oswald enfatiza uma força primitiva de resistência à doutrinação promovida pelo colonizador. Essa capacidade de resistência seria antes um traço cultural do que o produto de algum estoque étnico. E, por isso, identificada apenas pelo modo como opera; pelo canibalismo simbólico. Em poucas palavras, a doutrinação cristã e européia não teria superado o poder de resistência da sociedade colonial, que se manifestaria na manutenção de nossa capacidade de devorar e ser alimentado pelos corpos e valores consumidos.¹⁴⁶

L’intento del breve testo di Oswald è così quello di insistere sui tratti della *cultura* ancestrale – non su un tratto etnico – ancora presenti in quella brasiliana, rimanenze – e dunque possibilità – di un modo alternativo di vita comunitaria.

L’Appropriazione del concetto avviene inoltre da un punto di vista soprattutto filosofico, incentrato sull’analisi della costruzione dell’io e del rapporto con l’alterità che esisteva nelle culture primitive. Si tratta di una revisione filosofica del rapporto con l’Altro e della distanza dall’altro, opposta all’individualismo astratto occidentale:

O homem cordial (e antropófago) seria permeado pela alteridade, esta teria um valor fundamental, sendo definida como “o sentimento do outro, isto é, de ver-se o outro em si, de constatar-se em si o desastre, a mortificação ou a alegria do outro. [...] ele reduz o individuo caracterizando-se por um “viver nos outros”. [...] o autor identifica um interesse pela alteridade que constituiria a visão do mundo antropofágica das “sociedades primitivas”, é o Outro que importa para a construção do “eu” destes povos.¹⁴⁷

Il concetto oswaldiano di cordialità va, dunque, in una direzione molto diversa da quella degli altri autori considerati. Ci sembra anche che i riferimenti espliciti a Sérgio Buarque, riportati nel testo, siano selezionati astraendo dal discorso sulle radici sociologiche della cordialità. Ad esempio Oswald riporta la seguente frase del testo di Sérgio Buarque:

¹⁴⁴ Ana Paula Massadar Morel, *Da “reabilitação do primitivo”. Diálogos entre Antropologia e antropofagia de Oswald de Andrade*, Rio de Janeiro, Rizoma Editorial, 2013, pp. 68-69.

¹⁴⁵ Luiz Costa Lima, *Antropofagia e controle do imaginário*, «Revista Brasileira de Literatura Comparada», n. 1, 03/91, pp. 62-75.

¹⁴⁶ Ivi, p. 63.

¹⁴⁷ *Ibidem*

A lhanza no trato, a hospitalidade, a generosidade, virtudes tão gabadas por estrangeiros que nos visitam, representam, com efeito, um traço definitivo do caráter brasileiro.¹⁴⁸

La citazione appare letteralmente tagliata rispetto all'originale testo di Sérgio Buarque, aspetto che lascia riflettere sull'uso della citazione come «manipulação que é em si mesma uma força e um deslocamento»¹⁴⁹: le critiche rispetto al rigore scientifico oswaldiano delle opere saggistiche rientrano in questo discorso sull'uso e sull'etica della citazione¹⁵⁰. Nell'originale testo di Sérgio Buarque il “tratto del carattere brasiliano” veniva, infatti, affermato solo in quanto effetto delle transitorie dinamiche relazionali che governavano la società rurale patriarcale:

A lhanza no trato, a hospitalidade, a generosidade, virtudes tão gabadas por estrangeiros que nos visitam, representam, com efeito, um traço definido do caráter brasileiro, na medida, ao menos, em que permanece ativa e fecunda a influência ancestral dos padrões de convívio humano, informados no meio rural e patriarcal.¹⁵¹

Se dunque è evidente l'appropriazione del concetto, altrettanto chiara è la recisione del contesto sociologico del discorso di Sérgio Buarque e la volontà di collocarlo in un orizzonte più filosofico.

La caratterizzazione positiva della cordialità, i riferimenti “selezionati” a Sérgio Buarque – il cui punto di vista è stato anch'esso notevolmente alterato, come abbiamo visto – hanno certamente favorito una distorsione o comprensione parziale del significato filosofico del concetto oswaldiano. Inoltre, le analisi critiche della cordialità hanno spesso insistito nel distinguere le visioni positive da quelle negative e critiche, meno nel lavoro di analisi delle diverse sfumature di significato che assume nei vari autori. Infine, le confusioni attribuibili al “successo” di questo concetto distorto nel suo uso quotidiano e non solo – data la facilità con cui è orgogliosamente presentato come tratto identitario nazionale – hanno ulteriormente prodotto una semplificazione della visione positiva della cordialità di Oswald de Andrade più compatibile con interpretazioni mitologiche nazionaliste.

¹⁴⁸ Oswald de Andrade, *op. cit.*, p. 217.

¹⁴⁹ Antoine Compagnon, *O trabalho da citação*, Belo Horizonte, Editora UFMG, 1996 (ed. or. Paris, 1979) *apud* Roberto Vecchi, *Exceção Atlântica. Pensar a literatura da guerra colonial*, Porto, Edições Afrontamento, 2010, p. 171.

¹⁵⁰ Cfr. Roberto Vecchi, *Exceção Atlântica. Pensar a literatura da guerra colonial*, Porto, Edições Afrontamento, 2010.

¹⁵¹ Sérgio Buarque de Holanda, *op. cit.*, pp. 146-147.

1.3 Incorporazione antropofagica e il mito della democrazia razziale

*Brasil, meu Brasil brasileiro,
Meu mulato inzoneiro,
Vou cantar-te nos meus versos.*
(Ary Barroso, Aquarela do Brasil)

Anche il più discusso e problematico mito brasiliano, quello della democrazia razziale, attraversa la nostra discussione sull'interpretazione e sull'influenza del pensiero antropofagico. Non è difficile comprendere come la metafora dell'Antropofagia, con il suo rimando diretto alla realtà sociale brasiliana e alla capacità di assimilazione e incorporazione dell'alterità al fine di creare qualcosa di nuovo, sia divenuta sinonimo di meticcio e *mestiçagem* all'interno della discussione riguardante la cosiddetta "questione razziale". Il più autorevole nome a cui si allude, anche considerando il periodo storico in cui il dibattito emerge, è quello di Gilberto Freyre. Occorrono due premesse prima di procedere. La prima riguarda l'obiettivo dell'analisi: non intendiamo semplicemente proporre un confronto tra l'Antropofagia e le teorie freyriane che si consolidano a partire dagli anni '30 – aspetto che peraltro è stato già affrontato da diversi autori che qui considereremo –, piuttosto partire da ciò e comprendere come il concetto di Antropofagia si sia trasformato, abbia influenzato questa discussione e in che modo abbia contribuito alla formazione e al consolidamento del suddetto mito della democrazia razziale. La seconda premessa riguarda la discussione con la quale ci confronteremo. Quello che viene chiamato "mito delle tre razze" – oggi particolarmente associato alle analisi di Darcy Ribeiro e Roberto DaMatta – o mito della "democrazia razziale" – espressione che Freyre non utilizzò mai ma, come precisa Fernando Henrique Cardoso¹⁵², venne coniata da Roger Bastide, traduttore francese e ammiratore delle sue opere – è legato principalmente al grande classico *Casa Grande & Senzala* (1933) e alle successive ricerche di Gilberto Freyre. Ma, come ricostruisce Ricardo Benzaquen de Araújo in *Guerra e Paz: Casa-Grande & Senzala e a obra de Gilberto Freyre nos anos 30*¹⁵³, si possono distinguere due differenti posizioni che precedono e influenzano quella di Freyre rispetto al «quebra-cabeça da constituição do "povo" brasileiro depois da abolição»¹⁵⁴. La prima posizione era apertamente razzista e, incorporando analisi di autori come Agassiz e Gobineau che avevano visitato il Brasile nel XIX secolo, ripudiava la *mestiçagem* considerandola causa di sterilità culturale e ostacolo ai processi di civilizzazione. La seconda, solo apparentemente meno razzista, invertiva il senso della *mestiçagem* considerandola fattore positivo

¹⁵² Fernando Henrique Cardoso, *Pensadores que inventaram o Brasil*, São Paulo, Companhia das Letras, 2013.

¹⁵³ Ricardo Benzaquen de Araújo, *Guerra e Paz: Casa-Grande & Senzala e a obra de Gilberto Freyre nos anos 30*, Rio de Janeiro, Editora34, 1993, p. 29.

¹⁵⁴ Giuseppe Cocco, *Antropofagias, racismo e ações afirmativas*, «Revista Eletrônica de Ciências Sociais», v. 4, 2008, p. 288.

solo perché associata alla possibilità di un progressivo *branqueamento* della popolazione, uno “sbiancamento” previsto grazie a un graduale predominio del colore e delle caratteristiche dei bianchi che si sarebbe compiuto in circa tre generazioni (100 anni), che avrebbe permesso l’estinzione della “questione razziale” e, di conseguenza, un cammino certo verso il progresso. Questa discussione comincia ad assumere una vera centralità tra la fine del XIX secolo e l’inizio del XX, cominciando dal 1840 quando l’Istituto Histórico e Geográfico Brasileiro organizza un concorso internazionale offrendo un premio alla monografia che presentasse il miglior progetto per la scrittura di una storia nazionale. Karl Freidrich von Martius, come noto, si aggiudica il premio con il saggio *Como se deve escrever uma história do Brasil?* in cui afferma che «devia ser um ponto capital para historiador reflexivo mostrar como no desenvolvimento sucessivo do Brasil se acham estabelecidas as condições para o aperfeiçoamento de três raças humanas, que nesse país são colocadas uma ao lado da outra, de uma maneira desconhecida na História Antiga, e que devem servir-se mutuamente de meio e de fim»¹⁵⁵. L’aspetto della *miscigenação* etnica e culturale cominciava dunque a essere posto e, in più, considerato elemento fondamentale e prioritario nella scrittura della storia brasiliana. Il lavoro di Martius influenzò, infatti, ricerche e lavori di molti autori: si pensi che nel post-scriptum di *Retrato do Brasil. Ensaio sobre a tristeza brasileira* (1928) di Paulo Prado – figura centrale nella realizzazione della *Semana de Arte Moderna* del 1922 – l’autore afferma che «Foi essa a visão genial que Martius teve da nossa história quando aconselhava o estudo das três raças para a sua completa compreensão»¹⁵⁶. Il testo di Prado, oggi forse marginale rispetto ad altri contributi del periodo, è per noi un importante registro della comprensione di come i modelli positivisti implicitamente richiamati nel testo, quelli di Nina Rodrigues, Monteiro Lobato e Graça Aranha, abbiano profondamente influenzato e segnato le riflessioni teoriche sul meticciato sviluppate in questi anni.¹⁵⁷ Il primo e isolato contributo d’inizio secolo che, invece, propone di pensare l’identità nazionale non in termini di omogeneità razziale ma piuttosto in termini culturali risale al 1914 ed è, come mostra Valeria Ribeiro Corossacz nel testo *Razzismo, meticciato, democrazia razziale. Le politiche della razza in Brasile*¹⁵⁸, quello di Alberto Torres *O problema nacional brasileiro*¹⁵⁹. Gilberto Freyre fu, dunque, il primo a realizzare le premesse del saggio di

¹⁵⁵ Karl Friedrich Von Martius and José Honório Rodrigues, *Como se deve escrever uma História do Brasil*, «Revista de Historia de América», n. 42, 1956, p. 443.

¹⁵⁶ Paulo Prado, *Retrato do Brasil. Ensaio sobre a tristeza brasileira*, São Paulo, Versão para e-book Oficinas Gráficas Duprat-Mayença (Reunidas), 2006.

¹⁵⁷ Scrive, infatti, sempre nel Post-Scriptum: «O mestiço brasileiro tem fornecido indubitavelmente à comunidade exemplares notáveis de inteligência, de cultura, de valor moral. Por outro lado, as populações oferecem tal fraqueza física, organismos tão indefesos contra a doença e os vícios, que é uma interrogação natural indagar se esse estado de coisas não provém do intenso cruzamento das raças e sub-raças».

¹⁵⁸ Valeria Ribeiro Corossacz, *Razzismo, meticciato, democrazia razziale. Le politiche della razza in Brasile*, Soveria Mannelli, Rubettino, 2015.

¹⁵⁹ Alberto Torres, *O problema nacional brasileiro*, Editora Nacional, 1938.

Martius¹⁶⁰, ampliando però all'aspetto sociale e culturale, e a consacrare la posizione che già in Torres si poteva intravedere. Era un nuovo punto di vista che si distaccava dalle posizioni caratterizzate da una monogenia razzista, senza tuttavia giungere a una visione radicalmente antirazzista in cui la dimensione biologica e naturale della razza scompariva. Se per molto tempo, infatti, a Freyre è stato attribuito il merito di aver spostato il focus dall'aspetto predominante della "razza" a quello della cultura, oggi si è relativamente concordi nell'ammettere la confusione presente nel testo tra le due categorie. Ricardo Benzaquen de Araújo conferma la contraddizione esistente in *Casa Grande & Senzala*, tra affermazioni etniche e biologiche e presunta interpretazione sociale della cultura, ma pone attenzione alla caratterizzazione neolamarckiana della categoria di "razza" usata da Freyre, diversamente dai suoi contemporanei, per cui l'aspetto biologico della sua definizione si renderebbe malleabile basandosi sull'illimitata capacità degli esseri umani di adattarsi alle diverse condizioni ambientali, incorporando e trasmettendo le caratteristiche acquisite nell'interazione con lo spazio fisico. Così, come spiega Luiz Costa Lima nella presentazione del testo, «o conceito de cultura, em vez de adstrito ao critério de Boas, como o próprio Freyre insistia, manteria uma ponte, do ponto de vista de Boas espúria, e estabeleceria um trânsito direto com uma concepção étnica, mais precisamente, étnico-climática, dos povos»¹⁶¹.

Questa sintetica contestualizzazione potrebbe divenire potenzialmente infinita se estendessimo la presentazione alle varie interpretazioni e critiche dell'opera di Freyre, e questo ci porterebbe altrove. Gilberto Freyre è certamente uno fra i più commentati autori brasiliani. Nella prefazione all'edizione del 2003 di *Casa Grande & Senzala* Henrique Cardoso, dopo aver elencato le principali critiche che l'opera di Freyre ha collezionato – la confusione tra razza e cultura, l'ecclettismo metodologico, la "truffa" della democrazia razziale, l'assenza di conflitti tra le classi, l'ideologia della cultura brasiliana basata sulla plasticità e sull'ibridismo innato ereditato dagli iberici, a cui si potrebbero aggiungere la glamourizzazione della violenza e il mantenimento dei concetti di "superiorità" e "inferiorità" segnalati da Lilia Moritz Schwratz¹⁶² –, scrive che «é preciso indagar mais o porquê de tanta resistência para aceitar e louvar o que de positivo existe nela»¹⁶³. Tale distacco e "rigetto" delle teorie freyriane è infatti confermato anche da Luiz Costa Lima,

¹⁶⁰ Cfr. Ronaldo Vainfas, *Colonização, "miscigenação e questão racial: Notas sobre equívocos e tabus da historiografia brasileira*, «Tempo», n. 8, 1999 e João Cezar de Castro Rocha, *O exílio do homem cordial*, Rio de Janeiro, Museu da Republica, 2004, pp. 58-59.

¹⁶¹ Luiz Costa Lima, *Apresentação*, in Ricardo Benzaquen de Araújo, *Guerra e Paz: Casa-Grande & Senzala e a obra de Gilberto Freyre nos anos 30*, Rio de Janeiro, Editora34, 1993, p. 8.

¹⁶² Lilia Moritz Schwartz, *Gilberto Freyre: adaptação, mestiçagem, trópicos e privacidade em Novo Mundo nos trópicos*, «Mal-estar na Cultura», Porto Alegre, PROEXT-UFRGS, Aprile-Novembre, 2010, p. 12: «Freyre mantinha intocados em sua obra, porém, os conceitos de superioridade e de inferioridade, assim como não deixava de descrever e por vezes glamourizar a violência e o sadismo presentes durante o período escravagista».

¹⁶³ Fernando Henrique Cardoso, *Um livro perene*, in Gilberto Freyre, *Casa Grande e Senzala. Formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*, Recife, Global Editora, 2003, p. 25.

quando scrive:

Dentro da ilusão própria dos jovens, era-se levado a crer que o País tanto mudara que o mito construído em torno de *Casa-Grande* por si se desfizera. [...] Por certo, o Freyre proponente da “lusotropicalologia” nos parecia de um oportunismo descarado, cujas vantagens eram asseguradas pelo Portugal salazarista. Aparecia-nos pois como o representante de um Brasil de conchavos que sempre terminavam por mantê-lo atrasado.¹⁶⁴

E le critiche non sono divenute più moderate nel tempo se, per fare alcuni esempi, si pensa al recente testo citato di Jêsse Souza (2015) in cui Freyre è considerato tra i responsabili della trasformazione del “mito da brasilidade” in una scienza conservatrice che pretende di apparire come scienza critica¹⁶⁵, o ad alcune affermazioni di Eduardo Lourenço del testo *Do Brasil: Fascino e Miragem* (2015):

Fácil é de ver que a originalidade de Gilberto Freyre repousa menos sobre uma compreensão nova e positiva de uma realidade histórico-cultural delimitada – a da civilização que tem os Trópicos por quadro e os portugueses, índios e negros por agentes -, que sobre uma previa *mitificação* da realidade tropical. Da realidade diversa e complexa que são os Trópicos, Gilberto Freyre fala, não como sociólogo, mas como apologeta, sem querer saber de contradições nem de desmentidos mais evidentes da experiência.¹⁶⁶

Dunque il Freyre di *Casa Grande & Senzala*, come anche – seppure in maniera decisamente minore – quello delle successive teorie riguardo il Lusotropicalismo¹⁶⁷, è stato ampiamente criticato da intere generazioni che, pur riconoscendogli l’apporto rivoluzionario, non lo hanno assolto rispetto alla responsabilità che ha avuto nel consolidare il mito nazionale della democrazia razziale come

¹⁶⁴ Luiz Costa Lima, *Apresentação*, in Ricardo Benzaquen de Araújo, *Guerra e Paz: Casa-Grande & Senzala e a obra de Gilberto Freyre nos anos 30*, Rio de Janeiro, Editora34, 1993, p. 7.

¹⁶⁵ Jêsse Souza, *op. cit.*, p. 31.

¹⁶⁶ Eduardo Lourenço, *Do Brasil: Fascino e Miragem*, Lisboa, Gradiva Publicações, 2015, p. 129.

¹⁶⁷ Il termine venne coniato da Freyre nel 1951, durante la conferenza di Goa, l’anno del suo viaggio per le colonie portoghesi. L’intento era quello di descrivere i caratteri distintivi dell’imperialismo portoghese in America, Asia e Africa, e ricercarne tratti comuni che potessero essere fondanti di una “civilizzazione/comunità lusotropicalica”. Si riteneva che l’imperialismo portoghese fosse stato “più umano e cordiale”, rispetto agli altri imperialismi, perché la terra calda del Portogallo, vicina all’Africa e d’origine etnica ibrida perché attraversata nel passato da Romani, Visigoti, Mori e molte altre culture, aveva permesso lo sviluppo di una straordinaria capacità di adattamento ai tropici e alla sua gente. Mescolanza, esperienza più cristianocentrica che etnocentrica, plasticità nell’adattamento e carattere missionario e civilizzatore: questi erano gli aspetti che caratterizzarono in modo originale la colonizzazione portoghese. Freyre riteneva che i portoghesi, in maggioranza poveri e modesti, non avessero forti motivazioni di sfruttamento e per questo riuscirono a creare con facilità relazioni cordiali con le popolazioni dei tropici; questo discorso era rafforzato dall’inesistenza di una legislazione razzista nell’impero portoghese. Il Brasile fu considerato il “miracolo-sintesi” della straordinaria opera portoghese. Il governo del Portogallo, nella sua politica estera, a partire dagli anni ’30 e soprattutto negli anni ’50, incorporò gradualmente in senso nazionalista le formulazioni teoriche del luso-tropicalismo di Freyre. L’obiettivo era quello di mantenere i suoi possedimenti oltremare, legittimare il regime di Salazar e riscattare politicamente e spiritualmente il Portogallo. Una tra le prime critiche al sociologo pernambucano fu fatta dall’angolano Mário Pinto de Andrade in un articolo chiamato *Qu’est-ce que le “lusotropicalismo”?* e pubblicato nella rivista parigina *Présence Africaine*, nel numero di ottobre/novembre del 1955.

anche una visione bonaria ed edulcorata del colonialismo portoghese. L'Antropofagia s'inserisce in questa narrazione – ormai decostruita almeno sul piano teorico – in modo più complesso.

Oswald de Andrade certamente ammirava Gilberto Freyre ma nel corso degli anni nei suoi scritti si rintracciano tanto elogi quanto critiche, evidenti anche solo considerando i molti modi usati per riferirvisi: da «voz culta e poderosa»¹⁶⁸ e «líder do Nordeste»¹⁶⁹ a quelli utilizzati invece in senso ironico e critico come «sociólogo dos trópicos»¹⁷⁰ o «sociólogo da gula brasileira»¹⁷¹. Invece, per quel che riguarda Freyre, le sue posizioni sulla *Semana di Arte Moderna*, a cui Oswald aveva attivamente partecipato, erano abbastanza note. Vamireh Chacon, in un articolo dedicato al rapporto tra Freyre e i modernisti paulisti, scrive che «José Lins do Rego testemunhou o amigo dizer-lhe que “o rumor da Semana de Arte lhe parecia muito de movimento de comédia, sem importância real. O Brasil não precisava do dinamismo de Graça Aranha, e nem da gritaria dos rapazes do Sul; o Brasil precisava era de se olhar, de se apalpar, de ir às suas fontes de vida, às profundidades de sua consciência»¹⁷². E anche Oswald, «Longe de apoiar a corrente regionalista do modernismo, nos anos 20, [...] a considerava um obstáculo aos avanços de seu movimento, só passando a rever a contribuição de Gilberto Freyre anos mais tarde [...]»¹⁷³. In questa sede tuttavia non approfondiremo il rapporto tra il regionalismo di Freyre e il modernismo paulista perché sarebbe argomento di un'ulteriore trattazione ma basti quest'accenno per comprendere i vari aspetti polemici che hanno riguardato la relazione tra questi autori rispetto alle agitazioni culturali d'inizio secolo e le successive discussioni critiche sui “plurimi” modernismi e sulla loro inclusione o esclusione dal Canone.¹⁷⁴ In molti testi oswaldiani scritti più tardi, tra il 1943 e il 1945, e raccolti in *Feira das*

¹⁶⁸ Oswald de Andrade, *Informe sobre o modernismo* in Id., *Estética e Política*, São Paulo, Editora Globo, 2011, p. 105.

¹⁶⁹ Id., *Telefonema*, Rio de Janeiro, Civilização brasileira, 1976, p. 141.

¹⁷⁰ Id. *Carta aos editores americanos*, in Id., *Feira das Sextas*, São Paulo, Editora Globo, 2004, p. 90.

¹⁷¹ Id. *Carta a um professor de literatura*, in Id., *Feira das Sextas*, São Paulo, Editora Globo, 2004, p. 105. Oswald critica con ironia infatti i lavori di Freyre sull'alimentazione. In *Atualidade d'Os Sertões*, fa un riferimento a una sorta di “ritirata strategica” di Gilberto Freyre il quale «tendo criado uma espécie de compromisso cultural com os Estados Unidos, o autor de Casa Grande & Senzala refugiou-se na alimentação. Preocupa-o o doce. Bolos com vinte e quatro gemas de ovos frescos!» (Oswald de Andrade, *Feira das Sextas*, São Paulo, Editora Globo, 2004, p. 120).

¹⁷² Vamireh Chacon, *Gilberto Freyre, Mario e Oswald de Andrade*, «Ci. & Tróp.», v. 21, n. 1, Recife, 1993, p. 7. Freyre afferma inoltre sulla *Semana*: «Porque acho que, no total, a Semana de Arte Moderna representou uma introdução arbitrária, no Brasil, de modernices europeias, sobretudo francesas. Sem dúvida, a cultura brasileira em geral e as artes em particular precisavam na época de serem modernizadas, revigoradas – mas levando-se em conta a realidade regional brasileira, suas tradições características às quais poderia adaptar inovações europeias. Isso não se fez em São Paulo, mas sim em Recife» (Intervista a Freyre disponibile al link: <http://www.tirodeletra.com.br/entrevistas/GilbertoFreyre.htm>, ultimo accesso: 07/06/2017)

¹⁷³ Leonardo de Carvalho Augusto, *O descobrimento do Brasil no umbigo do mundo: modernismo, vanguarda e primitivismo na obra Pau-Brasil de Oswald de Andrade*, in Sérgio Ricardo da Mata, Helena Miranda Mollo e Flávia Florentino Varela (a cura di), *Anais do 3º. Seminário Nacional de História da Historiografia: aprender com a história?*, Ouro Preto: Edufop, 2009, p. 5, accessibile al link: http://www.seminariodehistoria.ufop.br/t/leonardo_de_carvalho_augusto.pdf (ultimo accesso: 29/11/2017).

¹⁷⁴ La tesi principale del testo di Ricardo Benzaquen de Araújo (*op. cit.*, p. 10) riguarda tale dibattito: «[...] sugestão inicial da tese que insinua na obra dos anos 30 de Freyre a busca de constituir um modernismo diferente, de contribuir para uma modernidade, não fundada, como a paulista, na idéia de progresso».

Sextas, sono ancora frequenti le critiche a Freyre, come scrive Gênese Andrade nella prefazione al testo: «Oswald critica também Gilberto Freyre, pelo viés da questão da sociologia e seu “compromisso com os Estados Unidos”, e não raras vezes, aproxima ou opõe sua figura à de Sergio Millet, como no citado “Uma geração que se exprime”¹⁷⁵ in cui, infatti, Oswald si riferisce ironicamente a Freyre e alla «sua imaginosa brasilidade»¹⁷⁶. Tuttavia qualche anno dopo, il 24 novembre del 1946, nella rubrica *Telefonema* del giornale *O Correio de Manhã*, appare una lettera intitolata *Por Gilberto* in cui Oswald de Andrade ricordava le vecchie critiche comuniste fatte a Freyre – «Achei-o hesitante, não concludente, semi-visionário, semi-reacionário e classifiquei-o de jóia da sociologia afetiva»¹⁷⁷ – ma si proponeva ora di elogiarlo e appoggiare la sua candidatura al premio Nobel per la Letteratura¹⁷⁸: «E a obra prima de Gilberto transcende da sociologia e da crítica para explender nisso que se pode moderna e realmente chamar de literatura»¹⁷⁹. Sempre Vamireh Chacon spiega così l’avvicinamento post-’45 di Oswald al contributo dell’opera freyana:

O relacionamento de Gilberto chegou, porém, a ser pessoal com Oswald de Andrade. Gilberto não se ofendeu, antes deliciou-se com a boutade espirituosa oswaldiana, ao saber da morte do cangaceiro Lampião a tiros pela polícia em 1938: “Não adianta. Mataram Lampião mas Gilberto Freyre continua vivo...”. Ao término daquela época, a do Estado Novo truculento parafascista de Vargas, quando tanto Oswald quanto Gilberto e muitos outros foram vítimas das suas violências, Oswald de Andrade sentiu-se na obrigação de reconhecer em discurso num banquete oferecido por escritores resistentes democráticos em São Paulo: “Gilberto Freyre tomou-se assim o líder da Resistência nacional”.¹⁸⁰

In quest’ottica – molto simile a quella proposta da Giuseppe Cocco¹⁸¹ – possono essere lette alcune affermazioni oswaldiane rispetto a *Casa Grande & Senzala*, ancora posteriori e risalenti a una conferenza tenuta nel 1948:

¹⁷⁵ Gênese Andrade, *Feira de Letras*, in Oswald de Andrade, *Feira das Sextas*, São Paulo, Globo, 2004, pp. 7-60.

¹⁷⁶ Oswald de Andrade, *Uma geração que se exprime*, Id., *Feira das Sexta*, São Paulo, Editora Globo, 2004, p. 99.

¹⁷⁷ Id., *Por Gilberto*, in Id., *Telefonema*, Rio de Janeiro, Civilização brasileira, 1976, p. 140.

¹⁷⁸ Sull’aspetto letterario delle opere di Freyre scrive Ricardo Benzaquen de Araújo (*op. cit.*, p. 185): «[...]desde a publicação do livro em 1933, importante parcela dos comentadores tem se preocupado em assinalar algumas características, como a repetição, o inacabamento e a imprecisão, que conferem à sua prosa um tom extremamente envolvente, muito próximo ao de uma *conversa*. Aliás, é justamente pela ligação de CGS com a linguagem coloquial que ela tem sido considerada desde o seu lançamento, para o bem ou para o mal, como uma obra também literária, e de literatura *moderna*».

¹⁷⁹ Oswald de Andrade, *Por Gilberto*, in Id., *Telefonema*, Rio de Janeiro, Civilização brasileira, 1976, p. 140.

¹⁸⁰ Vamireh Chacon, *op. cit.*, pp. 11-12.

¹⁸¹ Scrive infatti Giuseppe Cocco, *op. cit.*, p. 287: «[...] as referências sistemáticas que Oswald faz a Freyre podem explicar-se, talvez, pela conjuntura política da luta contra o nazismo e seus adeptos racistas nos trópicos [...]».

Tivemos aqui um fenômeno curioso que foi o sucesso fulminante da obra de Gilberto Freyre, *Casa Grande & Senzala*. Eis aí um livro que muitas vezes eu tenho chamado de totêmico, isto é, um livro que apoia e protege a nacionalidade.¹⁸²

E qui Oswald torna anche sul movimento modernista del 1922 in riferimento alle polemiche citate:

Em 1922, a revolução literária que fizemos e que iniciou o Modernismo no Brasil, se era uma revolução da cidade, não significava, no entanto, nenhum movimento contra o campo.¹⁸³

In quest'ultima fase sembra che Oswald si appropri e avvicini alle teorie freyriane e anche su ciò, oltre che su posteriori analisi di contenuto, possono trovare fondamento molte delle critiche che sostengono la vicinanza tra i due autori, come quella di Benedito Nunes¹⁸⁴ e José Guilherme Melquior¹⁸⁵. Oswald, d'altronde, ha da sempre trattato "temi freyriani". Heloisa Toller Gomes nell'articolo *A questão racial na gestação da Antropofagia oswaldiana*¹⁸⁶ afferma che il riconoscimento della contribuzione africana e il tema della "questione razziale" s'incontrano più esplicitamente nelle opere di Oswald degli anni '40 – «[...] orgulhar da mistura milionária que nos trouxe a África, com seus grandes nagôs, seus filhos de cultura sudanesa e oriental e seus rijos e álacres trabalhadores do Benin e da Angola»¹⁸⁷ – ma hanno una prima e radicale presentazione in *Manifesto da Poesia Pau-Brasil*, ovvero all'inizio della sua produzione poetica.¹⁸⁸ Ana Paula Morel, infatti, analizza la poesia *brasil*¹⁸⁹ in cui il tema è proprio la formazione della cultura nazionale attraverso la mescolanza di "razze".

¹⁸² Oswald de Andrade, *O sentido do interior*, in Id. *Estetica e Política*, São Paulo, Editora Globo, 2011, p. 197.

¹⁸³ Ivi, p. 198.

¹⁸⁴ Benedito Nunes, *Oswald Canibal*, São Paulo, Perspectiva, 1979.

¹⁸⁵ José Guilherme Merquior, *Na casa grande dos oitenta*, in Id., *As Idéias e as Formas*, Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1981. A tal proposito scrive Ricardo Benzaquen de Araújo (*op. cit.*, p. 23): «Note-se, por exemplo, que Merquior (1981) chega a indicar que Gilberto praticava um modernismo realmente singular, anárquico e relativamente distante das formulações vanguardistas tão influentes em São Paulo. Contudo, tal constatação serve-lhe apenas para aproximar, na clave mesmo da anarquia, a sua reflexão da de Oswald - aproximação reafirmada por Benedito Nunes (1987) -, em uma perspectiva que torna evidente a necessidade de uma avaliação extremamente cautelosa dos temas em pauta, evitando-se qualquer precipitação classificatória que poderia apenas empobrecer a discussão».

¹⁸⁶ Heloisa Toller Gomes, *A questão racial na gestação da Antropofagia oswaldiana*, in J. C. de Castro Rocha e J. Ruffinelli (a cura di), *Antropofagia hoje: Oswald de Andrade em cena*, São Paulo, Realizações Editora, 2011, pp. 405-415.

¹⁸⁷ Oswald de Andrade, *Aqui foi o Sul que venceu*, in Id. *Ponta da Lança*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1971, p. 53.

¹⁸⁸ Anche Giuseppe Cocco (*op. cit.*, p. 272) sostiene che vi sia continuità di temi tra le opere di Oswald e non una netta divisioni in "fasi": «Ora, numa obra tão vasta e tão complexa, com aberturas literárias, políticas e filosóficas, como a de Oswald, há fases, passagens. Mas não cremos que se possa falar de rupturas e revisões, como fazem vários de seus críticos. A obra de Oswald, ao contrário, é atravessada, desde o início, por uma potência da qual derivam, simultaneamente, suas dimensões estéticas e suas dimensões políticas. Esta potência traça uma linha de fuga marcadamente contínua. Uma linha que, de um lado, acompanha as dinâmicas de constituição da liberdade; e, de outro lado, acompanha os processos (ontológicos) de produção da hibridização».

¹⁸⁹ Oswald de Andrade, *Poesias reunidas*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1974.

brasil

O Zé Pereira chegou de caravela

E perguntou pro guarani da mata virgem

- *Sois cristão?*

- *Não. Sou bravo, sou forte, sou filho da Morte*

Teretê Tete Quizá Quizá Quecê!

Lá longe a onça resmungava Uu! ua! uu!

O negro zonzo saído da fornalha

Tomou a palavra e respondeu

- *Sim pela graça de Deus*

Canhém Babá Canhém Babá Cum Cum!

E fizeram o Carnaval

Morel afferma che, se è vero che il titolo della poesia si trova in minuscolo – aspetto che decostruisce qualsiasi possibile ufanismo –, è altrettanto vero che l'ideale della *mestiçagem* è esplicito: «O encontro entre o Zé Pereira da caravela, o guarani da mata virgem e o negro zonzo originaria a síntese (no ultimo verso do poema): o Carnaval, marca alegre e singular desse povo (que remete ao titulo)»¹⁹⁰. Sia Freyre sia Oswald presentavano infatti positivamente la *mestiçagem* come caratteristica specifica del Brasile, con l'intento di valorizzare le specificità culturali che da essa derivavano. Su questa prima confluenza di tema e di “visione generale” vi sono pochi dubbi. Tuttavia, come la stessa Morel mostra, le differenze sono altrettanto notevoli. Molti contributi, infatti, si concentrano nel mostrare le diversità che attraversano le concezioni del meticciano dei due autori con l'obiettivo di dissociare le visioni considerate maggiormente “nazionaliste” di Freyre dalla comprensione della *mestiçagem* come “gesto produttore di divenire”. Ci riferiamo in particolare alle posizioni di Giuseppe Cocco ed Eduardo Viveiros de Castro. Nell'articolo *Antropofagias, racismo e ações afirmativas* Giuseppe Cocco scrive a proposito dei punti di contatto tra Oswald e Freyre:

Há três elementos do discurso sobre a mestiçagem desenvolvido por Oswald que se encontram também em Gilberto Freyre e em outros sociólogos que renovaram, de modo hegemônico a partir dos anos 30, a abordagem da questão étnica brasileira. Em primeiro lugar, há o tema específico da colonização portuguesa e suas características específicas. Ao retomar – mas positivamente – as pesquisas de Paulo Prado, Sérgio Buarque de Holanda e Freyre – Oswald reafirma a dimensão ‘africana’ e mestiça dos portugueses. O segundo elemento é a mestiçagem das três raças e encontra na antropologia sua dimensão específica no contexto de um discurso mais geral. O terceiro

¹⁹⁰ Ana Paula Morel, *op. cit.*, p. 91.

elemento nos parece ser a intuição, que já aparece em Gilberto Freyre - desde seu artigo de 1922 -, de diferenciar a herança escravagista norte-americana e herança luso-brasileira.¹⁹¹

Cocco afferma più volte che entrambi gli autori erano impegnati nella costruzione del nazional-popolare o, più in generale, nella costruzione dell'idea di popolo e di brasilianità, questione che «no Brasil republicano pós-abolição da escravatura, obriga a compreender o modo como se enfrentou, no Brasil, o quebra-cabeça no qual se converteram a herança colonial escravagista e a atualidade da migração. O quebra-cabeça era de tipo étnico [...]»¹⁹². Tuttavia, condividere un progetto di riflessione sulla formazione del popolo brasiliano non significa considerare nello stesso modo il meticciano. Qui Cocco ricorda le radicali differenze che riguardano i due approcci:

A primeira é política. A mestiçagem oswaldiana era uma postura de combate, era um campo revolucionário, campo de uma outra modernidade; para Freyre, a mestiçagem é terreno de uma conciliação, da gestão fina de um “luxo de contradições”, da *hybris* das relações carnis que aproximavam a *Senzala* à *Casa Grande*, o escravo, ao senhor. A segunda diferença tem a ver com a própria questão da crítica ao racismo, no específico terreno da raça. [...] Freyre não abandona, de modo algum, o terreno biológico da análise da raça. [...] A operação que Freyre permitirá e que se consolidará na ideologia oficial da harmonia racial (ou democracia racial) implica capturar a dinâmica monstruosa da mestiçagem para, sem negar o “luxo das contradições que a caracteriza”, fixá-la em torno de uma nova raça. Resultado do meio natural e cultural (os trópicos e o patriarcado escravista, dito suave e gentil dos portugueses e dos latinos em geral), a nova raça não se torna menos mestiça, aquela mesma que serve à elite brasileira para continuar a dizer que o racismo não existe: “somos todos pardos”, somos todos cinzentos!¹⁹³

L'obiettivo di Freyre era ridurre la molteplicità a uno – non senza liberarsi del razzismo positivista d'inizio secolo – mentre quello di Oswal era incentivare l'ibridazione come *esempio* e *modello* piuttosto che analizzarla come processo terminato – «nós brasileiros, campeões da miscigenação tanto da raça como da cultura»¹⁹⁴ –, non fissare questa molteplicità in un'immagine omogenea – «a mistura não interessa pela semelhança mas pela diferença»¹⁹⁵ – ma aprirla a molte altre contaminazioni e immigrazioni e, soprattutto, renderla produttiva in termini anticoloniali senza, per questo, rafforzare nazionalismi e identitarismi: «Por isto, Oswald dirá, ao longo de toda a vida, que

¹⁹¹ Giuseppe Cocco, *op. cit.*, pp. 286-287.

¹⁹² Ivi, p. 277.

¹⁹³ Ivi, p. 288.

¹⁹⁴ Oswald de Andrade, *A Utopia Antropofagica*, São Paulo, Editora Globo, 2011, p. 228.

¹⁹⁵ Ana Paula More, *op. cit.*, p. 96.

a Antropofagia fora o divisor de águas entre a direita e a esquerda modernistas»¹⁹⁶. Infatti, alla domanda della rivista *Directrizes* su possibili scenari futuri per la Germania del secondo dopoguerra Oswald risponde così, confermando l'idea di un modello/progetto d'ibridazione futura e ricordando quasi il sogno e le comparazioni presenti nel testo di Stefan Zweig:

A Alemanha racista, purista e recordista precisa ser educada pelo nosso mulato, pelo chinês, pelo índio mais atrasado do Peru ou do México, pelo africano do Sudão. E precisa ser misturada de uma vez para sempre. Precisa ser desfeita no *melting-pot* do futuro. Precisa mulatizar-se.¹⁹⁷

Queste affermazioni permettono a Cocco di sostenere, rispetto a Oswald, che la «sua “brasilidade” é incompatível com qualquer tipo de xenofobismo nacionalista»¹⁹⁸ e che l'anticolonialismo antropofagico è una risposta all'alienazione culturale, mira a superare *impasse* determinate dall'esterno senza comprometersi con alleanze nazionali. È, infatti, proprio il punto di vista politico a determinare la differenza tra le due caratterizzazioni del meticciano. E Oswald stesso esplicita alcune critiche alla concezione freyriana di *mestiçagem* in *Atualidade d'Os Sertões* (1943):

Havia nele uma tendência ao *lusu*, com o objetivo de elevar o branco suspeito da primeira América ao padrão de nacionalidade. Uma espécie de réplica e contraponto ao orgulho mameluco dos paulistas de quatrocentos anos. Ambos não percebendo que os neo-imigrados – sírios, italianos, judeus – trazem para cá milênios ricos de civilização e de atividade criativa e, sobretudo, o brasão simples do trabalho.¹⁹⁹

Una volta chiariti i significati specifici di queste interpretazioni, resta da comprendere – e qui comincia l'aspetto per noi interessante rispetto alla costituzione e al funzionamento di un “mito interpretativo e nazionale” e delle distorsioni che comporta – come l'Antropofagia sia coinvolta nel processo di “cattura” cominciato negli anni '30 della dittatura Vargas e mobilitazione del discorso del meticciano che ha trasformato la riflessione sullo sviluppo di caratteristiche della specifica formazione del popolo brasiliano nell'impalcatura di sostegno di un preciso progetto nazionale²⁰⁰, problematico rispetto al silenziamento di conflitti dovuti al cambiamento di assetto sociale post-schiavitù – «a hegemonia do discurso da mestiçagem transformou-se em discurso oficial, nacional,

¹⁹⁶ Giuseppe Cocco, *op. cit.*, p. 275; scrive infatti Oswald de Andrade: «Chamei de divisor das águas do Modernismo à crise que nos separou em 28, renunciando as agitações econômicas e políticas que dariam a era revolucionária de 30» (Oswald de Andrade, *Estética e Política*, São Paulo, Editora Globo, 2011, p. 99).

¹⁹⁷ Oswald de Andrade, *Sol da Meia Noite*, in Id., *Ponta da Lança*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1971, p. 62.

¹⁹⁸ Giuseppe Cocco, *op. cit.*, p. 273.

¹⁹⁹ Oswald de Andrade, *Atualidade d'Os Sertões*, in Id., *Feiras Das Sextas*, Globo, São Paulo, 2000, p. 120.

²⁰⁰ Cfr. Ana Paula Morel, *op. cit.*, p. 89 in cui spiega come il meticciano sia passato a comporre il discorso ufficiale dello Stato in molti altri paesi dell'America Latina e cita e approfondisce il caso del Venezuela.

dito repubblicano, sobre a inexistência de racismo no Brasil»²⁰¹ –. Anche partendo dall’affermare la specificità del pensiero di Oswald rispetto al meticciano – interpretazione sulla quale comunque non c’è pieno accordo tra i critici – occorre ammettere che l’Antropofagia è stata spesso confusa o paragonata, in ambito accademico e non, a una qualsiasi teoria di assimilazione e integrazione oppure proprio a quella di Freyre, generando visioni distorte o semplicemente approssimative. Un primo esempio è il punto di vista di Marcelo Paixão in *Antropofagia e racismo: uma crítica ao modelo brasileiro de relações raciais*, testo in cui modello antropofagico e modello freyriano diventano sinonimi – «o grande teórico do modelo assimilacionista (antropofágico) brasileiro viria a ser Gilberto Freyre»²⁰² – un secondo è quello di Lilia Moritz Schwartz in cui si associa l’analisi freyriana sul ruolo della sessualità all’assimilazione antropofagica: «Mais do que as fronteiras físicas, o que estaria delineado, portanto, é uma comunhão de espíritos, uma verdadeira amálgama, implementada por uma perspicaz política social de assimilação. Trata-se de reconhecer a diversidade cultural e racial da população brasileira e de associar a idéia de assimilação à noção de antropofagia; isto é, o reconhecimento de que a vivência sexual foi central para a compreensão da formação brasileira».²⁰³

Se, come abbiamo specificato, l’ossessione per la formazione del popolo brasiliano e l’esaltazione del meticciano erano maggiormente “comprensibili” a inizio secolo e nella prima metà del Novecento (in particolare nel secondo dopoguerra), lo sono divenuti meno nel tempo, emergendo progressivamente l’urgenza di decostruzione dell’immagine stereotipata creatasi del Brasile, causa del misconoscimento, sempre più visibile, di disuguaglianze e violenze. Per tal motivo, appaiono quasi anacronistici i tentativi di perseverare nell’idea ingenua di un modello brasiliano esportabile e nell’elogio di una democrazia razziale che ha tristemente mostrato le sue maschere. Eppure, contributi costruiti in tal senso seguitano, rafforzando una problematica identità culturale e ostacolando, di fatto, il compito di decostruzione del “Brasile immaginato”²⁰⁴. In queste retoriche ancora attive vengono spesso mescolate referenze letterarie, sociologiche e artistiche per elogiare i risultati del *melting-pot* brasiliano e mobilitati riferimenti antropofagici semplificati e decontestualizzati dall’epoca in cui prendono forma. Anche la critica letteraria ha una certa

²⁰¹ Giuseppe Cocco, *op. cit.*, p. 279; Giuseppe Cocco analizza inoltre le politiche di azione affermativa cominciate con il governo Lula a partire dalle considerazioni fatte sulla percezione del razzismo in Brasile.

²⁰² Marcelo Paixão, *Antropofagia e Racismo: uma crítica ao modelo brasileiro de relações raciais*, p. 24; accessibile online nel sito GEA, *Grupo Estratégico de Análise da Educação Superior no Brasil*: <http://flacso.org.br/?publication=antropofagia-e-racismo-uma-critica-ao-modelo-brasileiro-de-relacoes-raciais-2> (ultimo accesso: 10/10/2017)

²⁰³ Lilia Moritz Schwartz, *Gilberto Freyre: adaptação, mestiçagem, trópicos e privacidade em Novo Mundo nos trópicos*, «Mal-estar na Cultura», PROEXT-UFRGS, Porto Alegre, Aprile-Novembre 2010, p. 17, accessibile al link: <http://www.ufrgs.br/difusaocultural/adminmalestar/documentos/arquivo/Schwarcz%20-%20adaptacao%20mesticagem%20tropic.pdf> (ultimo accesso: 22/11/2017).

²⁰⁴ Cfr. D. J. Sadler, *Brasil imaginado. De 1500 até o presente*, São Paulo, Edusp, 2016.

responsabilità nell'aver inquadrato l'Antropofagia prevalentemente in quest'orizzonte di ricerca di brasilianità, come sostiene Tereza Virginia de Almeida²⁰⁵: «Há, é fato, uma vasta e potente produção crítica em torno da obra oswaldiana a partir de posições subjetivas e institucionais diferenciadas que ecoam em um projeto comum nitidamente marcado por uma investigação da brasilidade e, portanto, por uma noção de território, que a tese de fim de vida de Oswald parece contradizer»²⁰⁶. Un emblematico esempio del perseverare nell'elogio della democrazia razziale è il recente contributo dell'artista George Mautner intitolato *A Amalgama do Brasil universal*²⁰⁷ (2012), presente nella raccolta di testi *Filosofia e Cultura Brasileira*, in cui l'autore estremizza in senso esclusivamente positivo il valore della *mestiçagem* brasiliana come modello "esportabile" riproponendo il riferimento al nazismo: «O mundo precisa, para que haja a sobrevivência da espécie, que todos os povos e culturas absorvam e reinterpretem esta amálgama de José Bonifácio de Andrada e Silva, se não o nazismo e o fim do mundo virão»²⁰⁸. Attribuisce al potere di suggestione dell'"amalgama brasiliana" persino la nascita di Barack Obama, citando l'episodio in cui sua madre (bianca), pochi giorni dopo aver assistito al film brasiliano *Orfeu Negro*, incontrò e decise di sposare il filosofo del Kenya che diventerà padre del primo presidente nero degli Stati Uniti. Oltre a qualche aneddoto e un lungo elenco di artisti e autori, figli di tale originale amalgama brasiliana, l'autore cita il testo di una sua canzone-elogio del meticcio, *Outros Viram* (2007) scritta insieme a Gilberto Gil, di cui riportiamo alcuni passaggi:

O que Walt Whitman viu
Maiakóvski viu
Outros viram também
Que a humanidade vem
Renascer no Brasil!

Teddy Roosevelt sentiu
Rabindranath Tagore.
Stefan Zweig viu também
Todos disseram amém
A essa luz que surgiu!

Roosevelt que celebrou nossa miscigenação
Até a considerou como sendo a solução
Pro seu próprio país

²⁰⁵ Tereza Virginia de Almeida, *Crítica e devoração: canibalismo e mitologia cultural*, «Itinerários», 21, Araraquara, 2003, pp. 27-37.

²⁰⁶ Ivi, p. 32.

²⁰⁷ Jorge Mautner, *A amalgama do Brasil universal*, in A. Masseno e T. Barros (a cura di), *Filosofia e Cultura Brasileira*, Rio de Janeiro, Quintal Rio Produções Artísticas, 2012, pp. 106-117.

²⁰⁸ Ivi, p. 113.

Pra se amalgamar
Misturar “meltingpot” feliz [...]

Questo sia utile solo per mostrare come il discorso sulla potenza del meticciato brasiliano come modello esportabile persista ancora, anche in ambito artistico e intellettuale e oltre la stagione del Tropicalismo, nonostante siano davanti agli occhi di tutti le contraddizioni che ha prodotto e veicolato. Proprio al Tropicalismo – su cui torneremo – pensiamo sia in parte legata la sopravvivenza di un’idea di incorporazione che, rintracciando esplicitamente le proprie radici nell’Antropofagia, ne amplia ma generalizza il senso, perdendo, forse, parte della componente conflittuale che questa manteneva. La vicinanza, storica e di contenuto, tra le opere di Freyre e quelle di Oswald e la centralità che assume il tema dell’incorporazione tra culture nell’Antropofagia in un periodo storico caratterizzato dalla ricerca ossessiva dei caratteri della brasilianità hanno certamente facilitato la comparazione e l’avvicinamento tra le due concezioni del meticciato, entrambe “utili” ai fini della costituzione di un’identità nazionale perché accomunate da una visione fortemente positiva della *miscigenação*. In *A construção da identidade nacional brasileira*, José Luiz Fiorin sceglie proprio di citare Oswald de Andrade e Gilberto Freyre per sintetizzare il passaggio in cui spiega come il principio di assimilazione sia diventato fondante della nazionalità:

Na primeira metade do século XX, há outro movimento de construção identitária, que se assenta também sobre a mistura, pois considera a mestiçagem como o jeito de ser brasileiro. O que distingue o Brasil é a assimilação, com a consequente modificação, do que é significativo e importante das outras culturas. Não é sem razão que Oswald de Andrade erigiu a antropofagia como o princípio constitutivo da cultura brasileira (1990). Em *Casa-Grande & Senzala*, de Gilberto Freyre (1954), considera-se eufórica a mistura: a colonização portuguesa é vista como tolerante, aberta, suave, o que levou à mestiçagem racial, que não ocorreu nos países colonizados pelos ingleses ou pelos franceses, por exemplo. O Brasil celebra a mistura da contribuição de brancos, negros e índios na formação da nacionalidade, exaltando o enriquecimento cultural e a ausência de fronteiras de nossa cultura.²⁰⁹

Proprio considerando quest’ultimo aspetto va da sé che, in ambito musicale, giornalistico e divulgativo – come abbiamo visto –, l’uso approssimativo, se non improprio, della metafora sia divenuto costante per definire genericamente e orgogliosamente il processo di assimilazione che ha costituito l’identità brasiliana.

²⁰⁹ José Luiz Fiorin, *A construção da identidade nacional brasileira*, «BAKHTINIANA», v. 1, n. 1, 2009, pp. 115-126.

1.4 Antropofagia e dualismo: “arcaico” e “moderno”

*De norte a sul desse país
Tantos Brasis, sagrado celeiro
(Mangueira, Samba-enredo 2009)*

*A gente vê, a gente ouve, a gente quer
Mas será que a gente sabe como é?
Na rosa o olho visitar
Pétalas e espinhos no mesmo lugar
(Criolo, Tabu Brasil)*

L'ultimo aspetto che scegliamo di analizzare riguardo ad alcuni presunti o effettivi “tratti mitologici” e stereotipati negli scritti oswaldiani è la presenza del dualismo formale, caro alla tradizione brasiliana, nell'analisi e interpretazione del Paese.

Prima che si giungesse alla celebre immagine dei “due Brasili”, legata all'omonimo testo del sociologo francese Jacques Lambert (1957) e divenuta radicato luogo comune, e dunque prima che il dualismo egemonizzasse le analisi sociologiche ed economiche della realtà brasiliana – ovvero dopo gli anni '30 in cui cominciò a delinearsi il paesaggio moderno e in cui si consolidò in modo disomogeneo il processo di industrializzazione – esisteva un altro tipo di “dualismo di sensazione” – quello che individuerà Antonio Candido parlando di “sentimento dialettico” – ovvero quello legato alla *percezione* di una certa “dualità” nell'esperienza intellettuale del Paese, nella vita mentale di un realtà periferica. Questa sensazione non sempre conviverà con un effettivo dualismo legato alla realtà sociale ed economica ma spesso sopravvivrà ben oltre esso.

In *Formação da Literatura Brasileira: momentos decisivos* (1957) Candido, tentando di stabilire una legge generale dell'evoluzione mentale del Paese, gli attribuisce la forma di una dialettica tra localismo e cosmopolitismo, tra tendenze universaliste e particolaristiche che rintraccia nei principali momenti della formazione letteraria brasiliana. In qualche modo trova una sistematizzazione ciò che già Joaquim Nabuco aveva espresso nel passo ben conosciuto di *Minha Formação*²¹⁰ (1900) in cui scrive della divisione intima che oppone nei suoi compatrioti il sentimento, che è brasiliano, all'immaginazione, che è europea: «De um lado do mar sente-se a ausência do mundo; do outro, a ausência do país» o l'altrettanto celebre diagnosi di Paulo Emilio in cui la rilevanza di un certo movimento dialettico nella cultura brasiliana sembra già esplicitato: «não somos europeus nem americanos do norte, mas destituídos de cultura original, nada nos é estrangeiro, pois tudo o é. A penosa construção de nós mesmos se desenvolve na dialética rarefeita entre o não ser e o ser outro»²¹¹. La lunga lista di frustrazioni storiche legate al dislivello del Brasile

²¹⁰ Joaquim Nabuco, *Minha formação*, Rio de Janeiro, Editora Três, 1974.

²¹¹ Paulo Emílio, *Cinema, trajetória no subdesenvolvimento*, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1980, p. 77.

rispetto ai paesi-modello ha da sempre condizionato la percezione della realtà brasiliana e della sua identità culturale, condannandola a formarsi in un continuo confronto insoddisfatto con l'Altro da sé. Marcus Nobre in *Depois da Formação. Cultura e Política da nova modernização* ricostruisce con molta chiarezza e abilità le cause remote di questo dualismo risalendo alla mancata costituzione di una nazione – intesa come unità di territorio, popolazione e sovranità che si esprime in una cultura propria e autentica – e alla successiva esclusione di chi rivendicava cittadinanza piena dopo l'abolizione della schiavitù, le ondate migratorie tra la fine del XIX e l'inizio del XX secolo e le numerose rivendicazioni di visibilità dei popoli indigeni. Anche il passaggio alla Repubblica non appare niente di più che un accordo tra élites «Entre muitas razões, também porque a produção da nacionalidade dependia fundamentalmente de um desenvolvimento o quanto possível autônomo, da criação de um mercado interno de relevo, capaz de mitigar e eventualmente superar a condição de completa subordinação que caracteriza um país cuja economia está fundada unicamente na exportação de bens primários»²¹². Infatti, anche il modello di sviluppo e costruzione della nazionalità che si consolidò dagli anni '30 di Getulio Vargas, quello del *nacional-desenvolvimentismo*, mirava a combattere tutte le forme di arcaismo considerate ostacolo allo sviluppo della nazione e al superamento della subordinazione che il Paese scontava: «Foi longa a hegemonia da oposição entre “arcaico” e “moderno”, e ela moldou como nenhuma outra a autocompreensão do país»²¹³. *Formação* di Candido, come anche l'opera di Celso Furtado, *Formação econômica do Brasil* (1959) secondo Marcos Nobre presentano già un modello di complessità superiore all'antitesi arcaico/moderno poiché provano a riflettere sul nesso modernizzazione-giustizia sociale, evitando di adoperare il dualismo in termini statici e analitici ma mettendolo in movimento, facendone il motore di un processo di formazione in corso che permetteva di delineare tendenze di sviluppo e continuità: «nesses dois livros, a ênfase recai não sobre o diagnóstico dos “arcaísmos”, mas sobre a lenta, porém progressiva, cristalização de instituições sociais que representavam realizações, mesmo que parciais e incompletas, do “moderno brasileiro” (numa palavra: o “sistema literário”, para Candido; o “mercado interno”, para Furtado)»²¹⁴. Significativo citare in modo congiunto queste due opere per mostrare come riflessione letteraria e analisi sociale ed economica abbiano, seppur da differenti punti di vista, rispecchiato uno dei principali “quebracabeça” brasiliani legato alla percezione di disparità e subordinazione rispetto al mondo occidentale, derivante dal vecchio e mai estinto complesso coloniale. Si trattò, seguendo questo cammino, di giungere a riflettere sulle *impasse* del Paese

²¹² Marcos Nobre, *Depois da Formação. Cultura e política da nova modernização*, «Revista Piauí», n. 74, novembre 2012.

²¹³ *Ibidem*

²¹⁴ *Ibidem*

rappresentate dalle “ideais fora do lugar” – secondo Roberto Schwarz – in cui l’importazione mimetica di idee legate al liberalismo europeo nella realtà differente dei tropici aveva prodotto inaspettate e peculiarissime sintesi, amplificando inoltre questo sentimento di “dualità” che assumeva la forma di una dialettica negativa e priva di sintesi, caratteristica di una modernità periferica: «brasileiros latino-americanos fazemos constantemente a experiência do caráter postiço, inautêntico, imitado da vida cultural que levamos. [...] todos comportam o sentimento da contradição entre a realidade nacional e o prestígio ideológico dos países que nos servem de modelo»²¹⁵. Schwarz mostra inoltre, seguendo il lavoro del suo maestro Candido, come nei testi letterari di uno dei più grandi scrittori brasiliani, Machado de Assis, venga formalizzata l’esperienza brasiliana in cui proprio la coesistenza di arretratezza e sviluppo moderno è fonte di una percezione singolare e propria²¹⁶. Afferma il filosofo Paulo Arantes, restituendoci l’importanza che ha costituito tale percezione di dualismo: «se o Brasil não fosse dois, não teríamos voz no capítulo da literatura mundial»²¹⁷. Altrimenti detto: “país errado e cultura viva”²¹⁸.

Tornando al versante sociologico del mito dei “due Brasili”, occorre precisare che se già negli anni ’30 si poteva intravedere la tendenza all’analisi “per opposti”²¹⁹ in Sérgio Buarque de Hollanda e Gilberto Freyre – una “metodologia dei contrari” visibile nello sviluppo di concetti polari, come scrive Candido – fu la sociologia degli anni ’50 – che subì notevolmente l’influenza della scuola francese – la vera responsabile della formazione di una certa ideologia del dualismo. Oltre al già citato *Os dois Brasís* di Jacques Lambert, in cui il Brasile veniva studiato basandosi sull’idea di contrasto strutturale tra “Brasil del Sud” (moderno, industriale, ricco e dinamico) e “Brasil del Nord” (arcaico, tradizionale, arretrato, povero e rurale), esiste un altro importante testo che consolida, in altro modo, l’idea del dualismo oppositivo. Infatti, in *Brésil terre de contrastes*, pubblicato nel 1957 in Francia e nel 1964 in Brasile, Roger Bastide amplia la nozione di contrasto oltre *Casa Grande & Senzala*, come scrive Waldermar Marques²²⁰ analizzando il testo. Inoltre, senza negare il dualismo strutturale nazionale – «l’antagonisme le plus apparent reste celui des deux

²¹⁵ Roberto Schwarz, *Nacional por subtração*, in Id., *Que horas são?*, São Paulo, Companhia das Letras, 1987, p. 30.

²¹⁶ Id., *Um Mestre na periferia do capitalismo: Machado de Assis*, São Paulo, Duas Cidades/Editora34, 2000.

²¹⁷ Paulo Arantes, *Sentimento da dialética na experiência intelectual brasileira: dialética e dualidade segundo Antonio Candido e Roberto Schwarz*, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1992, p. 100.

²¹⁸ Id., *Providências de um crítico literário* in Id., *Sentido da formação: Três estudos sobre Antonio Candido*, Gilda de Mello e Souza e Lucio Costa, Rio de Janeiro, Paz e terra, 1997, p. 13.

²¹⁹ Achim Schrader, nell’articolo *Ainda existem “os dois Brasís”? Sobre as estruturas sociais e as imagens da estrutura social no Brasil* in Walter Bruno Berg, Cláudia Nogueira Brieger, Joachim Michael, Markus Klaus Schäffauer (a cura di), *As Américas do Sul: O Brasil no Contexto Latino-Americano*, Tubingen, Niemeier, 2001, parla di “preferenza per i concetti paradossali” spiegando come l’uso dei concetti duplici, anche solo analizzando i titoli delle opere, è una costante nella sociologia brasiliana: «Gilberto Freyre (*Casa grande & Senzala*, *Sobrados e mocambos*, *Ordem e progresso*), Florestan Fernandes (*Sociedade de classes e subdesenvolvimento*, *Capitalismo dependente e classes sociais*), Octavio Ianni (*Raças e classes sociais*) ou Manuel Diégues Júnior (*Etnias e culturas*)» (p. 270).

²²⁰ Waldermar Marques, *Brasil terra de contrastes*, «Revista da Avaliação da Educação Superior», v. 19, n. 3, Sorocaba, 2014.

Brésil»²²¹ – Bastide arriverà a parlare di “tre Brasili” – «Brésil indien, de L’Amazonie; Brésil noir, du nord-est; Brésil blanc, du sud»²²² – e a presentare un’analisi dei contrasti esistenti non solo tra le varie regioni brasiliane ma anche all’interno di ogni regione, dando rilievo agli aspetti fondanti della vita sociale (costumi, religioni, organizzazione sanitaria, problemi razziali ecc.) come anche a quelli politici ed economici. Questa tradizione sociologica avrà lunga vita – Arantes²²³ ricorda anche i due principali autori brasiliani a cui si deve il consolidamento della discussione in questi anni: J. F. Normano e Ignácio Rangel con *Dualidade Básica Brasileira* (1957) – e giungerà a imperare negli studi e nelle ricerche del CEPAL²²⁴ che, definitivamente, trasformò la logica di analisi dualista in un modello interpretativo. Sarà l’economista Francisco de Oliveira a mettere in discussione per primo questo modello come anche, e di conseguenza, il paradigma della formazione, secondo quanto scrive Fabio Mascaro Querido nell’articolo *Depois do colapso da modernização*²²⁵ di critica e risposta a quello di Marcos Nobre. Infatti, il modello di Candido e le analisi sociologiche legate alle teorie del *nacional-desenvolvimentismo* avevano in comune una certa spinta propulsiva verso la modernizzazione che viveva dell’opposizione dialettica tra arcaico e moderno. Se Nobre sostiene che la riflessione critica in Brasile debba ancora abbandonare il paradigma della formazione, Mascaro Querido ritiene che le opere di Paulo Arantes²²⁶ e Francisco de Oliveira (*O ornitorrinco*) non siano “opere di impatto tardivo” del vecchio paradigma ma costituiscano già una sua dissoluzione e una riflessione in termini nuovi sul percorso di modernizzazione:

Se a “crítica à razão dualista”, malgrado sua desconstrução teórico-política do nacional-desenvolvimentismo, ainda alimentava alguma esperança nos caminhos abertos pela aceleração da modernização no contexto dos avanços da segunda revolução industrial, e, portanto, era tributária, em certa medida, do que Nobre chama “paradigma da formação”, o artigo *O ornitorrinco* (2003) significa um momento verdadeiramente *atualizador* deste processo, no qual o esgotamento da modernização obriga a passar a limpo os tentáculos da tradição à luz do presente. Como diz Roberto Schwarz em seu mais recente livro (*Martinha versus Lucrecia*. Companhia das Letras, 2012), “para desconcerto geral da esquerda, a modernização agora se tornava excludente e reiterava a marginalização e a desagregação social em grande escala.”²²⁷

²²¹ Roger Bastide, *Brésil: terre de contrastes*, Hachette, 1957, p. 10.

²²² Ivi, p. 12.

²²³ Paulo Arantes, *Sentimento da dialética na experiência intelectual brasileira: dialética e dualidade segundo Antonio Candido e Roberto Schwarz*, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1992, p. 25.

²²⁴ Commissione economica per L’America Latina fondata nel 1948.

²²⁵ Fabio Mascaro Querido, *Depois do colapso da modernização*, «Revista Piauí», n. 74, 2012, accessibile al link: <https://blogdaboitempo.com.br/2013/02/04/depois-do-colapso-da-modernizacao/> (*Blog da Boitempo*, ultimo accesso: 25/08/2017)

²²⁶ Cfr. Paulo Arantes, *A fratura brasileira do mundo*, in Id., *Zero à Esquerda*, São Paulo, Conrad, 2004.

²²⁷ *Ibidem*

Entrambi gli autori concordano tuttavia sul fatto che fu proprio Roberto Schwarz in *Ideias fora do lugar* (1973) e *Ao Vencedor as Batatas* (1977) nell'ambito della critica letteraria, a inserire in un quadro sistematico più ampio il movimento ideologico che identificherà l'economista Francisco de Oliveira parlando di reciprocità necessaria tra "arcaico" e "moderno" e di carattere ideologico del pensiero dualista. "Arcaico" e "moderno" non sono opposti ma ben amalgamati e tutto ciò che appare arcaico e arretrato è in realtà necessario e funzionale allo sfruttamento capitalistico moderno di una nazione periferica. L'ornitorinco, uno strano animale in cui l'evoluzione non ne ha cancellato i tratti primitivi, è usato come metafora della società brasiliana in cui convivono funzionalmente varie "età dell'evoluzione" ai fini dello sfruttamento capitalistico: «O ornitorrinco é uma das sociedades capitalistas mais desigualitárias»²²⁸.

Se s'intravede, dunque, la critica e forse il declino dell'egemonia del "dualismo" – che non coincide con la fine della "percezione e impressione di dualità" come sostiene Paulo Arantes usando l'espressione "dualidade sem dualismo"²²⁹ –, non è altrettanto facile comprenderne tutti i passaggi e le trasformazioni. Sempre Arantes scrive in *Sentimento da dialética na experiência intelectual brasileira*:

É costume dizer que a apresentação do Brasil como um país compartimentado, dividido entre duas realidades discrepantes — uma tradicional, rural e patriarcal, outra moderna, urbana e burguesa —, começou a predominar à medida que perdia prestígio a visão anterior, que vinha do século passado e vigorou até a primeira metade do atual, a idéia de que a nação tinha um caráter próprio, que se explicava pelo meio físico, a mistura de raças e as tradições ibéricas (sem falar nas contribuições locais do patriarcalismo), concebido nos moldes de uma personalidade coletiva, um caráter nacional em suma. Acabamos de ver entretanto que o dualismo é concepção de largo espectro. Mas não seria preciso recuar até o confronto entre Litoral e Sertão em Euclides da Cunha para perceber que mesmo a assim chamada ideologia do caráter nacional pautava-se por uma esquematização dual. Basta reparar que assim procedeu o Modernismo ao esquadrihar obsessivamente nossa virtual identidade nacional. Éramos vistos então como uma "imundície de contrastes", como costumava.²³⁰

La citazione del testo di Arantes ci avvicina al legame che intercorre tra la discussione presentata – con un'ampia ma necessaria digressione – e l'Antropofagia culturale nata in seno al movimento modernista. Secondo il filosofo un certo dualismo appartiene anche alla tradizione modernista,

²²⁸ Francisco de Oliveira, *Critica à razão dualista – O ornitorrinco*, São Paulo, Boitempo editorial, 2003, p. 143.

²²⁹ Paulo Arantes, *Sentimento da dialética na experiência intelectual brasileira: dialética e dualidade segundo Antonio Candido e Roberto Schwarz*, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1992, p. 38.

²³⁰ Id., *op. cit.*, p. 23.

come afferma anche Masquaro Querido in *O colapso da modernização periférica: a fratura brasileira do capitalismo mundial*: «O primeiro modernismo brasileiro, ele mesmo expressão daquela “imundície de contrastes” em face da qual Mario de Andrade já nos alertara, também é tributário dessa cisão de origem que atravessou toda a história do país»²³¹. Quello che in questa sede ci proponiamo di comprendere è se nei testi oswaldiani – che hanno una loro specificità nel percorso modernista – sia presente questo dualismo formale divenuto interpretazione ideologica e per certi versi mitologica, e se sì, in che modo sia presente.

Questo estratto del testo citato di Mascaro Querido, ci restituisce la differenza di considerazione che esiste rispetto alla presenza-uso del dualismo nell’opera oswaldiana:

Oswald de Andrade, em um momento em que o modernismo ainda não havia sido cooptado pelos intentos da modernização conservadora (e, portanto, quando ainda não havia sido revelada aquela certa dose de ingenuidade e ufanismo em suas proposições), realizou uma das mais interessantes expressões artísticas da dualidade à brasileira. A obra de Oswald, toda percorrida por conclusões otimistas, e por vezes eufórica, quanto aos rumos dessa cisão dual, sustentou-se na justaposição alegórica de elementos próprios ao Brasil-colônia e ao Brasil-burguês, por meio das quais conviveram e se conciliaram o “moderno-de- província”, o “moderníssimo” e claro, o “arcaico”. Situado no ponto alto do modernismo nacional e internacional, o poeta brasileiro se viu marcado pelas perspectivas radicalmente democráticas e antitradicionais abertas pelo progresso industrial, ditadas na época pela crise geral da ordem burguesa. Entretanto, “a modernidade no caso não consiste em romper com o passado ou dissolvê-lo, mas em depurar os seus elementos e arranjá-los dentro de uma visão atualizada e, naturalmente, inventiva, como que dizendo, do alto onde se encontra: tudo isso é meu país” (SCHWARZ, 1989b, p.22). Tratava-se de uma fusão entre técnica e instinto (BOSI, 1979), que acabaria fazer resplandecer uma visão dualmente encantada do Brasil, envolvendo as partes contrárias numa mesma simpatia; algo que, para Schwarz, contribuía para suspender os antagonismos em favor de uma harmonização alegórica: o que era conflito real transforma-se em contraste pitoresco (SCHWARZ, 1989b, p.21, 22).²³²

Mascaro Querido cita l’analisi di Roberto Schwarz²³³ in cui l’autore riflette sulla rivalutazione estetica del dualismo presente in Oswald, in particolare nel poema *Pau-brasil*, antecedente al *Manifesto*, sostenendo che la materia prima dell’opera è ottenuta giustappoendo elementi in realtà disgiunti, quelli del Brasile-Colonia e quelli del Brasile-Borghese, facendone una grande allegoria del Paese capace di sciogliere i contrasti in un’unica immagine/identità.

²³¹ Fabio Mascaro Querido, *O colapso da modernização periférica: a fratura brasileira do capitalismo mundial*, «Aurora», v. 3, n. 2, 2010, p. 83.

²³² *Ibidem*

²³³ Roberto Schwarz, *A carroça, o bonde e o poeta modernista*, in Id. *Que horas são?*, São Paulo, Companhia das Letras, 1987.

Temos a base dupla e presente – a floresta e a escola. A raça crédula e dualista e a geometria, a álgebra e a química logo depois da mamadeira e do chá de erva-doce. Um misto de “dorme nenê que o bicho vem pegá” e de equações.²³⁴

Possiamo affermare che sia Schwarz che Arantes interpretano negativamente quella che definiscono “pacificazione senza dialettica” poiché la considerano un rovesciamento del dualismo in un amalgama riconciliata in cui scompare il movimento dialettico e oppositivo, testimonianza di una tensione irrisolta e problematica rispetto alle disuguaglianze presenti nella società:

O que o complexo colonial interiorizara como atraso e desgraça, o desrecalque pau-brasil converterá em motivo de euforia, já que a vanguarda emparelhava nosso primitivismo com a cultura dos países centrais. Transformando porém os traços de nossa desconformidade em objeto de ex-perimentação estética afirmativa, o poema pau-brasil neutralizava a ambivalência ideológico-moral própria do modo de ser dual: a dupla fidelidade já não divide mais um espírito avançado, uma vez que a reciprocidade é a regra entre metrópole e periferia, como também a instabilidade de um Nabuco já não tem mais razão de ser. Estancada a inquietação, cessa o movimento, e com ele o senso dos contrários — pacificação sem “dialética”, alcançada às custas de um mito, progressista-conservador, como mostrará Roberto, o mito do país não-oficial, porém nem por isso menos proprietário.²³⁵

Secondo questa interpretazione Oswald fugge dai dilemmi del pensiero dualista, condizionato dalla sensazione di disparità e subordinazione, dando invece una caratterizzazione positiva a ciò che era considerato “atraso”, trasfigurandolo persino in senso “euforico”. Se è innegabile l’operazione di “trasfigurazione di valori” compiuta da Oswald, non è altrettanto scontato parlare di un’“euforia” ingenua o superficiale rispetto ai dilemmi che il vecchio dualismo portava con sé. Come mostra l’esempio della poesia *brazil*, citata in 1.3, ciò che apparentemente sembra esaltazione nazionalista ed euforica non smette di presentare comunque elementi di riflessione critica. Si tratta realmente di un superamento della dialettica degli opposti verso una pacificata e a-problematica “visione d’insieme”? Vi sono altre considerazioni a riguardo che smentiscono la risposta affermativa. Ana Paula Morel, nel suo testo dedicato all’Antropofagia, dopo aver indagato cosa Schwarz considera “pre-borghese” e “borghese, scrive:

Schwarz busca em Oswald uma perspectiva que não consegue encontrar: não se trata de luta de classes mas de visão da história em quanto progresso linear, onde a modernidade se impõe destruindo os resíduos arcaicos e ultrapassados. Oswald (ainda bem!) tem outras preocupações e

²³⁴ Oswald de Andrade, *Pau-Brasil*, São Paulo, Editora Globo, 1990, p. 15.

²³⁵ *Ibidem*

tampouco se encaixa na concepção de um ufanismo crítico que apaga os conflitos. A questão é que o autor justamente multiplica os conflitos: não apenas luta de classes, mas anti-colonialismo, anti-patriarcalismo... Não se trata apenas de pensar em termos de burguesia x proletariado, mas “o adulto, o branco, o civilizado” x “o primitivo, o louco, a criança” (ANDRADE, 1970, p. 191). Não se pode negar entretanto, que a “fase” Pau-brasil de Oswald (o início do modernismo, seus primeiros escritos publicados, o Manifesto Pau-Brasil) pode ser considerada o mais próximos de um nacionalismo. [...] Mas, ainda assim estas referencias muitas vezes são irônicas, blagues, críticas.²³⁶

Anche Eduardo Sterzi attacca la posizione di Schwarz poiché la considera basata su due problematici presupposti: l’analisi della posizione di classe dello scrittore in questione – «quase sempre enganadora para o ajuizamento do texto literário»²³⁷ – e la mancata comprensione del potere critico delle avanguardie «quando estas não se subordinam a uma critica político-econômica previamente elaborada (marxista, claro, e de preferencia ortodoxa)»²³⁸. E precisa:

Quando Schwarz reclama dessa “modernidade” que “não consiste em romper com o passado ou dissolvê-lo, mas em depurar os seus elementos e arranja-los dentro de uma visão atualizada e, naturalmente, inventiva”, manifesta ainda uma curiosa adesão à retórica de determinadas vanguardas: conforme qualquer estudioso da modernidade deveria estar ciente, o descarte do passado, que alguns poetas e artistas propuseram ao longo do tempo, no mais das vezes não é muito mais que um tropo barulhento para um processo muito menos veemente, pautado também ele pelo silêncio ou pelo surdo rumor do estudo e da emulação, que pode ser bem descrito, na esteira do próprio Schwarz, como depuração e rearranjo – reinvenção – dos elementos do passado. [...] É fatal para a crítica querer reduzir, sem os necessários cuidados, um processo de modernidade (cultural) a um supostamente correspondente processo de modernização (econômico-social). Assim como é fatal ignorar ou menosprezar o poder de crítica – poder de configuração e de transfiguração – das ideais e das imagens (daquilo que os marxistas chamavam de “superestrutura”) sobre a concretude do mundo, especialmente sobre as estruturas sociais.²³⁹

Sterzi ritiene, al contrario di Schwarz, che la “conessione” creata da Oswald tra “dimensioni temporali” differenti costituisca un aspetto positivo:

[...] o pensamento de Oswald, que atravessa diferentes épocas e gêneros, adquire alguma unidade precisamente na ênfase que dá ao presente como tempo decisivo em que uma imagem do passado e uma imagem do futuro (que, em termos benjaminianos, é uma extensão da pós-história daquilo-

²³⁶ Ana Paula Massador Morel, *Da “reabilitação do primitivo”. Diálogos entre Antropologia e antropofagia de Oswald de Andrade*, Rio de Janeiro, Rizoma Editorial, 2013, p. 119.

²³⁷ Eduardo Sterzi, *Dialética da devoração e devoração da dialética*, in J. Cezar De Castro Rocha e Jorge Ruffinelli (a cura di), *Antropofagia hoje: Oswald de Andrade em cena*, São Paulo, Realizações Editora, 2011, p. 439.

²³⁸ *Ibidem*

²³⁹ Ivi, pp. 439-440.

que-foi, do já-acontecido – e portanto, a rigor, é ainda conhecimento histórico) são postas em contato. [...] Disso resulta uma espécie de curto-circuito, de que o poema quer ser a imagem sintética, relampejante. [...] Como escreve Luis Costa Lima, o poema caratterístico de Oswald organiza-se numa complexa estrutura quadritemporal: nele, o passado recente e o presente – tempos da escravidão e da economia cafeeira – são figurados sob uma ótica negativa, enquanto o passato remoto e o futuro esperado aparecem positivamente.²⁴⁰

Valutando le questioni sollevate da queste critiche, non siamo certi che si possa parlare di un' *ingenua euforia* che spinge al pacificato superamento degli opposti. Innanzitutto l'opera oswaldiana è pervasa dal costante gioco d'opposizioni, con una chiara coscienza del ruolo che il ragionamento dialettico assume: «[...] na formulação dos atuais temas da Antropofagia, é a dialética o seu maior instrumento»²⁴¹. E, concepita come tale, è usata in senso dinamico verso una sintesi che tuttavia non è equiparabile a una statica giustapposizione delle polarità che presenta.

La principale opposizione, relativa alla riflessione brasiliana, che qui stiamo considerando – arcaico/moderno – ha in Oswald molteplici volti. Uno dei meno indagati è quello del binomio cultura/civilizzazione a cui dedica la conferenza *Civilização e dinheiro* tenuta nel 1949:

Cultura é o que somos. Civilização é o que realizamos. Assim sendo, cultura vem a ser a alma de um povo, de uma etnia, de uma área geográfica. Civilização, ao contrario, é espirito, é politica, é técnica. Aquela é *Pathos*, esta é *Logos*. [...] Cultura é língua, folclore e comida, vestuário e religião, enfim, o que da originalidade a um grupo étnico e a sua área geográfica. Civilização é matemática, *water-closet*, libertação de preconceitos, rádio, esperanto, divorcio, leis sociais. [...] se nós brasileiros continuarmos indiferentes e amáveis ante os costumes tanto políticos como domésticos que nos distinguem, veremos confirmar-se o calamitoso diagnóstico de que perdemos a nossa Cultura sem chegar a ter uma Civilização.²⁴²

Ciò che si vede è la volontà di preservazione di ciò che è considerato “cultura” – con tutti gli aspetti legati alla tradizione e all'arcaico – come anche una valorizzazione della tecnica e del progresso legati alla civilizzazione. Nessuno dei due elementi è presentato come un fattore da rimuovere (come, al contrario, nel dualismo *nacional-desenvolvimentista*); non esiste un superamento segnato dalla prevaricazione di una parte sull'altra. Bruna della Torre de Carvalho Lima, analizzando la conferenza citata, lascia intendere persino che in tale opposizione è presente un certo pessimismo evidente nella “disputa di contrari” che in questo caso è incapace di intravedere la possibilità di una sintesi sperata:

²⁴⁰ Ivi, p. 441.

²⁴¹ Oswald de Andrade, *Informe sobre o Modernismo*, in Id., *Estética e Política*, São Paulo, Globo, 1911, p. 103.

²⁴² Id., *Civilização e dinheiro*, in Id., *Estética e Política*, São Paulo, Globo, 1911, pp. 203-204.

O que significa uma cultura e uma civilização que estão aos pontapés no Brasil? Oswald de Andrade deixa entrever certo ceticismo de elite atrasada em relação ao ideário liberal e desenvolvido. Não temos una cultura, una identidade forte o suficiente para nos distinguirmos dos outros países e contribuirmos para o “concerto das nações”: o problema? Copiamos os modelos culturais estrangeiros desvalorizando os elementos autóctones, “liquidando o índio, sofisticando o negro e monogamizando o português”. Porém não chegamos também a constituir una civilização. Não é nem um “equilíbrio de antagonismos” à la Gilberto Freyre e nem una unidade contraditória e dialética sobre as quais escreve o modernista, mas una disputa de contrários, una mixórdia geral que nos levaria à falência cultural e civilizatória.²⁴³

Anche se in generale, scrive, è sempre una dialettica viva tra locale e universale, indirizzata verso una sintesi, ad animare le opere oswaldiane:

Oswald de Andrade encarava os dilemas brasileiros a partir desta dialética entre o universal e o particular: seja através da antropofagia, seja através da visão comunista do mundo. Na década de 1940, no entanto, esta questão reaparece sob o embate entre civilização e cultura. Sem ser nomeada claramente nas obras anteriores, a disputa entre civilização e cultura é facilmente identificável na sua obra até aqui, principalmente na solução do “homem bárbaro tecnizado”, presente no “Manifesto Antropófago”.²⁴⁴

La sintesi dialettica del “homem bárbaro tecnizado” costruita da Oswald, anticipata nel *Manifesto* e approfondita nelle opere degli anni '40 e '50, è la maturazione del tipo di confronto dialettico presentato in *Pau Brasil*. Anche Benedito Nunes afferma, infatti, che vi era in *Pau-Brasil* una tendenza verso un’“estetica dell’equilibrio” tra cultura nativa e cultura intellettuale che viene solo in parte mantenuta nel *Manifesto* poiché quest’ultimo «submete a cultura intelectual, descrita no documento anterior, a uma critica mordaz e destrutiva, reabre a contradição»²⁴⁵. Se da un lato viene, infatti, valorizzata l’eredità primitiva che altrove era considerata negativamente come “atraso” – “bárbaro e nosso” – dall’altro la grande fiducia nel progresso tecnologico non impedisce che sia presente una critica alle preoccupanti degenerazioni della tecnica, come abbiamo visto in 1.1. Proprio questa sintesi è, in Oswald, la “ricetta” per il tipo di modernizzazione alternativa al progresso distruttore dell’eredità ancestrale, alla burocrazia e all’alienazione della “civilização do dinheiro”:

²⁴³ Bruna della Torre de Carvalho Lima, *op. cit.*, p. 137.

²⁴⁴ Ivi, p. 137.

²⁴⁵ Benedito Nunes, *Oswald Canibal*, São Paulo, Editora perspectiva, 1979, p. 34.

De fato, a cidade feérica quebrou pelo progresso toda separação ancestral entre o dia e a noite. [...] A civilização através do dinheiro opressor tornou-se inumana.²⁴⁶

Nos somos bastante próximos das culturas primitivas, matriarcais e dadivosas para nos dobrar fácil e vilmente a qualquer ortodoxia burocrática e impassível.²⁴⁷

Come scrive Vera Follain de Figueredo in *Antropofagia: Uma releitura do paradigma da razão moderna*, «Caberia distinguir a utopia oswaldiana do otimismo da oligarquia cafeeira, entusiasmada com uma certa atmosfera da modernização e conservadora no âmbito doméstico, cujo nacionalismo eclipsa as contradições sociais»²⁴⁸. L'autrice specifica come la proposta antropofagica non si limiti a giustapporre entusiasmo verso il progresso di São Paulo alla valorizzazione delle origini indigene ma:

Expressa o desejo de descolonizar a cultura, rejeitando as polarizações e inspiração europeia: é de lá que ora nos vem o elogio da “irracionalidade americana” como alternativa primitiva para os males da civilização, ora nos chega o culto condicional do progresso que expulsa da contemporaneidade os países cujo progresso da modernização não se realizou plenamente, esquecendo-se de que a modernidade plena das metrópoles se constituiu com o gesto que empurrou as colônias para a margem, que a periferia é a outra cara, a alteridade essencial da modernidade [...].²⁴⁹

Le opposizioni e contraddizioni sono riconosciute nei loro aspetti problematici e non egualitari – «No Brasil as contradições são informes e penumbrosas»²⁵⁰ – ed è evidente che la valorizzazione di ciò che è definito “atraso” non passa attraverso la noncuranza delle disuguaglianze sociali che ne derivano in una società capitalista. Uno dei passaggi esemplificativi in questa direzione è proprio in un'opera oswaldiana del 1948:

Triste vida a do pobre neste mundo de hoje. Porque o mundo cresceu e embelezou, mas não pra eles. Do progresso só conhecem o mal – o bem não lhes chega. Contudo ouvem falar e quando se queixam de uma dor, dizem que não sabem se é apendicite ou espinhela caída. Escutam novela de radio, mas no resto vivem em condições mais primitivas do que vivia na terra o aldeão português que foi seu pai ou seu avô – ou quase tão primitivas quanto as do seu outro avô bugre, ou africano

²⁴⁶ Oswald de Andrade, *Civilização e dinheiro*, in Id., *Estética e Política*, São Paulo, Globo, 1911, p. 213.

²⁴⁷ Id., *Velhos e novos livros*, in Id., *Estética e Política*, São Paulo, Globo, 1911, p. 226.

²⁴⁸ Vera Follain de Figueredo, *Antropofagia: Uma releitura do paradigma da razão moderna*, in J. Cezar De Castro Rocha e Jorge Ruffinelli (a cura di), *Antropofagia hoje: Oswald de Andrade em cena*, São Paulo, Realizações Editora, 2011, p. 396.

²⁴⁹ Ivi, p. 394.

²⁵⁰ Id., *Fazedores da América*, in Id., *Estética e Política*, São Paulo, Globo, 1911, p. 178.

cativo. A grande cidade é apenas miragem que os encadeia e lhes consome os filhos; há por aqui mulheres de cinquenta anos que nunca entraram num cinema – teatro nem se fala. Outra, cujo único contato que jamais teve com um automóvel foi quando um carro de praça lhe esmagou a perna do filho. Contudo a grande maioria conhece elevador, por causa das caixas de pensão e aposentadoria que em geral se empoleiram nos altos edifícios.²⁵¹

Se condividiamo l'analisi di Schwarz rispetto alla poca cautela con cui questo dualismo è apparentemente superato in “facili o astratte sintesi” nei testi di Oswald, dobbiamo però certamente contestualizzare le sue analisi e riportarle ai brasiliani anni '30, '40 e '50 in cui, proprio a partire dalla coscienza delle disuguaglianze che attraversavano il Paese, era possibile avere una certa fiducia nel progresso come elemento di trasformazione e giustizia sociale. Ma questa fiducia – a tratti più enfatica a tratti più cauta – in Oswald era slegata dall'idea di sradicamento degli elementi ritenuti popolari, primitivi, ancestrali. Così, infatti, Silviano Santiago in *Modernidade e tradição popular* (1991) parla dei diversi posizionamenti rispetto ad un'altra forma che assume il dualismo di cui discutiamo, quella tra “erudito” e “popolare”:

Priorizar na qualificação da tradição o primitivo (ou popular) e rechaçar a tradição bacharelesca, jesuítica e militar (ou erudito) e ao mesmo tempo abrir a antenas para o espírito da vanguarda europeia – foi a forma como os primeiros modernistas procuraram conciliar elementos antagônicos em um espaço que não poderia mais ser o do autenticamente nacional nem o do autenticamente ocidental.

Essa marginalidade – mais invenção da imaginação do que realidade empírica – passa a governar o modo de convivência do erudito que, se quer se desvencilhar do conservadorismo, não o quer no popular, pois não admite como único motor de transformação da sociedade a violência modernizante e militarizada.

Oswald de Andrade vai contrariar essa “invenção” futurista de Brasil por Graça Aranha, a ser constituída numa espécie de terreno baldio da História nacional, chamando a atenção para a necessidade de alicerça-la na “alegrai da ignorância que descobre”, pela Antropofagia. [...] A riqueza de um saber primitivo, não-ocidental, ou periféricamente ocidental, pode e deve ser levada em conta, como alias estava sendo a praxe nos movimentos de vanguarda europeia posteriores ao Futurismo.

Nesse particular é Mário de Andrade quem caminha só no momento em que faz uma crítica definitiva ao Oswald-pau-brasil [...]. Vai até os limites insuportáveis da imaginação cultural e política. Abandona os elementos puros da dicotomia (ou seja, o erudito de um lado, e o popular do outro), abandona a própria ideia de dicotomia, para constituir algo que lhe parece substantivo naquele momento: a sabença.

²⁵¹ Id., *O sentido do interior*, in Id., *Estética e Política*, São Paulo, Globo, 1911, p. 194.

Por um lado afirma: “Oswald está brincando com micróbios perigosos: contribuição milionária de todos os erros”. Por outro lado afirma: “Preconceitos pró ou contra a erudição não valem um derréis. E conclui:

O difícil é saber saber.²⁵²

Qui Santiago caratterizza positivamente il modo in cui Oswald valorizza e usa la dicotomia erudito/popolare. La questione del “riuso moderno” di ciò che è considerato arcaico – ancestrale e primitivo – è la vera operazione rivoluzionaria cominciata con il modernismo oswaldiano. La nozione di arcaico, infatti, è stata principalmente assimilata alle culture primitive, ed è da sempre indicazione di differenza, alterità, diversità oppositiva. In certo senso Oswald rimette in moto una certa nozione di arcaico all’interno di ciò che considera moderno. Infatti, come suggerisce Mariapaola Fimiani in *L’arcaico e l’attuale. Lévy Brulh, Mauss, Foucault*, la dimensione arcaica penetra radicalmente il nostro presente e ne costituisce la differenza interna, la frammentazione, l’ostruzione dei sistemi o dei regimi di verità e potere. L’arcaico non è assimilato esclusivamente ai temi dei rituali, della magia o del mito ma appare, invece, l’indicatore del dinamismo dell’attuale, una “manovra critica”, «il senso di una nozione privilegiata e distintiva, se è possibile pensare che l’“l’arcaismo è il nostro presente”, perché ne è il lato mai spento della sua impurità dinamica».²⁵³ Quest’operazione di appropriazione dell’arcaico e suo riconoscimento critico nella valutazione stessa di modernità è ciò che, certamente, ha contribuito al successo contemporaneo del pensiero antropofagico.

L’antico dualismo oppositivo, seppur ne sia stato svelato il carattere ideologico, ha continuato a sopravvivere nei termini di una percezione di dualità che ha assunto tratti stereotipati e mitologici che semplificano la discussione sulle disuguaglianze sociali, economiche e culturali, sintetizzandola in grandi “polarità” (già Roger Bastide intuì quanto la percezione della realtà contasse rispetto all’analisi della stessa: «Le sociologue qui veut comprendre le Brésil doit se muer souvent en poète»²⁵⁴). In Oswald certamente questo “sentimento dialettico” vive. Non è presentato in termini di lotta oppositiva verso la demolizione del “atraso” ma persegue una sintesi conciliatoria, una visione di modernizzazione alternativa che inglobi le radici ancestrali. E se il perseguimento di questa sintesi ha – forse oltre le intenzioni dell’autore – contribuito a creare un’immagine mitologica e allegorica del “Paese dell’equilibrio dei contrasti” – come sostiene

²⁵² Silvano Santiago, *Modernidade e tradição popular*, «Revista Brasileira de Literatura Comparada», v. 1, n. 1, 1991, pp. 50-51.

²⁵³ Mariapaola Fimiani, *L’arcaico e l’attuale. Lévy-Brulh, Mauss, Foucault*, Torino, Bollati Boringhieri, 2000, p. 19.

²⁵⁴ Roger Bastide, *op. cit.*, p. 16.

Schwarz –, non può neanche essere considerato un tentativo di risolvere o superare pacificamente l'antica polarità, astruendo dalle problematiche che a essa appartengono.

In questo primo capitolo abbiamo analizzato i testi oswaldiani per comprendere se e in che modo siano in essi presenti argomenti collegabili ai principali e problematici miti interpretativi che riguardano il Brasile (il mito del futuro, il mito della cordialità brasiliana, quello della democrazia razziale e quello della dualità nell'equilibrio dei contrasti). Il lavoro di analisi compiuto ha necessitato una separazione degli argomenti trattati che potrebbe aver causato smarrimento nel lettore. Il percorso fatto, tuttavia, ci era necessario per poter analizzare nel dettaglio la genesi di queste immagini stereotipate rispetto loro rapporto con l'Antropofagia e successivamente procedere a un bilancio critico dell'Antropofagia – non soltanto estetico-letterario – rispetto a tali immaginari nazionalisti brasiliani partendo dall'idea che, come scrive Finazzi-Agrò in un articolo dedicato “all'interpretazione degli interpreti”, qualsiasi nazionalismo è «o inimigo mais certo de qualquer interpretação (e de qualquer interpretação dos interpretes) da nação, visto que essa escolha ideologica apaga qualquer possibilidade de manter um papel mediano e mediador, de ocupar um lugar terceiro e salvo que permita ler, de modo o mais possível imparcial e articuldao, o contexto onde se vive e pelo quals somos vividos»²⁵⁵.

A partire da questo primo capitolo, in cui è stato possibile comprendere come le interpretazioni mitologiche createsi a partire dai testi oswaldiani vadano, spesso, molto oltre le reali intenzioni del loro autore o i significati stessi che veicolano e rischiano, dunque, di collaborare al consolidamento di stereotipi nazionalisti, avvieremo ora l'analisi degli “spettri” dell'Antropofagia, ovvero le critiche, revisioni e appropriazioni teoriche e artistiche successive alle elaborazioni oswaldiane, per comprendere come abbiamo risignificato ulteriormente questo concetto e in che modo contribuiscano a confermare, deformare o decostruire i miti interpretativi analizzati.

²⁵⁵ **Ettore Finazzi-Agrò**, *Como interpretar os intérpretes. Os dois Brasis de Silvano Santiago*, «BRASILIANA», n. 165, 2017, pp. 163.

2. Critiche, letture e appropriazioni

Analizzare i testi oswaldini in relazione alle varie interpretazioni mitologiche ad essi associate ci ha già lasciato intendere il processo di semplificazione e distorsione cui sono soggetti per collocarsi all'interno di un dibattito che riguarda la cultura nazionale, con la sua costellazione di discorsi e mitologie. Riteniamo, tuttavia, che l'impatto e le ripercussioni della metafora culturale dell'Antropofagia siano comprensibili e meglio valutabili solo considerando il suo potere di contagio e il "successo" raggiunto – inesauribile fonte di ispirazione – in campo artistico e intellettuale. Roberto Fernandez Retamar in *Calibã diante da Antropofagia*²⁵⁶, partendo dalla constatazione dell'impossibilità di riduzione dell'Antropofagia a mero oggetto di analisi o a *unico* discorso, scrive della necessità di esplorare il "vasto *corpus* sempre aperto" che si è costituito nel corso di un secolo *a partire dall'Antropofagia*:

[...] tudo o que se pode fazer é acessar esse vasto *corpus* que foi se constituindo ao longo do século passado, chegando aos tempos presentes com grande vigor [...] Esse *corpus* sempre aberto, desdobra-se em pelo menos duas vertentes: 1. Os textos enunciados em que, explicitamente ou não, Oswald tratou da antropofagia, como pratica e/ou teoria da arte e da cultura em geral; 2. Os textos e enunciados em que seus leitores (daí a imensa complexidade da temática antropófaga) reivindicaram o legado oswaldiano. Nessa ultima vertente é preciso considerar, por um lado, a reivindicação efetiva da herança, no caso, a meu ver, modelar de Zé Celso, embora com as devidas traições, bem como de Haroldo e Augusto de Campos, e do tropicalismo; e por outro, a simples leitura critica, como desde sempre foi o caso de Antonio Candido e de alguns de seus discípulos.²⁵⁷

In questo secondo capitolo ci proponiamo, infatti, di analizzare queste "due vertentes": da un lato le letture critiche sviluppate in ambito accademico e intellettuale, dall'altro le appropriazioni e rivisitazioni artistiche generate dalla (re)interpretazione della metafora. Due "direzioni" che si contaminano e influenzano, considerando la grande "promiscuità" tra cultura di massa ed elaborazioni intellettuali in Brasile.

In un altro passaggio dello stesso articolo, Retamar specifica come dovrebbe essere letta l'Antropofagia per la sua "potenza generalizzante" e la "dissimmetrica potenza empirica" che implica, associate e derivanti dal "testo" in determinate circostanze e specifici contesti storici. Ciò significa, come scrive, che l'Antropofagia non si presenta come concetto consolidato ma come

²⁵⁶ Roberto Fernandez Retamar, *Calibã diante da Antropofagia*, in J. Cezar De Castro Rocha e Jorge Ruffinelli (a cura di), *Antropofagia hoje: Oswald de Andrade em cena*, São Paulo, Realizações Editora, 2011, pp. 321-330.

²⁵⁷ Ivi, p. 334.

“processo concettuale aperto e articolato in rete”, sviluppatosi in molteplici registri, interagendo politicamente e polemicamente con molti altri concetti e costruendo quella che definisce una “macchina concettuale” di lunga vita:

A antropofagia é, antes de mais nada, um texto. E texto é, para mim, o que resiste ao significado de “ideia” enquanto recorte na idealidade da significação. Texto relaciona-se ao que atualmente chamo de *i-materialidade*, uma instância que seria da ordem de um quase-transcendental, dotada ao mesmo tempo de uma potencia transcendentalizante ou generalizante, se quiserem, e de uma dessimétrica potencia empírica. Algo como a força de um pensamento que necessita do acaso para acontecer, mas que só se efetiva em tais ou quais circunstâncias, em diálogo intensivo com tais ou quais interlocutores. Desconstruir, dentro de determinados contextos (políticos, econômicos, filosóficos) traz a ambivalência de uma reflexão que desmobiliza campos constituídos de sentido tanto quanto, por essa via mesma, possibilita outra performance dos sujeitos falantes, escreventes, multiplamente atuantes. Daí que textos e desconstrução, relacionados a contextos históricos, implicam sempre intervenções políticas, estéticas, éticas, pois põem pragmaticamente em questão valores pré-dados. Assim, a antropofagia precisa ser lida como a eventualidade de uma pragmática política e estética – amplamente ética. O que me interessa, portanto, nos textos antropófagos ou sobre antropofagia se Oswald, muito longe de um conceito consolidado, é o modo como a textualidade (termo que assinala um processo conceitual em aberto, uma articulação em rede e não um campo fechado) antropofágica foi se armando nos mais diversos registros (manifestos, textos ficcionais, teses), interagindo polemicamente com vários outros conceitos da época [...] e construindo uma maquina textual que terá seus efeitos muito além da década de 1920.²⁵⁸

L’approccio proposto da Retamar allo studio dell’Antropofagia ci sembra vada nella stessa direzione seguita da questa ricerca: considerare l’Antropofagia nel suo dinamico e mutevole groviglio di significati, registri, disletture e “applicazioni” empiriche per analizzarne le implicazioni culturali, politiche e polemiche costruite in dialogo con le trasformazioni d’epoca e contesto. In questo senso il precedente capitolo ci servirà da base per comprendere come, attraverso queste rivisitazioni e letture dell’Antropofagia, vengano consolidati, stravolti o trasformati i principali e problematici miti interpretativi legati alla cultura brasiliana e come sorgano eventuali altri nodi problematici legati a questi nuovi “riusi”. Con Retamar condividiamo anche la valutazione dei “pericoli” associati all’eccessiva o prolungata stagnazione di questo groviglio simbolico e interpretativo:

²⁵⁸ Ivi, pp. 350-351

Afinal, a antropofagia foi um capítulo decisivo de nossa afirmação modernista. Capítulo decisivo e divisor de águas sem dúvida, a fim de superar o eterno complexo de inferioridade e de periferia, mas paralisante se ficarmos eternamente presos à metáfora digestiva.²⁵⁹

La proliferazione di riusi e reinterpretazioni dell'Antropofagia ci riporta, infatti, alla principale questione sottointesa dal nostro discorso, quella dell'eredità. Sulla necessità e sul *compito* dell'eredità ci avvisava già Jacques Derrida nel saggio citato *Spettri di Marx*. E l'analisi che ci proponiamo di fare in questa seconda fase somiglia al lavoro di "dissociazione di spiriti" indirizzato all'individuazione di quello, tra i tanti, a cui «converrà rimanere fedeli»²⁶⁰. Scrive anche Retamar, citando proprio Derrida, ricordando il pericolo e l'onere dell'eredità e indirizzando verso questo compito, tutt'altro che filologico («partire dai testi per incrociarli con ciò che essi non sono»):

A antropofagia envolve a questão da herança. "É perigoso ser herdeiros", diz Nietzsche em *Assim Falou Zarathustra*, pensador que o autor das *Memórias Sentimentais de João Miramar* também degluti em mais de um momento de seu turbulento percurso. A saída, se há, para as aporias que a obra do antropófago Oswald nos deixou seria cada um reinventar de acordo com seu idioma singular, novas formas de leitura da obra e dos textos culturais, em diferimento. Nesse caso, talvez interesse menos a devoração do corpo da obra pela exegese do que um redimensionamento das questões que ele levanta e uma recontextualização na atualidade. Todo um projeto de leituras que passa também pela filologia estrita dos textos oswaldianos. É preciso partir desses textos mas desde sempre cruzando-os com aquilo que eles não são, numa estratégia de múltiplos enxertos, que certamente fará disseminar um mesmo e outro texto, para além de roda filiação antropofágica de cartilha. Um filho totalmente servil, torna-se o discípulo ou o escravo que apenas repete aquilo que o pai, mestre e senhor disse mais e melhor. Por outro lado, um filho que desconhece totalmente o legado do pai, nada herda, ainda mais se o pai for único, se a filiação for exclusiva. Cabe ter muitos pais e muitas mães, lembrava Derrida em seu diálogo intenso com Roudinesco; cabe entrelaçar a herança oswaldiana estrita com inúmeros outros pensadores nacionais e mundiais, circulando nessa zona difusa e problemática de uma cultura planetária que, no pior dos casos, se globaliza segundo os ditames do capitalismo em sua fase avançada.²⁶¹

Solo questo approccio potrà garantirci una lucida analisi delle ripercussioni e conseguenze dell'infestazione degli "spiriti" dell'Antropofagia nei vari momenti, e passaggi, fino al nostro presente globalizzato.

²⁵⁹ Ivi, p. 348.

²⁶⁰ Jacques Derrida, *Spettri di Marx*, Milano, Raffaello Cortina Editore, 1994.

²⁶¹ Roberto Fernandez Retamar, *op.cit.*, pp. 359-360.

2.1 Interpretazioni e critiche moderniste

*O meu primo nem sequer corta o cabelo
E as madeixas vê crescer com otimismo
Quem o vê pode pensar que é desmazelo
E afinal aquilo tudo é modernismo
[...]Ser-se malcriado
(É moderno, é moderno)
E despenteado
(É moderno, é moderno)
É Chopin e Liszt
(É moderno, é moderno)
Preferir o Twist
(É moderno, é moderno)
Além disso é moderno, não será
Quem não dance o Hully Gully e o Cha-cha-cha
(Irmãos Catita, Ser Moderno)*

Pur avendo in questa sede sostenuto che l'Antropofagia non si esaurisce e non si limita al *Manifesto Antropófago*, cominceremo dedicando una parte proprio all'analisi delle letture critiche del “periodo modernista” oswaldiano in cui tale testo si colloca. Il dibattito circa la centralità del *Manifesto*, scritto nel periodo modernista, è ancora aperto: se il recente libro di Beatriz Azevedo²⁶² la ribadisce, molte altre precedenti ricerche²⁶³ – compresa la nostra – ritengono che vi sia stata una sostanziale “strutturazione” dell'Antropofagia da parte di Oswald, in termini ben più ampi e articolati, negli anni successivi al modernismo avanguardista. Nonostante ciò, il legame con tale periodo paulista resta di una certa importanza e rientra nel nostro percorso nei termini in cui inaugura o consolida letture e interpretazioni dell'Antropofagia che riguardano alcune delle questioni analizzate: la concezione del futuro e del “nuovo”, il rapporto con la tradizione, dunque il rapporto tra arcaico e moderno. Francisco Foot Hardam, infatti, esplicita la connessione specifica tra modernismo e Antropofagia – che nella maggior parte dei casi è automatica – nel suo articolo di critica al movimento, *Algumas Fantasias de Brasil: O modernismo paulista e a nova naturalidade da nação*:

Parece que, mais de setenta anos após, o clima de deslumbramento e irreverência juvenil pretensamente descomprometida dos chamados anos heroicos do modernismo paulista ainda se reproduz em discursos estéticos, críticos e jornalísticos que acabaram por cristalizar a metáfora da

²⁶² Beatriz Azevedo, *Antropofagia: Palimpsesto selvagem*, São Paulo, Cosac Naify, 2016.

²⁶³ Cfr. Benedito Nunes, *Oswald Canibal*, São Paulo, Perspectiva, 1979 e Id., *Antropofagia ao alcance de todos*, in Oswald de Andrade, *A Utopia Antropofagica*, São Paulo, Globo, 2011.

antropofagia como programa político-cultural de uma identidade nacional vendida sempre como vanguardista.²⁶⁴

E ancora:

No mais, permanece um diapasão canônico que, variando sua escala laudatória entre a radicalidade poética oswaldiana, afirmada como boa linhagem ancestral do concretismo de Haroldo de Campos, e a idéia da *congenialidade* do cosmopolitismo e primitivismo inscritos no modernismo paulista, segundo Antonio Candido, acabou por contribuir, independentemente da intenção individual deste ou daquele critico, para fazer das fantasias do pau-brasil e da antropofagia signos maiores e unívocos não mais do grupo modernista paulista, mas de um modernismo brasileiro genérico, hegemônico e seus códigos e cacoetes e monumental como construção histórico-cultural.²⁶⁵

La figura di Oswald de Andrade era, infatti, certamente fondamentale, sebbene venga riconosciuta con un certo ritardo rispetto a quella di altri scrittori a lui contemporanei, ed egli stesso rivendica tale centralità intellettuale nel corso degli anni, senza farsi mancare un tono piuttosto celebrativo:

A noite *heroica* [corsivo nostro] da Semana consistiu na apresentação da literatura nova.²⁶⁶

Piuttosto nota è, tuttavia, l'autocritica sul periodo modernista fatta da Oswald nella prefazione al testo *Serafim Ponte Grande* del 1933, in cui si definisce «palhaço da burguesia»²⁶⁷, ammettendo la presenza di un atteggiamento essenzialmente estetico nel modernismo cui è mancata una coscienza di trasformazione a livello sociale e politico. Nonostante questa critica esplicita, non è univoca la posizione che assumerà nel corso degli anni, nei diversi scritti in cui tratterà del modernismo. Spesso il tono celebrativo tornerà a prevalere, in altri casi prevarrà l'autocritica. Un bilancio corposo del movimento risale al 1944 in occasione della conferenza intitolata *O caminho percorrido*²⁶⁸, tenuta ai vent'anni della *Semana*. Viene riconfermata una parte dell'analisi insita nella critica del '33 ma la valutazione è decisamente più ottimista, parlando di “semaforo del 22” capace di fungere da motore di attivazione di ulteriori processi. Sembra inoltre affermare la centralità positiva e il ruolo profetico dell'Antropofagia:

²⁶⁴ Francisco Foot Hardman, *Algumas fantasias de Brasil: o modernismo paulista e a nova naturalidade da nação*, in E. Salvadori de Decca e Ria Lemaire (a cura di), *Pelas Margens: outros caminhos da história e da literatura*, Ed. Unicamp e Ed. Da universidade-UFRGS, 2000, p. 317.

²⁶⁵ Ivi, p. 319.

²⁶⁶ Oswald de Andrade, *O divisor das águas modernistas*, in Id., *Estética e Política, op. cit.*, p. 53.

²⁶⁷ Id., *Serafim Ponte Grande*, Rio de Janeiro, Global editora, 1985, p. 10.

²⁶⁸ Id., *O caminho percorrido* in Id., *Ponta da Lança*, Rio de Janeiro, Civilização brasileira, 1971, pp. 93-102.

É que a Antropofagia salvava o sentido do modernismo e pagava o tributo político de ter caminhado decididamente para o futuro.²⁶⁹

A Antropofagia foi na primeira década do modernismo, o ápice ideológico, o primeiro contato com nossa realidade política porque dividiu e orientou no sentido do futuro.²⁷⁰

L'importanza dell'Antropofagia nella valutazione critica del modernismo è, dunque, difficilmente in questione. Partendo dalle principali polemiche legate alle critiche al movimento, cercheremo di comprendere qual è il ruolo specifico del pensiero oswaldiano e, dunque, l'interpretazione e lettura che ha subito a partire dalle suddette critiche.

Nel recente testo di Marcos Augusto Gonçalves, *A semana que não terminou*²⁷¹, vengono ricostruiti dettagliatamente gli eventi della *Semana*, aneddoti e biografie dei principali animatori, come anche il contesto antecedente. Una ricostruzione – occorre specificarlo – estremamente dettagliata dal punto di vista storico e che dimostra l'interesse di ricerca ancora vivo rispetto al grande evento fondante del movimento. Tuttavia il “testo-reportage” è marcato da un innegabile tono celebrativo che conferma la centralità del modernismo nella storia delle letterature e culture brasiliane, senza nessun tentativo di relativizzazione. E se, come lui stesso scrive, l'«entronização da Semana como “divisor de águas” da cultura brasileira»²⁷² cominciò subito dopo l'evento e proseguì senza sosta negli anni, grazie a rituali commemorativi ed eventi a essa legati, è altrettanto vero che la critica letteraria ha avuto un ruolo di primo piano in tale processo. Silviano Santiago scrive, infatti, parlando dei primi storici modernisti della letteratura brasiliana, Antonio Candido e Afrânio Coutinho: «são eles que estabelecem os padrões modernistas da tradição»²⁷³. Senza ripercorrere tappe e attori di questo cammino di canonizzazione – e mitificazione – ormai assodato, è per noi utile, invece, concentrarsi sulle critiche polemiche verso tale processo. Nella postfazione, intitolata *Posfácio desinteressantíssimo*, citando indirettamente Mario de Andrade, Marcos Augusto Gonçalves precisa che a partire dagli anni '70 cominciarono a alzarsi voci critiche contro l'ascensione mitologizzante della *Semana* e che «na década de 1980 que uma nova geração universitária começou a questionar de forma mais sistemática a suposta prevalência de uma perspectiva excludente, linear e triunfalista na narrativa histórica sobre o modernismo»²⁷⁴. Tra i principali punti critici vi è in primo luogo la dimensione escludente e classista del movimento: «Os

²⁶⁹ Ivi, p. 97.

²⁷⁰ Oswald de Andrade, *O caminho percorrido* in Id., *Ponta da Lança*, Rio de Janeiro, Civilização brasileira, 1971, p. 96.

²⁷¹ Marcos Augusto Gonçalves, *A semana que não terminou*, São Paulo, Companhia das Letras, 2012.

²⁷² Ivi, p. 354.

²⁷³ Silviano Santiago, *A permanência do discurso da tradição no modernismo* in Id., *Nas malhas da Letra*, Rio de Janeiro, Rocco, 2002, p. 120.

²⁷⁴ Marcos Augusto Gonçalves, *op. cit.*, p. 355.

jovens de 22, que tiveram a seu favor a simpatia do governo do Estado, as paginas do *Correio Paulistano* e alguns salões de alta burguesia, encarnavam, em termos de psicologia social, o desejo do novo e do refinado, ainda que chocantemente novo e refinado, sentimento menos acessível a grupos saídos de outras áreas, naquela altura do processo»²⁷⁵. A quest’aspetto è legata la critica, come scrive João Luís Lafetá²⁷⁶, relativa alla mancanza di una reale politicizzazione, di una coscienza rivoluzionaria necessaria per uscire dalla semplice aspirazione a modellare il quadro culturale verso una realtà “più moderna”. La generazione degli anni ’30 rimprovererà proprio questo ai modernisti del decennio precedente. Il secondo aspetto critico concerne la rappresentazione allegorica e fittizia di un Brasile inesistente – «um Brasil cujas contradições se resolviam magicamente no reino da palavra poética»²⁷⁷ – costruito usando immagini mitizzanti per tutto quel “resto” di territorio fuori dallo spazio privilegiato del “moderno”, «aquela vaga e estranha e múltipla realidade pré-industrial que não era a cidade de São Paulo»²⁷⁸. Si tratta, dunque, di una critica al tipo di nazionalismo fomentato nel periodo modernista, come scrive Foot Hardman:

[...] a nova nacionalidade que nasce desse neonaturalismo depende, igualmente, de operações ideológico-discursivas que, homogeneizando diferenças culturais e aplainando temporalidades estanques, com todos os seus conflitos antagônicos sublimados, no constructo textual maleavelmente plástico e absorvente de uma “geleia geral brasileira”, podem até com certa dose de gracejos cativantes, excluir terminantemente *as alteridades* em nome de uma liberdade limitada das variações sócio ou etnolinguísticas, que passam a ser vistas não mais como produtos de sujeitos historicamente diversos e contraditórios, mas apenas como tipos ou costumes – no fundo pitorescos, folclóricos – de uma pluralidade carnalizada tão mais festejada quanto impotente em sua inorganicidade.²⁷⁹

In sostanziale accordo, sintetizza così l’analisi di Alfredo Bosi in *Moderno e modernista na cultura brasileira*, tornando al “problema” della canonizzazione letteraria:

[...] outra coisa não diz o consenso unanime da historia literária. Quisemos apenas acrescentar que, visto no interior do nosso processo social, o Modernismo foi a metáfora brilhante de *um* certo angulo de consciência, que escolheu formas e mitos adequados a *uma* zona determinada da vida e da cultura brasileira.²⁸⁰

²⁷⁵ Alfredo Bosi, *Moderno e modernista na cultura brasileira* in Id., *Céu e Inferno*, São Paulo, editora34, 2004, p. 210.

²⁷⁶ João Luís Lafetá, *1930: A Crítica e o Modernismo*, São Paulo, Duas Cidades/Editora34, 2000.

²⁷⁷ Ivi, p. 215.

²⁷⁸ Ivi, p. 216.

²⁷⁹ Francisco Foot Hardam, *op. cit.*, pp. 322-323.

²⁸⁰ Ivi, p. 225.

A ben riflettere, infatti, le più feroci critiche non sono tanto – o solo – indirizzate al movimento modernista in sé ma proprio al successivo processo di mitificazione cui accennavamo. La “visione modernistocentrica”²⁸¹ è, infatti, l’obiettivo polemico dell’articolo di Luís Augusto Fischer, *Refêns da Modernistolatria*²⁸². Queste critiche sono riassumibili in due principali argomenti polemici. In primo luogo l’esclusione e il ridimensionamento di autori considerati solo a partire dalla periodizzazione letteraria costruita intorno al modernismo:

De fato, a hegemonia modernista não parou jamais de obstruir e mesmo obstar totalmente a leitura de parnasianos e simbolistas, realistas e naturalistas (os românticos de certa forma ficam fora da restrição, por afinidade específica com os modernistas, todos empenhados na definição do nacional, do brasileiro etc.). E o cretino termo “pré-modernismo”, até hoje de livre trânsito escolar e crítico, continua a demarcar negativamente o terreno de acesso a João do Rio, Simões Lopes Neto, Lima Barreto e tantos outros, gente de obra superior em suas particulares escolhas temáticas e formais, mas gente cuja obra padece de leituras liminarmente distorcidas. A hegemonia modernista avançou e passou a abranger tudo, tornando-se invisível, por isso mesmo, exatamente como Marx disse que ocorria com a ideologia.²⁸³

In secondo luogo – e questo particolare punto è per la nostra indagine di notevole rilevanza – il fenomeno del “nuovo ad ogni costo” che ha inaugurato l’egemonia dell’analisi letteraria secondo “rotture”²⁸⁴, riconfigurando il rapporto con la tradizione, così come l’idea di futuro, di “arcaico” e “moderno”. Secondo tale critica il modernismo ha indubbiamente contribuito a creare e consolidare alcuni dei miti interpretativi che abbiamo precedentemente discusso.

Riteniamo che l’Antropofagia abbia chiaramente risentito delle suddette critiche – basti pensare al già citato testo di Schwarz che, in questa direzione, ha come obiettivo polemico specifico l’opera modernista di Oswald de Andrade che anticipa il *Manifesto* – ma che queste abbiano, in un certo senso, distorto alcuni significati del pensiero oswaldiano assimilandoli completamente alle complessive critiche fatte al movimento modernista. Il punto critico è per noi rappresentato da quello che la critica di Fischer definisce «Imperativo do Novo a Qualquer Custo», scrivendo che «O mundo da invenção estética brasileira passou a viver essa aporia conceitual – tudo que vale é

²⁸¹ Cfr. Neil Larsen, *Modernism as Cultura Brasileira: Eating the “Torn Halves”*, in Id., *Modernism and hegemony. A materialistic Critique of Aesthetic Agencies*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1990 e Roberto Schwarz, *Que horas são?*, São Paulo, Companhia das letras, 1987.

²⁸² Luís Augusto Fischer, *Refêns da Modernistolatria*, «Piauí», (questões de literatura & cultura), n. 80, maggio 2013, accessibile al link: <http://piaui.folha.uol.com.br/materia/refens-da-modernistolatria/> (ultimo accesso: 10/09/2017).

²⁸³ *Ibidem*

²⁸⁴ Nell’articolo di Pedro Duarte de Andrade, *Dois tempos da literatura: Antonio Candido, Silviano Santiago e o modernismo*, «SEMEAR» n. 8, accessibile al link: http://www.letras.puc-rio.br/unidades&nucleos/catedra/revista/8Sem_18.html (ultimo accesso: 21/09/2017), l’autore dedica la riflessione proprio all’egemonia dell’interpretazione “moderna”, confrontando il pensiero e la tradizione interpretativa di Antonio Candido con quella di Silviano Santiago.

modernista, sendo que o modernismo ao mesmo tempo já aconteceu e é a coisa mais moderna que se pode conceber [...]»²⁸⁵, característica que Lafetá descreve, in modo simile, come “eterna forza rinnovatrice” o «viço da contemporaneidade [do modernismo] que, cinqüenta anos depois, faz com que suas obras mais representativas mantenham o traço da vanguarda».²⁸⁶ Sembra che tale concezione del “moderno” armi il dualismo oppositivo responsabile della negazione ed esclusione di tutto ciò che è considerato non moderno, dunque arcaico, tradizionale, arretrato, tramite l’idea di “rottura innovativa”. Renato Cordeiro Gomes in *Que faremos com essa tradição? Ou: relíquias da casa velha*²⁸⁷ scrive circa tale rapporto rottura/tradizione:

A contradição entre ruptura e tradição que, em largos traços, rastreamos até aqui, configuram, pois, o perfil do movimento modernista que, ao mesmo tempo, se ligava ao modelo de país politicamente ancorado no projeto de modernização autoritária e elitista. As leituras do movimento, entretanto, até pouco tempo, privilegiaram os viés da renovação estética sob o signo do experimento revolucionário e da vanguarda, em detrimento dos valores legados pela tradição. Levar em conta essa tradição permite recuperar as tensões que possibilitam depreender daí outros sentidos, ampliando as versões canônicas.²⁸⁸

E Madalena Vaz Pinto in *Modernismo Brasileiro: que retrato do Brasil?*²⁸⁹ chiarisce e ricostruisce tale aspetto scrivendo:

O modernismo brasileiro, ao contrário das vanguardas européias fundadas no princípio da ruptura, defende a idéia de evolução e a necessidade de respeitar o passado. Por essa razão, proceder à sua leitura somente pelo signo da ruptura significa deixar de lado um aspecto essencial do seu projeto: o desejo de se constituir como discurso fundador da identidade brasileira, o que não poderia concretizar-se sem um *corpus* que lhe desse legitimidade histórica. Este desejo, por sua vez, criava nos integrantes do movimento modernista um conflito de difícil resolução: como criar uma nova identidade a partir de uma tradição imposta? *Como nos modernizarmos se essa mesma tradição “complica nosso acesso à modernidade”?*

Se é possível inferir dos comentários acima uma mesma oposição frente à “versão canônica veiculada pelas instituições literárias, que privilegia a interpretação do modernismo pelo viés da destruição, da vanguarda e da ruptura, em detrimento dos valores legados pela tradição”, o mesmo não acontece na forma de interpretar o conceito de tradição no modernismo brasileiro. Enquanto Renato Cordeiro Gomes se refere a tradição como a totalidade das heranças recebidas, Eduardo

²⁸⁵ Luís Augusto Fischer, *op. cit.*

²⁸⁶ João Luís Lafetá, *op.cit.*, p. 25.

²⁸⁷ Renato Cordeiro Gomes, *Que faremos com essa tradição? Ou: relíquias da casa velha*, «Revista brasileira de Literatura Comparada», v. 5, n. 5, 2000.

²⁸⁸ Ivi, p. 52.

²⁸⁹ Madalena Vaz Pinto, *Modernismo Brasileiro: que retrato do Brasil?*, «SEMÉAR», n. 10, acessibile al link: http://www.lettas.puc-rio.br/unidades&nucleos/catedra/revista/10Sem_13.html (ultimo accesso: 21/09/2017).

Jardim distingue nessa tradição duas heranças: uma entendida como conjunto de manifestações populares, “intocadas” pela aculturação, que é importante preservar; outra que se manifesta na cultura passadista, herança anacrônica que persiste nas formas culturais importadas, de que o Brasil tem de se desfazer.²⁹⁰

La questione discussa è, dunque, che tipo di concetto di tradizione, di passato, di arcaico è sottointesa dal modernismo e dalle visioni critiche su di esso. Un testo che ha aperto la riconsiderazione del concetto di “tradizione” nel modernismo²⁹¹ è *A permanência do discurso da tradição no modernismo* di Silviano Santiago. Il suo testo ci è di particolarmente aiuto affrontando le questioni legate alla specifica posizione di Oswald de Andrade. Santiago constata l’abitudine di considerare il modernismo a partire dalla “tradizione di rottura” dei valori del passato che, a suo parere, fu inaugurata soprattutto dal concretismo e dalle sue molteplici manifestazioni, e che «marca de forma profunda, dentro do movimento moderno do Brasil, a estética do novo pelo novo»²⁹². Contraddicendo tale tradizione interpretativa e citando la famosa “Carovana Modernista” in Minas Gerais, nel 1924, scrive:

Esses poetas estavam todos imbuídos pelos princípios futuristas, tinham confiança na civilização da maquina e do progresso e, de repente, viajam em busca do Brasil colonial.²⁹³

[...] não precisamos ir à geração de 45 para ver a presença nítida de um discurso de restauração do passado dentro do modernismo. [...] A emergência do discurso histórico no modernismo visa a uma valorização do nacional em política e do primitivismo em arte.²⁹⁴

Per quanto possa apparirci scontato il discorso di Santiago, non lo era nel 1985 quando discusse questo testo in un corso promosso dalla FUNARTE di Rio de Janeiro, intitolato *Tradição /Contradição*, titolo che invitava a posizionarsi in un contesto di dibattito post-moderno e in controtendenza rispetto a un processo di valorizzazione dell’estetica della rottura e del nuovo. Riconsiderare la presenza della tradizione significava, infatti, interrogarsi sulla concezione della nozione di “tempo”. Santiago, nel valutare l’Antropofagia di Oswald, ricorre infatti *anche* alla “fase filosofica” in cui l’autore presenterebbe un’originale nozione di utopia, esempio di una modernità che attiva l’idea di “eterno ritorno della differenza”, un’idea di futuro visto come passato pre-

²⁹⁰ *Ibidem*

²⁹¹ Contro l’idea di rottura delle avanguardie si veda Octavio Paz, *Los hijos del limo. Del Romanticismo a la vanguardia*, Seix Barral, Barcelona, 1990.

²⁹² Silviano Santiago, *A permanência do discurso da tradição no modernismo*, in Id., *Nas malhas da Letra*, Rio de Janeiro, Rocco, 2002, p. 109.

²⁹³ Ivi, p. 121.

²⁹⁴ Ivi, pp. 123-124.

civilizzato, conciliando visione progressista e primitivismo e contraddicendo la concezione moderna del lineare processo evolutivo:

A questão da utopia [...] está desvinculada de uma noção de tempo determinista e linear e de um progresso dado também como avanço linear, evolutivo. [...] No caso de Oswald, estaria a utopia vinculada ao matriarcado de Pindorama, contradição que ele exprimiu muito bem na formula: seremos um dia o bárbaro tecnicizado.²⁹⁵

Insisto em dizer que a utopia em Oswald já começa a se dar no presente, como ele próprio diz, e repito: “E *hoje* [grifo nosso], quando pela técnica e pelo progresso social e político atingimos a era...”. [...] a noção de tempo que tematiza não é marcada pelo progresso linear da civilização humana, mas por um movimento contraditório. [...] para Oswald o Brasil é por excelência o país da utopia desde que – como pensavam os modernistas – se atualizasse pela industrialização.²⁹⁶

Tereza Virginia de Almeida in *Crítica e devoração: canibalismo e mitologia cultural*²⁹⁷ critica, in parte, questa riflessione di Santiago mettendo in discussione le idee di “futuro” e “passato” proposte da Santiago, che sono alla base delle nozioni di “utopia” e “tradizione”. Rispetto alla sua concezione di utopia scrive che «[...] é a partir da noção de um não-lugar, da alusão a algo fora do espaço e de qualquer presentificação que o discurso utópico estabelece sua identidade enquanto gênero discursivo (MORE, 1973)»²⁹⁸, non a partire dunque dall’idea di un’utopia brasiliana, come quella considerata da Santiago. Inoltre, anche il concetto di tradizione, coincidendo con quello di primitivismo, apre delle problematiche: «[...] a idéia de primitivismo participa de um amplo complexo de representações imaginárias da cultura ocidental da qual fazem parte tanto as representações estéticas, tais como as que surgem na obra de Pablo Picasso, como aquelas com as quais, de Darwin a Lévi-Strauss, o Ocidente rastreia a mitologia em torno de sua origem (KUPER, 1988)»²⁹⁹. Pur intuendo la ragione di tali obiezioni e concordando con esse, riteniamo che il discorso di Santiago abbia il merito di permettere una revisione dell’opposizione tra il binomio futuro/moderno e quello passato/tradizione, rendendo possibile una lettura di alcuni scritti fuori dall’egemonia interpretativa modernista.

Dalla posizione di Santiago possiamo dedurre, infatti, che l’interpretazione dell’opera oswaldiana è stata schiacciata su una certa visione del modernismo, caratteristica di una critica letteraria che si serviva principalmente di categorie moderne d’analisi e che ha contribuito a

²⁹⁵ Ivi, p. 112.

²⁹⁶ Ivi, p. 125.

²⁹⁷ Tereza Virginia de Almeida, *Crítica e devoração: canibalismo e mitologia cultural*, «ITINERÁRIOS – Revista de Literatura», n. 21, Araraquara, 2003, pp. 27-37.

²⁹⁸ Ivi, p. 31

²⁹⁹ *Ibidem*

leggervi una certa visione di “futuro” e di “moderno” in opposizione a quella di “tradizione”. Eduardo Sterzi in *Dialética da devoração e devoração da dialética* scrive, nella stessa direzione di Santiago e servendosi della posizione di Luiz Costa Lima:

[...] o pensamento de Oswald, que atravessa diferentes épocas e gêneros, adquire alguma unidade precisamente na ênfase que dá ao presente como tempo decisivo em que uma imagem do passado e uma imagem do futuro (que, em termos benjaminianos, é uma extensão da pós-história daquilo-que-foi, do já-acontecido – e portanto, a rigor, é ainda conhecimento histórico) são postas em contato. [...] Disso resulta uma espécie de curto-circuito, de que o poema quer ser a imagem sintética, relampejante. [...] Como escreve Luiz Costa Lima, o poema característico de Oswald organiza-se numa complexa estrutura quadritemporal: nele, o passado recente e o presente – tempos da escravidão e da economia cafeeira – são figurados sob uma ótica negativa, enquanto o passado remoto e o futuro esperado aparecem positivamente.³⁰⁰

Le riflessioni di Sterzi e Santiago ci accompagnano nella considerazione del processo di *significazione* che il pensiero di Oswald ha “subito” a partire da visioni letterarie specifiche, storicamente connotate. Riflettendo sulle interpretazioni-distorsioni-trasformazioni del pensiero antropofagico, è decisivo discutere anche dello sviluppo e dell’egemonia di linee interpretative proprie della critica letteraria – e non solo – in determinati momenti storici, per comprendere il legame problematico che intercorre tra opere oswaldiane e interpretazioni mitologiche di cui in questa sede discutiamo.

2.2 Dibattito accademico e riletture decostruzioniste

*A semente já está no nosso chão,
Agora é só regar com a mente e o coração,
A transformação da revolta em amor,
Faz a água virar vinho e o espinho virar flor*
(Gabriel O Pensador, Brasil 500 anos)

L’“inversione di valori” compiuta da Oswald è interpretata e valutata, come abbiamo visto, in modo molto diverso e costituisce uno dei principali aspetti di discussione in ambito accademico. Facendo ora qualche passo indietro, e risalendo ai primi contributi critici sull’Antropofagia, ci imbattiamo

³⁰⁰ Eduardo Sterzi in *Dialética da devoração e devoração da dialética*, in J. Cezar De Castro Rocha e Jorge Ruffinelli (a cura di), *Antropofagia hoje: Oswald de Andrade em cena*, São Paulo, Realizações Editora, 2011, p. 441.

nella lettura concretista di Haroldo de Campos, sul piano storico vera responsabile della rivalutazione del lavoro oswaldiano che avvenne tra la fine degli anni '50 e l'inizio dei '60. Senza analizzare dettagliatamente il suo lavoro, lo useremo come chiave d'accesso verso l'analisi delle riletture e rivisitazioni che inaugurarono un vivo dibattito critico, introducendo l'Antropofagia all'interno della discussione accademica, per valutarne i lasciti teorici.

Caetano Veloso sostiene che siano stati i poeti concreti ad assumersi l'incarico di risuscitare Oswald, grazie all'antologia di poesie introdotte da un saggio di Haroldo de Campos e da un articolo di Décio Pignatari, *Marco Zero de Andrade*. Prima di questa pubblicazione Oswald era considerato, afferma Veloso, un avanguardista datato o cabarettista privo di coscienza politica.³⁰¹ Nel saggio *Da razão antropofágica: dialogo e diferença na cultura brasileira* Haroldo esplicita le motivazioni alla base di questa riscoperta:

[...] creio que, no Brasil, com a “Antropofagia” de Oswald de Andrade, nos anos 20 (retomada depois, em termos de cosmovisão filosófico-existencial, nos anos 50, na tese A crise da Filosofia messiânica, tivemos um sentido agudo dessa necessidade de pensar o nacional em relacionamento dialógico e dialético com o universal. A “Antropofagia” oswaldiana - já o formulei em outro lugar - é o pensamento da devoração crítica do legado cultural universal, elaborado não a partir da perspectiva submissa e reconciliada do “bom selvagem” (idealização sob o modelo das virtudes europeias no Romantismo brasileiro de tipo nativista, em Gonçalves Dias e José de Alencar, por exemplo), mas segundo o Ponto de vista desabusado do “mau selvagem”, devorador de brancos, antropófago. Ela não envolve uma submissão (uma catequese), mas uma transculturação; melhor ainda, uma “transvalorização”: uma visão crítica da história como função negativa (no sentido de Nietzsche), capaz tanto de apropriação como de expropriação, desierarquização, desconstrução.³⁰²

Il movimento di trasfigurazione di valori assume un potere decostruttivo e de-gerarchizzante. E persino nel *Manifesto* non mancava un riferimento utilizzabile per rafforzare la filiazione stabilita con l'Antropofagia: «somos concretistas»³⁰³. «[...] os concretistas apropriaram-se de Oswald de Andrade, enquanto o não scholar, o *enfant terrible* que não se deixaria domar pelas regras da arte acadêmica e disciplinada»³⁰⁴, scrive Bruna della Torre de Carvalho Lima, enfatizzando l'importanza che i concretisti attribuivano al sarcasmo verso costumi e immagini nazionali, al registro satirico, alla parodia, alla “malandragem” e “carnavalização” come spazio ludico di

³⁰¹ Caetano Veloso, *Verdade Tropical*, São Paulo, Companhia das Letras, 1997, p. 193.

³⁰² Haroldo de Campos, *Da razão antropofágica: dialogo e diferença na cultura brasileira* in Id., *Metalinguagem e outras metas. Ensaio de teoria e crítica literária*, São Paulo, Editora Perspectiva, 1992, pp. 234-235.

³⁰³ Oswald de Andrade, *O Manifesto Antropófago*, in Id. *A Utopia Antropofágica*, São Paulo, Globo, 2011, p. 73.

³⁰⁴ Bruna della Torre de Carvalho Lima, *Vanguarda do atraso ou atraso da vanguarda? Oswald de Andrade e os teimosos destinos do Brasil*, Universidade de São Paulo, 2012, Tesi di laurea accessibile al link: <http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8134/tde-11032013-122116/pt-br.php>, p. 30.

polifonia, alla «capsula de humor dessacralizante»³⁰⁵ giocata nell'ambivalenza di molteplici significati. Come spiega Lello Voce nell'introduzione al volume italiano dedicato a Haroldo de Campos, *L'educazione dei cinque sensi*³⁰⁶, attingendo al lessico della poesia galego-portuguesa:

Haroldo e i suoi compagni brasiliani giocano piuttosto sulla polisemanticità, sulla ricchezza di sensi che la dislocazione delle parole sulla pagina può scatenare nell'immaginazione del fruitore, sulla moltiplicazione di senso che riduce il poema a una semplice, concretissima *cobla capfinida*, che però fa esplodere ogni parola in tutti i suoi significati possibili.³⁰⁷

Inoltre l'Antropofagia permetteva ai concretisti di mettere in discussione la costituzione del canone brasiliano – Haroldo dedicherà parte del suo lavoro alla rivalutazione del Barocco in opposizione alla periodizzazione e al metodo proposti da Candido³⁰⁸ – :

Lo scopo dell'antropofagia, così come la ripropongono e riscoprono i *Noigandres*, è la creazione di un canone 'alternativo', globale ed internazionale, ma un canone aperto e 'sincronico', continuamente *in progress*, arricchito di giorno in giorno dalle inintermesse esplorazioni dei *Noigandres* e di tutti i poeti del mondo: una geografia sempre nuova della lingua e della poesia, in cui scompare il valore normativo della Tradizione ed esplose tutta ricchezza di immaginazioni future conservata nelle *tradizioni*.³⁰⁹

Haroldo e i suoi complici poetici leggono la tradizione come se essa fosse un'infinita genealogia delle avanguardie, ricostruiscono e decostruiscono continuamente un canone sincronico e in questo lavoro di reinterpretazione della storia poetica universale, in questo giocare a scacchi con la memoria e con l'immaginazione del domani, essi sovvertono e cambiano tanto la tradizione della poesia brasiliana, quanto il suo futuro.³¹⁰

Per tali ragioni discordiamo in parte da ciò che scrive Bruna della Torre de Carvalho Lima, sostenendo che «[...] a leitura concretista da obra de Oswald de Andrade nos anos 1950 [...] parece ter sido menos significativa para o modo como a obra de Oswald de Andrade foi lida posteriormente em comparação com aquelas que ocorreram após a encenação de 1967»³¹¹, poiché in verità influenzò molto l'appropriazione artistica dell'Antropofagia che avvenne proprio dagli

³⁰⁵ Haroldo de Campos, *op.cit.*, p. 235.

³⁰⁶ Lello Voce, *L'educazione dei cinque sensi*, Pesaro, Metauro, 2005.

³⁰⁷ *Ibidem*

³⁰⁸ Più in generale, «Ao atribuir a importância à interdependência universal entre os povos e ao relacionamento dialógico [...], o crítico declina a classificação de literatura subdesenvolvida proposta por Candido». (Weslei Roberto Cândido e Nelci Alves Coelho Silvestre, *O discurso da antropofagia como estratégia de construção da identidade cultural brasileira*, «Acta Scientiarum. Language and Culture», v. 38, n. 3, Maringá, luglio/settembre 2016, p. 247)

³⁰⁹ Lello Voce, *op.cit.* 30.

³¹⁰ *Ibidem*

³¹¹ Bruna della Torre de Carvalho Lima, *op. cit.*, p. 30.

anni '60, come ricorda Caetano³¹² e affermò lo stesso Haroldo³¹³, e soprattutto quella accademica. Silvano Santiago proseguirà, in parte, sul cammino tracciato da Haroldo de Campos e le influenze della lettura concretista le ritroveremo fino agli anni '90. Alvaro Faleiros in *Antropofagia modernista e perspectivismo ameríndio: considerações sobre a transcrição poética desde Haroldo de Campos*³¹⁴ ci ricorda, infatti, che nel 1999, fu pubblicato il testo *Post-colonial translation*³¹⁵, a cura di Susan Bassnett e Harish Triverdi, che conteneva l'articolo di Else Vieira intitolato *Lieration Calibans. Reading of Antropofagia and Haroldo de Campos' poetic of transcreation*, in cui la metafora dell'Antropofagia, grazie alla rilettura di Haroldo de Campos, venne conosciuta come "la via brasiliana" negli studi di traduzione a livello mondiale.³¹⁶ L'autrice già lavorava allo sviluppo di una teoria post-moderna della traduzione attraverso la ripresa dell'"antropofagia haroldiana". Inoltre, l'Antropofagia dei concretisti influenzò a lungo anche perché riletta come forte attitudine di creazione e decostruzione e non come semplice ontologia nazionalista.³¹⁷

Acho que a um nacionalismo ontológico, calcado no modelo organicista-biológico da evolução de uma planta [...] alimentado na "pretensão objetivista" e na "teleologia imanente" do historicismo do século XIX), pode-se opor [...] um nacionalismo modal, diferencial. [...] Daí a necessidade de se pensar a diferença, o nacionalismo como movimento dialógico da diferença (e não como unção platônica da origem e rasoura acomodatória do mesmo): o des-carater, ao invés do caráter; a ruptura, em lugar do traçado linear; a historiografia como gráfico sísmico da fragmentação eversiva, antes do que como homologação tautológica do homogêneo. Uma recusa da metáfora substancialista da evolução natural, gradualista, harmoniosa. Uma nova ideia de tradição (antitradição), a operar como

³¹² Caetano Veloso, *op. cit.*, p. 188.

³¹³ Lello voce, nel testo citato, riporta e traduce le parole di Haroldo de Campos durante la tavola rotonda che chiudeva un convegno a Yale nel 1996: «Noi crediamo [...] [che il movimento della poesia concreta] possa aver contribuito al rinnovamento del linguaggio poetico in Brasile. La poesia Concreta in Germania, negli Stati Uniti, in Inghilterra e persino in Giappone è stato un movimento di avanguardia e nulla di più. In Brasile essa è stata anche un progetto culturale che ha avuto un certo peso. La poesia concreta si è diffusa attraverso un movimento musicale, il *Tropicalismo* di Caetano Veloso e Gilberto Gil. La poesia concreta ha condotto a una rilettura critica, del passato letterario brasiliano, suscitando nuove proposte teoriche e letterarie, rivelando nuove dimensioni della critica così come della semiologia e delle semiotiche. La traduzione diventa un meccanismo di lettura del passato [...]. Tutto questo lavoro di critica, teoria e traduzione dà alla Poesia Concreta Brasiliana una dimensione che non è presente in altre nazioni».

³¹⁴ Alvaro Faleiros, *Antropofagia modernista e perspectivismo ameríndio: considerações sobre a transcrição poética desde Haroldo de Campos*, «Revista Ipotese», v. 17, n. 1, Juiz de Fora, 2013, pp. 107-119, accessibile al link: <http://www.ufjf.br/revistaipotesi/edicoes-anteriores/v17n1/> (ultimo accesso: 02/10/2017)

³¹⁵ Susan Bassnett; Harish Triverdi (a cura di), *Postcolonial translation*, Londres/Nova York, Routledge, 1999.

³¹⁶ L'autore scrive in Nota: No verbete «"Brazilian tradition"», redigido por Heloísa Gonçalves Barbosa e por Lia Wyler, para a importante Routledge Encyclopedia of translations studies, editada por Mona Baker em 2001, as autoras concluem sua apresentação destacando que "the cannibalism metaphor for the act is one of the very few Brazilian contributions to be acknowledged outside Brazil"» (*op. cit.* p. 117). Un altro esempio citato dall'autore, nello stesso campo di studi, è la più recente pubblicazione *Outils pour une traduction postcoloniale* di Myriam Suchet (2009) in cui è evidente l'influenza del precedente lavoro di Else Vieira.

³¹⁷ Non è un caso che la figura di Oswald de Andrade fu la prescelta rispetto a quella di Mario de Andrade, invece indissociabile da una certa lettura nazionalista.

contravolução, como contracorrente oposta al *canon* prestigiado e glorioso.³¹⁸

Ed è nella proposta di questo “metabolismo della differenza”³¹⁹ che la lettura di Haroldo de Campos incontra connessioni con quella, successiva, di Silviano Santiago, in cui la trasfigurazione di valori compiuta da Oswald è valorizzata in quanto «inverte os dados de influencia, débitos e créditos»³²⁰, è «destruição sistemática dos conceitos de unidade e de pureza», permette una valorizzazione *positiva* della creazione a partire dalla reinvenzione del “modello” – non più considerata negativamente come semplice “copia” ma secondo la logica dell’“influenza come autonomia dell’influenzato” –, è una messa in discussione della gerarchizzazione delle opere letterarie secondo criteri occidentali ed etnocentrici basati sull’idea di progresso lineare, di “arcaico” e “moderno” e dunque legati all’“estetica della rottura”. Proprio sulla critica dell’antico dualismo e della storiografia letteraria i due autori presentano queste “affinità decostruzioniste”, individuando l’“unico valore critico della *differenza*” e del lavoro di “traduzione-riscrittura” dello scrittore:

[...] é preciso de uma vez por todas declarar a falência de um método que se enraizou profundamente no sistema universitário: as pesquisas que conduzem ao estudo das fontes ou das influencias. Tal tipo de discurso critico apenas assinala a indigência de uma arte já pobre por causa das condições econômicas em que pode sobreviver, apenas sublinha a falta de imaginação de artistas que são obrigados, pro falta de uma tradição autóctone, a se apropriar de modelos colocados em circulação pela metrópole. [...] Declarar a falência de tal método implica a necessidade de substituí-lo por um outro em que os elementos esquecidos, negligenciados e abandonado pela critica policial, serão isolados, postos em relevo, em beneficio de um novo discurso critico, o qual por sua vez esquecerá e negligenciará à caça as fontes e às influencias e estabelecerá como único valor critico a diferença.³²¹

[...] o trabalho do escritor em lugar de ser comparado ao de uma tradução literal, propõe-se antes como uma espécie de tradução global, de pastiche, de parodia, de digressão.³²²

Il punto di vista di Santiago è chiaramente indirizzato verso una revisione post-moderna della storiografia letteraria, mettendo anche in discussione la cesura tra modernismo e post-modernismo e mostrando, come afferma Rachel Esteves Lima in *Silviano Santiago e a imaginação*

³¹⁸ Haroldo de Campos, *op. cit.*, pp. 236-237.

³¹⁹ Ivi, p. 250.

³²⁰ Silviano Santiago, *Fechado para balanço* in Id., *Nas malhas da letra*, Rio de Janeiro, Rocco, 2002, p. 98; qui Santiago cita il testo di João Alexandre Barbosa, *A modernidade no romance*, in Id., *O livro do Seminario*, São Paulo, L R Editores Ltda, 1983.

³²¹ Silviano Santiago, *O entre-lugar do discurso latino-americano*, in Id., *Uma literatura nos trópicos. Ensaio sobre dependência cultural*, Rio de Janeiro, Rocco, 2000, pp. 17-19.

³²² Ivi, p. 21.

*antropófaga*³²³, che «se pode produzir uma leitura diferencial, suplementar, do movimento»³²⁴. Come scrive Raul Antelo³²⁵, e come abbiamo visto in 2.1, la lettura di Silviano Santiago permette di inaugurare una genealogia contro-modernista che libera dalle illusioni di completezza e valorizza l'appropriazione e interferenza con il “già detto”. Infatti, la proposta di Santiago, formatasi in alleanza con la filosofia decostruzionista francese, segna una rottura con il «método contabilista de análise literária»³²⁶ basato sulle idee di “copia”, “imitazione”, “fonte”, “influenza”, “arretratezza” e rappresenta «um verdadeiro *turning point* nos estudos de literatura comparada realizados no Brasil»³²⁷. Eneida Maria de Souza in *Critica Cult* scrive che Santiago sostituisce le metafore temporali con quelle *spaziali* e questo «ocorre num momento em que a teoria da dependência evidenciava o esgotamento dos esquemas duais de explicação das condições econômicas na América Latina e participa de um esforço de análise cultural que busca integrar as produções literárias da região ao sistema-mundo, para usar a terminologia de Wallerstein»³²⁸. Santiago, proprio in questo scenario, avverte infatti l'esigenza di adottare questa nuova prospettiva attraverso la quale leggere l'Antropofagia:

No ano em que a Antropofagia oswaldiana celebra seu octogésimo aniversário, torna-se indispensável repensá-la na perspectiva de uma nova interpretação. Sucessivas gerações de artistas, críticos e pesquisadores brasileiros e estrangeiros sobrepuseram uma formidável tradição hermenêutica ao conceito-chave da vanguarda brasileira dos anos 1920. Ano após ano, década após década, essa tradição se transformou numa muralha.³²⁹

Occorre però specificare che la critica delle interpretazioni canoniche dominanti che hanno solidificato la “muralha antropofágica” – critica che ritroviamo in altri autori come João Cezar de Castro Rocha³³⁰ – in Santiago non determina una negazione delle precedenti tradizioni interpretative: l'adozione di un “pensiero della differenza” non si limita a negare altre

³²³ Rachel Esteves Lima, *Silviano Santiago e a imaginação antropófaga*, «Cadernos de Estudos Culturais», v. 1, p. 77-94, 2014.

³²⁴ Ivi, p. 97. Cfr. Silviano Santiago, *Atração do mundo*, in Id., *Cosmopolitismo do pobre: crítica literária e crítica cultural*, Belo Horizonte, Editora UFMG, 2008, pp. 11-44.

³²⁵ Raul Antelo, *A hybris e o híbrido na crítica cultural brasileira*, «Literatura e Sociedade», USP, v. 12, 2009, pp. 128-150.

³²⁶ Rachel Esteves Lima, *op.cit.*, p. 90.

³²⁷ *Ibidem*

³²⁸ *Ibidem*

³²⁹ Silviano Santiago, *O começo do fim*, «Gragoatá», n. 24, 2008, pp. 13-30, accessibile al link: <http://gragoata.uff.br/index.php/gragoata/article/viewFile/244/246> (ultimo accesso 03/09/2017), p. 14.

³³⁰ João Cezar de Castro Rocha, *Uma teoria da Exportação? Ou: 'Antropofagia como visão do mundo'*, in J. Cezar de Castro Rocha e Jorge Ruffinelli (a cura di), *Antropofagia hoje: Oswald de Andrade em cena*, São Paulo, Realizações Editora, 2011, pp. 647-668.

interpretazioni ma le rinnova, le ri-contestualizza e costruisce un dialogo con esse (lo stesso Santiago tornerà spesso su concetti già formulati, riformulandoli e riadattandoli).

Não duvidemos por um segundo sequer de que o conceito oswaldiano e a tradição crítica dele derivada não tenham sido, no século 20, uma conquista admirável para a boa leitura da literatura e da arte não-europeias, ditas periféricas ou emergentes. O conceito e a correspondente tradição exegética (a *muralha* a que nos referíamos no parágrafo inicial) se tornaram também indispensáveis para a discussão justa e equilibrada do imaginário estético e sócio-político dos artistas e dos escritores pertencentes às antigas colônias europeias no Novo Mundo.³³¹

Il primo saggio di Santiago in cui si afferma questa posizione critica è il noto *O entre-lugar do discurso latino-americano*, pubblicato nel 1971 – anche se l’autore afferma di averlo scritto già nel 1969³³² –, negli stessi anni in cui Roberto Schwarz pubblicava *As ideias fora do lugar* (1973). Tornerà poi sullo stesso tema con *Apesar de dependente, universal* (1982), a cui possiamo dire che “risponderà” Schwarz con *Nacional por subtração* (1986). Il confronto “serrato” tra le prospettive critiche dei due autori permette molte riflessioni sui limiti e i nodi problematici di entrambi i punti di vista.

Roberto Schwarz, sulla scia del lavoro del suo maestro Candido, partendo da una posizione strettamente marxista e dall’idea di non-corrispondenza tra idee importate e contesto locale e trattando il “mal-estar” brasiliano – la sensazione di dualità – come un *fatto* riconducibile a un’effettiva dipendenza materiale, ritiene che sia impossibile declamare l’indipendenza culturale, negando la relazione modello-copia, servendosi di astratte e inconsistenti operazioni interpretative che trasformano una condizione di arretratezza in un’ipotetica “virtù”. Secondo Schwarz il problema dell’imposizione ideologica esterna e dell’espropriazione culturale è *effettivo* e non trasfigurabile, e critica esplicitamente Santiago, come anche Haroldo de Campos:

De atrasados passaríamos a adiantados, de desvio a paradigma, de inferiores a superiores (aquela mesma superioridade, aliás, que esta análise visa suprimir), isto porque os países que vivem na humilhação da cópia explícita e inevitável estão mais preparados que a metrópole para abrir mão das ilusões da origem primeira (ainda que a lebre tenha sido levantada lá e não aqui). Sobretudo o problema da cultura reflexa deixaria de ser particularmente nosso, e, de certo ângulo, em lugar da almejada europeização ou americanização da América Latina, assistiríamos à latino- americanização das culturas centrais. Leiam-se, desse ponto de vista, “ O entre-lugar do discurso latino-americano” ,

³³¹ Silviano Santiago, *op. cit.*, pp. 15-16

³³² Id., *Apesar de dependente, universal*, in Id., *Vale quanto pesa: ensaios sobre questões político-culturais*, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1982, p.18.

de Silvano Santiago [...] e “Da razão antropofágica: diálogo e diferença na cultura brasileira” [...].³³³

Tuttavia Santiago a più riprese precisa che la sua posizione non intende negare la *reale* dipendenza piuttosto lavorare a un *inserimento differenziale*, di ciò che è *prodotto* in paesi periferici, all'interno di una totalità universale, fuori da binarismi gerarchizzanti, sovvertendo i valori che li alimentano: «apesar de se produzir uma obra culturalmente dependente, pode-se dar o salto por cima das imitações e das sínteses enciclopédicas etnocêntricas e contribuir com algo original»³³⁴. E l'Antropofagia letta come “incorporazione creativa” rendeva possibile la distruzione dell'idea di un modello con cui si può entrare in relazione solo in termini di copia e dipendenza, questa la sua potenza. Santiago, infatti, considera positivamente la contribuzione di Oswald de Andrade proprio per la sua capacità di istaurare una differente concezione del progresso e dell'evoluzione storica nella convinzione che questa «antes de ser política ou econômica, deve ser cultural»³³⁵. Evidente che i “modelli” teorici e politici di riferimento dei due autori sono molto diversi.

Dal nostro punto di vista riteniamo che l'argomentazione di Schwarz abbia una notevole forza, nonostante la “negatività” che la caratterizza in opposizione alla visione ottimista di Santiago. Schwarz, infatti, in *Nacional por subtração* elenca quelli che, a suo parere, sono i principali “punti deboli” del collega:

[...] a suposição de que a cópia seja evitável; a transformação de um mal-estar da classe dominante em feição nacional; a sugestão de que a elite possa resolver o problema; o ocultamento do essencial, a exclusão dos pobres da cultura contemporânea; a falácia de se pensar que é possível passar ao pólo oposto, o descentramento da idéia de original e cópia, ao contrário do compromisso da crítica dialética que busca “no anacronismo uma figura da atualidade”.³³⁶

Tra le critiche, derivanti dal preciso punto di vista di classe adottato da Schwarz, merita una riflessione quella secondo cui il decostruzionismo di Santiago risolverebbe la tensione economica esclusivamente sul piano culturale attraverso il potere creativo che una classe intellettuale, privilegiata, ha di invertire tendenze e situazioni di dislivello e dipendenza. Questa posizione di Santiago rispetto al compito-ruolo dell'intellettuale periferico avrà piuttosto successo; David Jackson, ad esempio, più recentemente, presenta un discorso simile proprio su Oswald de Andrade:

Oswald ocupa semelhante posição de intelectual de Terceiro Mundo porta-voz do seu lugar, seu

³³³ Roberto Schwarz, *Nacional por subtração* in Id., *Que horas são? Ensaios*, São Paulo, Companhia das Letras, 1987, p. 35.

³³⁴ Silvano Santiago, *op.cit.*, p. 22.

³³⁵ Silvano Santiago, *Oswald de Andrade* in Id., *Ora (direis) Puxar conversa!*, Belo Horizonte, Editora UFMG, 2006 p. 136.

³³⁶ Roberto Schwarz, *op.cit.*, p. 48.

povo e sua língua, sendo ao mesmo tempo uma pessoa de formação profundamente ligada ao Ocidente e ao iluminismo europeu. A simbiose entre centro e periferia, metrópole e colônia, civilização e natureza fundamenta a identidade móvel desse intelectual entre culturas, categoria que na história do pós-colonialismo inclui figuras renomadas sobretudo nas áreas da política e da literatura [...]. O problema do intelectual entre culturas é ainda corrigir o Ocidente e no mesmo gesto defender os valores da sua localidade, sejam o instinto, o vitalismo, a resistência ou a deglutição. Entre eles, Oswald talvez não seja o mais original, mas com certeza é o mais divertido.³³⁷

Se all'intellettuale periferico viene dunque affidato – strategicamente o meno – un compito piuttosto rilevante e distintivo in ambito culturale – «O escritor latino-americano *nos ensina* que é preciso *liberar a imagem* [corsivo nostro] de uma América Latina»³³⁸ – è altrettanto vero che la valorizzazione delle avanguardie moderniste fatta da Santiago va proprio nella direzione di affermare la nuova relazione/interconessione tra intellettuale e cultura di massa:

Andréas Huyssen, historiador de arte, situa o pós-modernismo depois de grande divisão (“after the great divide”). Huyssen assim define a expressão: “O que chamo de a Grande Divisão é o gênero de discurso que insiste na distinção categórica entre arte erudita [high art] e a cultura das massas”. acrescenta: “[...] o pós-modernismo repudia as teorias e as práticas da Grande Divisão”. Em oposição às leituras equivocadas da vanguarda histórica, que insistiam no fato de que era indispensável excluir as manifestações de todas as formas de cultura de massa, o historiador nomeia de maneira incontestável o principal responsável pela Grande Divisão, o alto modernismo [the high Modernism]. Ele se explica: “as vanguardas históricas tinham por fim o desenvolvimento duma relação alternativa entre a arte erudita e as culturas das massas e dessa forma deveriam continuar a existir dentro do alto modernismo, que, no entanto, insistia majoritariamente na hostilidade inata entre o alto e o baixo”. Nem alta cultura nem cultura de massa, a Antropofagia – ou a má memória – aponta para as duas, ao mesmo tempo.³³⁹

Dunque, una figura posta in un “tra” che non è portavoce di visioni e interessi di una classe privilegiata. In *Atração do mundo* afferma, infatti:

O modelo dos anos 20 teve de sofrer reparos consideráveis em virtude da ditadura militar, implantada por golpe em 1964. Em consequência da repressão policial e da censura política, o intelectual brasileiro que trabalha com a desconstrução do etnocentrismo perde o otimismo

³³⁷ K. David Jackson, *Novas receitas de Cozinha Canibal: O Manifesto Antropofago Hoje* in J. Cezar de Castro Rocha e Jorge Ruffinelli (a cura di), *Antropofagia hoje: Oswald de Andrade em cena*, São Paulo, Realizações Editora, 2011, p. 435.

³³⁸ Silviano Santiago, *O entre-lugar do discurso latino-americano* in Id., *Uma literatura nos trópicos. Ensaio sobre dependência cultural*, Rio de Janeiro, Rocco, 2000, p. 26.

³³⁹ Silviano Santiago, *O começo do fim*, «Gragoata», n. 24, Niterói, primeiro semestre 2008, pp. 23-24.

nacionalista dos primeiros modernistas, reveste-o de cores cepticas, ao mesmo tempo em que fica mais sensível a questões que giram em torno do poder e da violência no processo histórico de construção nacional. [...] Ao ter o seu interesse pelo microcosmo em que sobrevive acentuado, ele passa a ser permeável à situação miserável das camadas populares, sempre discriminadas na sociedade brasileira e, por isso, facilmente passível de manipulação pelas forças políticas populistas.³⁴⁰

Se Schwarz parla di classi escluse, mantenendo il focus sull'analisi di classe e una lettura economica e sociologica, Santiago lo fa in altro modo, dedicando parte dei suoi studi alle forme di discriminazione/sfruttamento delle fasce popolari e delle minoranze (etniche e sessuali) occultate. Se la denuncia del primo si concentra sulle disuguaglianze *reali*, quella del secondo sulla sedimentazione di "etichette discriminanti" e criteri di valore tradizionali.³⁴¹ Renata Telles in *Latino-Americanismo e Orientalismo: Roberto Schwarz, Silviano Santiago e Edward Said*³⁴² sintetizza magistralmente:

Roberto Schwarz parte da sensação de inautenticidade, desacordo entre representação e contexto, como resultado da imposição do capitalismo imperialista, para postular uma literatura que denuncie o desajuste real na forma. Silviano Santiago parte da mesma experiência, encenação local de luta concreta européia, como resultado da imposição cultural da pedagogia uniformizadora e hierarquizante do imperialismo, para postular uma literatura que responda a essa experiência na própria repetição, transgressiva e diferida.³⁴³

Ciò a cui indirizza i propri sforzi d'analisi Santiago è quel campo culturale che Schwarz analizza come riflesso condizionato di una situazione economica. E se è certamente vero che attribuisce all'intellettuale un compito che può apparire eccessivamente rilevante, è altrettanto vero che presenta un'idea ben diversa di «configuração ambivalente do ser cultural»³⁴⁴ e del potere performativo e produttivo della "sfera culturale". Questa visione, che per Schwarz è certamente un'astrazione filosofica, ha invece avuto il merito di contribuire a superare alcune mitologie modernizzanti responsabili anche dell'opposizione arcaico/moderno e di una certa idea di futuro e ad aprire la strada a una complessificazione dell'analisi delle molteplici forme di sfruttamento e dominazione invisibilizzate dall'ortodossa analisi di classe. Oswald de Andrade, dal canto suo,

³⁴⁰ Id., *Atração do mundo*, in Id., *Cosmopolitismo do pobre: crítica literária e crítica cultural*, Belo Horizonte, Editora UFMG, 2008, pp. 37-38.

³⁴¹ Le ricerche di Santiago dalla critica culturale si indirizzeranno sempre di più verso il dialogo tra letteratura e filosofia e verso i *queers studies* anche, e soprattutto, partendo da un personale posizionamento rispetto alla propria dichiarata identità omosessuale.

³⁴² Renata Telles, *Latino-Americanismo e Orientalismo: Roberto Schwarz, Silviano Santiago e Edward Said*, «Terra Roxa e outras terras: Revista de estudos Literarios», v. 4, 2004, pp. 71-87, accessibile al link: www.uel.br/cch/pos/letras/terraroxa (ultimo accesso: 02/10/2017)

³⁴³ Ivi, p. 84.

³⁴⁴ Ivi, p. 85.

certamente proponeva una rivoluzione *culturale* e una visione filosofica dell'Antropofagia come "modo di vita" ma, nello stesso tempo e avendo militato per alcuni anni nel PCB, da un'ottica marxista non disconosceva le ripercussioni del sottosviluppo in termini di lotta di classe e la necessità di superare prioritariamente le condizioni di dipendenza create dall'arretratezza economica, come abbiamo mostrato in 1.1.

Probabilmente nessuno dei due punti di vista rispecchia la posizione oswaldiana *in sé* ma entrambi costruiscono interpretazioni che, prima di tutto, sono ri-letture. Quella di Santiago valorizza l'Oswald che decostruisce, critica e ri-immagina, l'Oswald che digerisce e riproduce creativamente, l'Oswald che reinventa i rapporti sedimentati nelle vecchie categorie proprie delle peggiori teorie occidentalentriche della dipendenza. Permettendo molte altre appropriazioni positive dell'Antropofagia, la lettura di Santiago ha senza dubbio avuto maggiore successo. La sua prospettiva post-moderna – "post" non nel ristretto significato di "dopo" ma di "oltre", ovvero di superamento del modello-canone temporale moderno³⁴⁵ – ha offerto la possibilità di concepire nuovi modi di far storia della letteratura e di "rileggere" e "usare" una creazione culturale in moltissimi modi, poiché ha permesso di non concepire il passato come uno ma come plurale, una virtualità colma di molteplici possibilità. Tuttavia questa prospettiva non è apparsa priva di controindicazioni d'uso:

O problema é que sabemos, também, que de 1982, quando "Fechado para balanço" era escrito, para cá, muita água rolou debaixo da ponte. Entre essas águas, muitas foram as de um relativismo banalizado que, com os mesmos argumentos de Silviano, inundaram a discussão estética e cultural com uma verdadeira enchente de mediocridades. As valiosas aberturas oferecidas pela reflexão de Silviano, e de outros, foram aproveitadas, tantas e tantas vezes, para esconder a ausência de pensamento e a mais pura incompetência. Duas décadas depois do ensaio de Silviano, talvez este seja um dos mais duros problemas que temos de enfrentar: como não deixar que um movimento saudável de maior abertura para as experiências históricas com a literatura caia em puro relativismo trivial.³⁴⁶

La vera e più profonda critica che rintracciamo nella posizione di Santiago riguarda, infatti, l'eterogeneità degli usi – effettivi e possibili – che tale "apertura" di interpretazioni permette e, dunque, il pericoloso relativismo che (apparentemente) induce. A ciò sono, infatti, legati i meccanismi di captazione e appropriazione problematica e/o conservatrice di movimenti culturali.

³⁴⁵ Cfr. Stuart Hall, "Quando è stato il post-coloniale? Pensando al limite", in I. Chambers, L. Curti (a cura di), *La questione postcoloniale. Cieli comuni, orizzonti divisi*, Napoli, Liguori, 1997, pp. 295-320.

³⁴⁶ Pedro Duarte de Andrade, *Dois tempos da literatura: Antonio Candido, Silviano Santiago e o modernismo*, «SEMEAR», n. 8, accessibile al link: http://www.lettras.pucRio.br/unidades&nucleos/catedra/revista/8Sem_18.html (ultimo accesso: 07/10/2017).

Santiago sembra ben cosciente di questo aspetto già in *Nas Malhas da Letra* (1989) quando riflette sulle eredità del modernismo, non dimenticando di analizzare il processo di recupero e appropriazione di molte opere moderniste da parte del regime dittatoriale di Getulio Vargas: «O compromisso dos escritores com os governos autoritários não havia merecido, até esse momento, a atenção dos analistas literários, quedando apenas nas mãos, às vezes pesadas, dos sociólogos».³⁴⁷ Tali processi di “cattura” e “addomesticamento” di ciò che nasce come critico e conflittuale divengono sempre più caratteristica del capitalismo globalizzato in cui alla repressione si sostituiscono processi di valorizzazione e incorporazione che hanno un maggior effetto depotenziante. Forse proprio per questo già negli anni '90 Santiago smette di utilizzare alcuni dei concetti da lui stesso introdotti nel dibattito accademico, come quello di “entre-lugar”. In un'intervista concessa a Else Vieira del 1998 in cui si solleva proprio tale questione, Santiago afferma che le trasformazioni avvenute nello scenario politico-economico della fine del XX secolo lo hanno indotto a modificare il modo di comprendere le relazioni tra Europa, America Latina e Brasile.³⁴⁸ Vi è la necessità di un costante aggiornamento in cui il lavoro critico-teorico e quello letterario hanno il compito di adeguare e rinnovare le interpretazioni da essi precedentemente prodotte. Oltre ciò, un altro generale limite mostrato dalle teorie decostruzioniste della differenza è quello di costituire oggi un'*impasse*, enfatizzando politiche di identità che permettono l'emersione di molteplici minoranze silenziate senza tuttavia offrire la possibilità di una “ricomposizione” in un orizzonte comune capace di contribuire al processo di transnazionalizzazione delle lotte portate avanti dai movimenti sociali. Si assiste quasi a una «sintomática sensação de “exaustão da diferença”»³⁴⁹, come scrive Rachel Esteves Lima citando il lavoro di Alberto Moreiras³⁵⁰. Non è un caso che proprio in questi anni i due saggi di Santiago, *Sobre plataformas e testamentos* e *Oswald de Andrade: elogio da tolerância racial* – entrambi ripubblicati nel 2006 in *Ora (direis) puxar conversa!* –, recuperano il pensiero oswaldiano indirizzando però la ricerca verso la questione specifica del multiculturalismo in relazione ai processi di globalizzazione che modificano e riconfigurano le relazioni religiose, etniche, mediatiche ecc. a livello globale. L'antropofagia diviene l'antidoto al nazionalismo xenofobo e all'eurocentrismo, configurandosi come una più complessa costruzione di identità basata sul processo di continua interiorizzazione di ciò che è esteriore: «A consciência nacional estará, menos no conhecimento do seu interior, e mais no

³⁴⁷ Rachel Esteves Lima, *op.cit.*, p. 95.

³⁴⁸ Ivi, p. 97.

³⁴⁹ Ivi, p. 103.

³⁵⁰ Cfr. Alberto Moreiras, *A Exaustão da diferença: A política dos estudos culturais latino-americano*, Nelo Horizonte, Editora UFMG, 2001.

complexo processo de interiorização do que lhe é exterior, isto é, do que lhe é estrangeiro»³⁵¹.

Rachel Esteves Lima scrive che

A partir desse momento, percebe-se um esforço de alguns intelectuais latino-americanos (Canclini, 1995, 1997; Ortiz, 1996; Polar, 2000; Mignolo, 2003) em procurar novos modos de lidar com os fenômenos transculturadores em um contexto em que a identidade regional, ainda que hibridizada, parece não fazer muito sentido. Os textos produzidos por Silviano Santiago a partir dos anos 1990 participam desse esforço e, como o próprio crítico sugeriu, o conceito de entrelugar só pode se mostrar ainda útil se pensado em termos mais sutis, sem o viés agonístico que o caracterizou quando foi concebido.³⁵²

La coscienza di questi profondi processi di trasformazione legati alla globalizzazione impongono, dunque, una valutazione più cauta anche delle interpretazioni decostruzioniste che, certamente, hanno contribuito alla messa in discussione di altri paradigmi (come abbiamo visto in 2.1, analizzando la contribuzione positiva della visione di Santiago rispetto alla concezione del “moderno” canonizzata dal modernismo e dalla sua critica).

Occorre tuttavia precisare, dopo aver ricostruito criticamente il dibattito condensato nelle posizioni di Schwarz e Santiago, che questo non avviene in un calmo clima brasiliano di dialogo accademico ma negli anni incerti della dittatura e nelle distanze che questa ha imposto (Schwarz vivrà dieci anni in esilio in Francia, a Parigi, e Santiago passerà altrettanti anni all'estero tra Francia e Stati Uniti). Le loro posizioni testimoniano, prima di tutto, un differente coinvolgimento politico: nel caso di Santiago, dovuto principalmente alla propria dichiarata identità omosessuale, nel caso di Schwarz, alle sue posizioni marxiste negli anni dell'autoritarismo militare in cui il marxismo era manifestamente perseguitato. Ciò che li separa è, prima di tutto, una differente concezione di ciò che è la politica, opposizione che ritroveremo in termini molto simili anche nella polemica tra Schwarz e Caetano Veloso. Infatti, come scrive João Camillo Penna proprio in riferimento a quest'ultima polemica, nel recentissimo testo *O tropo tropicalista*³⁵³, negli anni '60 emerse un nuovo modo di pensare la politica, oltre l'individuazione della “classe” come principale e preponderante forma di disuguaglianza (e lotta):

³⁵¹ Silviano Santiago, *Oswald de Andrade* in Id., *Ora (direis) Puxar conversa!*, Belo Horizonte, Editora UFMG, 2006 p. 135.

³⁵² Rachel Esteves Lima, *op.cit.*, p. 98. Queste riflessioni si inseriscono in un dibattito ben più ampio tra vari punti vista e teorie, come spiega Raul Antelo mettendo a confronto transculturalismo e ibridismo e i loro differenti modelli di riferimento, universalismo comparatista e culturalismo globalizzato (Raul Antelo, *A hybris e o híbrido na crítica cultural brasileira*, «Literatura e Sociedade», USP, v. 12, 2009, pp. 137-138).

³⁵³ João Camillo Penna, *O tropo tropicalista*, Circuito/Azougue, Rio de Janeiro, 2017.

A política que surge justamente em 1968, mundo afora, e não só no Brasil, se distingue rigorosamente das formas até então codificadas de mobilização partidária e sindical, eleitoral ou representativa. Se pudéssemos sintetizar em uma fórmula o legado dos movimentos de juventude reunidos em torno da figura de 68, teríamos algo como uma crítica exacerbada aos mecanismos da política representativa (“*elécions piège à cons*” – “eleições, armadilha para imbecis”, um aforisma muito próximo, na época, de “É proibido proibir”), e em geral às formas de mediação social, a favor da criação de canais *imediatos* e diretos de politização. Entra em pauta, com os movimentos de juventude, dos quais o tropicalismo é um exemplo rigoroso, um novo conceito de política ao mesmo tempo experiencial e experimental, uma “política da experiência”, para citar uma noção famosa de R.D Laing, que consagrará formas novas de subjetivação sexual – o movimento de mulheres, homossexual – e racial, o movimento negro, ou de minorias, etc., baseando-se em um privilégio epistemológico da experiência de vitimização e de gozo, do critério de subjetivação como dimensão de verdade. Entra em cena o motivo da vida como proposição política, os *modos de ser e de estar* [corsivo nostro], como programa de realização da vida. Roberto Schwarz parece alheio a este tipo de universalização da experiência, e os harmônicos que traz de formas políticas, que incidem sobre a política representativa, introduzindo novas perspectivas para se pensar também a política de classes.³⁵⁴

E anche Alexandre Nodari, che scrive la prefazione³⁵⁵ al citato testo di João Camillo Penna, sostiene, infatti, che la politica assunse in quegli anni, foucaultianamente, anche una dimensione spirituale e morale legata alla costruzione di “modi di vita”, di gusti, di sensibilità e coscienza – come anche nuove forme di composizione dovute all’emersione di tante identità particolari o locali (processo ampiamente analizzato da Stuart Hall³⁵⁶) – e il fatto che la repressione della dittatura colpì anche queste nuove “forme di opposizione” testimoniava il potere politico che avevano assunto (in questo senso si spiega, ad esempio, secondo l’autore, l’incarcerazione di Caetano Veloso e Gilberto Gil, come anche la persecuzione di molti altri artisti non dichiaratamente marxisti o egualmente politicizzati).

A “conversão histórica” que Schwarz vê aí está longe de ser uma capitulação, ou seja, não se reduz a uma aceitação do dado, um mapeamento, um descobrimento, dos múltiplos modos de vida e sua sobreposição (sua equivocidade) antes encobertos pela noção de Povo (o que, diga-se de passagem, não é, nem de longe, pouco: Callado, o herói do ensaio de Schwarz, foi totalmente incapaz de fazê-lo minimamente no tocante aos índios). Mais do que isso, e para transformar a maldade alheia implícita em afirmação explícita e própria (movimento que esse livro realiza exemplarmente), enquanto verdadeira “conversão histórica”, de que fala Freud nas origens da psicanálise, ela envolve deixar-se possuir e transformar, no corpo, pelo corpo, ao corpo, por tal multiplicidade: é desse modo

³⁵⁴ Ivi, pp. 165-166.

³⁵⁵ Alexandre Nodari, *Virar o virá: virá o virar*, in João Camillo Penna, *O tropo tropicalista*, Circuito/Azougue, Rio de Janeiro, 2017, pp. 9-19.

³⁵⁶ Stuart Hall, *A identidade cultural na pós-modernidade*, Rio de Janeiro, dp&a, 2005.

que o *transe da terra* glauberiano aparecia a Caetano como “um grito fundo de dor e revolta impotente, mas também um olhar atualizado, quase profético, das possibilidades reais, para nós, de ser e sentir”. Ou seja, é o corpo-a-corpo com modos de vida outros (contato engendrado por outras perspectivas) que permite ao sujeito e ao seu corpo – ao corpo do sujeito – abrir-se a outras possibilidades de existência e sensibilidade. Trata-se, evidentemente, de uma concepção que une, de modo indissolúvel, espiritualidade e política, nos termos de Foucault: a transformação de si (do corpo, dos hábitos, da sensibilidade e da consciência) à transformação do mundo, a política aos modos de vida, aos costumes. Embora Schwarz veja nessa concepção “mística” (cujas raízes, significação e efeitos são elucidados por Camillo) uma “mistificação”, o que deriva da decisão política que subjaz ao seu posicionamento de excluir a espiritualidade da política (exceção feita aos padres católicos que se convertem em militantes – de esquerda, evidentemente...), o aparato censório e repressor da ditadura militar identificou claramente os seus perigos políticos, pois, de outro modo, não se explica a prisão de Caetano e Gil (a qual, aliás, a matriz explicativa de Schwarz *não explica*), a não ser apelando para a obtusidade dos militares, o que, convenhamos, é mero recurso compensatório. Pois a ditadura militar não politizou a moral porque não enxergava corretamente (dialeticamente?) a situação, acoplando à luta de classes uma lente “arcaica”, tomando o “inessencial” como essencial, e sim porque os costumes, os modos de vida, as práticas corporais, a sexualidade, haviam se tornado – esse é o sentido de 1968 – um palco político decisivo, revelando a sua politicidade e potencial transformador inerentes. Não é um acaso que, logo antes da decretação do AI-5, o Conselho de Segurança Nacional tenha identificado como maior ameaça ao regime, à Nação, e à civilização que ele dizia representar, não a luta armada, nem a batalha ideológica pelas consciências, mas a “guerra psicológica” (o nome dado, no vocabulário contra-revolucionário da guerra fria, ao embate cultural dos modos de vida) “desencadeada sobre o alvo mais sensível da estratégia defensiva democrática, que é a opinião pública”, e que, por meio da subversão dos costumes, minaria as bases morais da sociedade, gerando um “clima de intranquilidade e agitação”, propícios à derrubada revolucionária da ordem.³⁵⁷

Al di là di queste valutazioni, su cui torneremo, è doveroso tener presente il clima di autoritarismo che trasformava questo “dialogo letterario” in uno scontro politico in un clima di tensione e repressione in cui il marxismo ha certamente avuto un ruolo storico notevole nell’opposizione alla dittatura militare. Questo ci aiuta a contestualizzare, maggiormente, le posizioni di Roberto Schwarz.

Tutte queste considerazioni saranno per noi importanti per valutare, nelle prossime sezioni di questa ricerca, le eredità contemporanee di questi apporti teorici e per indagare come le appropriazioni artistiche dell’Antropofagia, certamente più vicine alla visione di Santiago che a quella di Schawarz, possano imbattersi nelle stesse *impasse*, dovute alla proliferazione di usi possibili, o possano a loro volta essere incorporate in modo conservatore, in altre parole possano

³⁵⁷ Alexandre Nodari, *op. cit.*, pp. 13-14.

cadere vittima degli stessi meccanismi cannibalizzanti che l'Antropofagia propone.

2.3 Appropriazioni artistiche

*É bonita, erudita popular brasileira
Deixe o vento levar o som
Não tem fronteiras
(Elba Ramalho, Popular Brasileira)*

Tra i tanti riusi cui si faceva riferimento, indagheremo ora quelli che riguardano le molteplici appropriazioni artistico-musicali della metafora antropofaga. Vedremo come vi sia un legame tra la discussione teorica presentata e le appropriazioni artistiche di cui parleremo (molti degli usi dell'Antropofagia si rifaranno a delle precise visioni e ricezioni teoriche dell'Antropofagia).

José Miguel Wisnik, nell'articolo *Entre o erudito e o popular*³⁵⁸ dedica parte della riflessione proprio al rapporto tra letteratura e musica e scrive:

Este artigo pretende discutir como o período que vai do movimento modernista à inauguração de Brasília compreende um ciclo especialmente fecundo da vida cultural brasileira. Ele marca o momento em que a cultura letrada de um país escravocrata tardio enxergou na liberação de suas potencialidades mais obscuras e recalcadas, ligadas secularmente à mestiçagem e à mistura cultural, entremeadas de desejo, violência, abundância e miséria, a possibilidade de afirmar seu destino e de revelar-se através da união do erudito com o popular. Essa relação de conflito aparente se apresenta no universo musical brasileiro como diálogo criativo, fusões as mais variadas e misturas desiguais, e torna-se uma das chaves importantes para compreender a cultura brasileira.³⁵⁹

In sintesi afferma che l'universo artistico-musicale è un'imprescindibile chiave di lettura e analisi delle trasformazioni che hanno attraversato *tutta* la cultura brasiliana. Il suo "viaggio" interpretativo, però, si ferma proprio prima del Tropicalismo che in questa sede analizzeremo. Scrive, tuttavia, che molte "linee di forza" del periodo che analizza si estendono chiaramente al *Cinema Novo* e al *Tropicália* di Veloso e Gil perché questi movimenti «se alimentam diretamente das proposições e das realizações modernistas» e «combinam manifestações eruditas com manifestações da cultura popular e de massas»³⁶⁰. La lente attraverso cui analizzerà il periodo

³⁵⁸ José Miguel Wisnik, *Entre o erudito e o popular*, «Revista de História», USP, n. 157, São Paulo, dicembre 2007, pp. 55-72, accessibile al link: www.redalyc.org/articulo.oa?id=285022050004 (ultimo accesso: 02/10/2017).

³⁵⁹ Ivi, p. 55.

³⁶⁰ Ivi, p. 56.

proposto sarà, infatti, quella del rapporto e dell'intersezione tra erudito e popolare. Il tema dell'Antropofagia tornerà spesso:

Quero assinalar com isso o caráter algo fusional e mesclado da singularidade cultural brasileira, ligado a sua vocação para cruzar ou dissipar fronteiras, o que não deixa de ser um traço “antropofágico” (embora a Antropofagia seja uma apenas entre as várias tendências e estratégias culturais do período, tendo permanecido inclusive pouco reconhecida até a segunda metade dos anos sessenta, quando se dá sua revalorização pelos movimentos da Poesia Concreta, do Teatro Oficina e do Tropicalismo em música popular).³⁶¹

Il “traço antropofágico” viene, infatti, considerato *caratteristico* della cultura brasiliana e delle sue varie manifestazioni artistiche, considerazione che ci permette di comprendere quali e quante possano essere le implicazioni di una riflessione che prenda in considerazione il rapporto tra metafora antropofaga, usi e appropriazioni da essa generati.

In questa sede analizzeremo il Tropicalismo come *una* delle forme di appropriazione dell'Antropofagia – sicuramente quella di maggior successo – con lo scopo di valutare un'importante parte del lungo cammino e dei lasciti della metafora oswaldiana. Nell'indagarlo privilegeremo il movimento musicale – e in particolare la figura di Caetano Veloso coinvolta attivamente anche nel postumo dibattito sul movimento – poiché ci sembra abbia avuto una “maggiore capacità di sintesi” rispetto ad altre manifestazioni artistiche tropicaliste come cinema e arti plastiche; ciò crediamo non sia dovuto semplicemente a un maggiore successo di mercato ma al legame che intercorre tra musica e poetica dei testi, all'immediatezza del messaggio che propagano, alla maggiore “performatività” che ha mostrato il movimento musicale, investendo in prima persona i propri autori come “attori” in gioco. Marcos Napolitano e Mariana Martins Villaça in *Tropicalismo: as relíquias do Brasil em debate* confermano:

O sucesso e a vitalidade criativa do Tropicalismo musical acabaram por fazer com que o debate fosse centralizado neste campo artístico. Se Caetano, Gil, Guilherme Araujo, Gal Costa, Tom Zé se esquivavam em definir o *movimento* no momento de sua emergência, suas experiências poético-musicais e sua nova postura frente à tradição musical e ao mercado fonográfico acabaram por acirrar a polêmica deflagrada em outros campos da arte.³⁶²

³⁶¹ *Ibidem*

³⁶² Marcos Napolitano e Mariana Martins Villaça, *Tropicalismo: as relíquias do Brasil em debate*, «Revista brasileira de Historia», v. 18, n. 35, São Paulo, 1998, accessibile al link: http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0102-01881998000100003&script=sci_arttext&tlng=es (ultimo accesso: 13/10/2017).

2.3.1 Appropriazione tropicalista

*Eu vou
Por que não, por que não?
(Caetano Veloso, Alegria, Alegria)*

Se, come abbiamo visto, il merito della “riscoperta” di Oswald de Andrade va attribuito ai poeti concretisti degli anni '50, sarà invece il celebre attore José Celso Martinez Corrêa a innamorarsi degli scritti oswaldiani e a fare dell'Antropofagia la fonte d'ispirazione privilegiata della sua produzione artistica e teatrale. Nel 1967, Zé Celso metterà in scena, per la prima volta e più di trent'anni dopo la sua pubblicazione, il testo teatrale oswaldiano *O rei da Vela*, dedicando lo spettacolo al regista Glauber Rocha che aveva appena realizzato il capolavoro *Terra em Transe*. Caetano Veloso, che assistette allo spettacolo, ne restò folgorato, secondo quanto afferma in *Verdade Tropical*, venendo a contatto per la prima volta con Oswald de Andrade – «[...] de fato, aquela noite significou para mim mais um encontro com Oswald do que com Zé Celso» – e rinvenendo nella nuova ispirazione antropofaga la traccia di un movimento culturale che stava prendendo vita in Brasile – «Assistir a essa peça representou para mim a revelação de que havia de fato um movimento acontecendo no Brasil. Um movimento que transcendia o âmbito da música popular» – sebbene non fu Oswald de Andrade l'ispirazione-motore delle sue prime composizioni tropicaliste – «Eu tinha escrito “Tropicália” havia pouco tempo quando *O rei da vela* estreou». ³⁶³ In questo momento, tuttavia, s'inaugura la forte connessione artistica tra modernismo antropofagico oswaldiano e tropicalismo, con il concretismo che fece da collante: «Quando eu disse a Augusto o efeito que o contato com Oswald tinha produzido em mim, ele logo animou-se a me passar os textos de Décio e Haroldo, e considerou o meu entusiasmo uma confirmação a mais das afinidades entre eles, concretos, e nós, tropicalistas». Con la pubblicazione, nel 1968, del testo-manifesto di Augusto de Campos, *O Balanço da Bossa* ³⁶⁴, questa convergenza è assunta pubblicamente, stabilendo un progetto di memoria storica basato sui lasciti delle avanguardie: 1922, 1956, 1968. Sempre esplicitando le connessioni tra questi autori, Nelson Motta, in *Noites tropicais: solos, improvisos e memorias musicais* ³⁶⁵ scrive che «*O rei da vela* e *Terra em transe* representaram para Gil e Caetano

³⁶³ Caetano Veloso, *Verdade Tropical*, São Paulo, Companhia das Letras, 1997. Lo spettacolo teatrale andò in scena lo stesso mese in cui si tenne il III festival de Musica popolare della TV Record in cui Caetano Veloso e Gilberto Gil parteciparono con canzoni innovatrici, frutto di una ricerca e sperimentazione artistiche nella futura direzione tropicalista.

³⁶⁴ Augusto de Campos, *Balanço da Bossa e outras bossas*, São Paulo, Perspectiva, 1974. Per un approfondimento della relazione tra concretismo e tropicalismo si veda M. L. Santaella, *Convergências: poesia concreta e tropicalismo*, São Paulo, Nobel, 1984.

³⁶⁵ Nelson Motta, *Noites tropicais: solos, improvisos e memorias musicais*, Rio de Janeiro, Objetiva, 2001.

uma poderosa inspiração e base estética para a sua revolução musical. A montagem de Zé Celso se opunha radicalmente ao formalismo político do Teatro de Arena, o filme de Glauber Rocha explodia os folclorismos populista de esquerda musical. Eram oposição à oposição. E contra a situação, mais do que nunca»³⁶⁶. Quello a cui Motta allude è il contesto della dittatura militare e le discussioni che infiammavano il campo artistico a partire dal posizionamento politico degli artisti contro il regime militare. Luiz Costa Lima in *Repensando a trajetoria de Oswald de Andrade*³⁶⁷ scrive:

Se compararmos as frases cômico-libertárias do “Manifesto” com a história efetiva do país entre 1930, quando a revolução de Vargas encerra a República Velha, e 1964, quando um golpe militar acaba com uma sociedade fragilmente democrática, compreenderemos por que Oswald então se havia tornado um nome ignorado. Compreenderemos também por que as obras completas de Oswald de Andrade começam a ser reeditadas em 1970. Sucede que seus romances experimentais, o “Manifesto antropófago”, uma de suas peças, *O rei da vela*, passavam a circular a partir de uma clara motivação política: eram atos contra a ditadura instalada em 1964.³⁶⁸

In questo senso per il Grupo *Oficina* di Zé Celso, Oswald de Andrade rappresentava la «consciência cruel e anti-festiva da realidade nacional e dos difíceis caminhos para revolucioná-la»³⁶⁹, al contrario di quello che significava per la “sinistra nazionalista” o “sinistra musicale”, come la definisce Motta. Nonostante Zé Celso abbia sempre affermato la politicizzazione del movimento sostenendo che «o tropicalismo aqui no Brasil foi um movimento consequente ao golpe militar de 1964»³⁷⁰, la suddetta sinistra non era dello stesso avviso. I due articoli, *Os mutantes antropófagos*³⁷¹ di Rodrigo de Böer Trujillo e *O desafio do Antropófago Caetano*³⁷² di Lauro Meller, ricostruiscono le direzioni politiche del dibattito a cui si fa riferimento. Da un lato vi era questa “sinistra nazionalista” rappresentata da *O Fino da Bossa* capeggiato da Elis Regina e Jair Rodrigues – in cui

³⁶⁶ Ivi, p. 168.

³⁶⁷ Luiz Costa Lima, *Repensando a trajetoria de Oswald de Andrade*, «Sopro, panfleto político-cultural», n. 34, 2010, accessibile al link: <http://culturaebarbarie.org/sopro/n34.pdf> (ultimo accesso: 10/10/2017).

³⁶⁸ Ivi, p. 5. Luiz Costa Lima ricorda come anche gli autori che si preoccuparono di rivalutare Oswald de Andrade erano celebri critici che «assinando os prefácios de suas diversas obras, ao mesmo tempo manifestavam seu débito ao autor e assinalavam o repúdio de cada um à arbitrariedade da ditadura».

³⁶⁹ Grupo Oficina, *O Rei da Vela. Manifesto*, «Arte em Revista», n. 1, 4 settembre 1967, pp. 62-63.

³⁷⁰ Lara Valentina Pozzobon da Costa, *Na boca do estomaco. Conversa com José Celso Martinez Correa*, in João Cezar de Castro Rocha e J. Ruffinelli (a cura di), *Antropofagia hoje: Oswald de Andrade em cena*, São Paulo, Realizações Editora, 2011, p. 75.

³⁷¹ Rodrigo de Böer Trujillo, *Os mutantes antropófagos*, «DARANDINA revisteletrônica», Programa de Pós-Graduação em Letras / UFJF, v. 4, 2011, accessibile al link: <http://www.ufjf.br/darandina/files/2011/06/Os-mutantes-antrop%C3%B3fagos.pdf> (ultimo accesso: 12/09/2017).

³⁷² Lauro Meller, *O desafio do Antropófago Caetano*, «Graphos. João Pessoa», v. 8, n. 1, 2006, accessibile al link: www.ies.ufpb.br/ojs2/index.php/graphos/article/viewFile/9320/5001 ultimo accesso (10/10/2017).

convergevano la creazione di João Gilberto che già dava segni di esaurimento e le *canções de protesto* – a cui si univano Edu Lobo, Geraldo Vandré e Chico Buarque, i quali difendevano le caratteristiche intime della musica nazionale contro le influenze imperialiste e occidentali e un posizionamento politico chiaro contro la dittatura, dall’altro vi era la *Jovem Guarda* di Roberto Carlos, Erasmo Carlos e Wanderléa, la cui musica era slegata da una vera ricerca artistica ma affine alle più attuali tendenze consumistiche della musica pop e alienata dal punto di vista politico. La rivalità arrivò a tanto che Elis Regina organizzò, il 17 giugno del 1967, una “Marcha Contra as Guitarras na Música Popular Brasileira”. In un’intervista Nelson Motta, ricordando lo slogan della manifestazione “Abaixo a Guitarra!”, spiega la pertinenza della protesta rispetto alla situazione politica dell’epoca anche se ammette che oggi possa apparire quasi ridicola l’idea di aver organizzato una marcia di 300 o 400 persone, in piena dittatura militare e con molti altri prioritari motivi per cui protestare. Interessante, tuttavia, riflettere sul ruolo-simbolo che la chitarra elettrica – e la *musica*, come scrivevamo – ha avuto in Brasile durante le trasformazioni dell’epoca. Carlos André Rodrigues de Carvalho le analizza in *A Voz do Morto: Caetano Veloso e a Transgressão da Ideia de Identidade Nacional Difundida Pelos Compositores de Samba da Década de 1960*³⁷³ e scrive:

Nos anos de 1960, auge da ditadura militar no Brasil, o samba já havia passado por várias transformações nas concepções de suas letras, principalmente. Isso aconteceu porque o período pós-64 trouxe, segundo Renato Ortiz, um dado novo na trajetória da questão do nacional, do popular e da identidade nacional. De acordo com ele, esse período corresponde à emergência do que ele denomina “criação de um mercado de bens simbólicos”. Claro que, ainda segundo o mesmo autor, antes já havia a circulação de bens simbólicos no Brasil, mas não com tanta intensidade e significando tanto na composição do imaginário popular. É a época no Brasil da implantação de grandes empresas de comunicação, que vão compor uma rede de solidariedade com o regime ditatorial. Ortiz diz que esse foi o período de um deslocamento na formulação identitária brasileira, pois a implantação da indústria cultural iria produzir um equacionamento no qual seria reprocessada a questão da identidade, que passa a ser vista de forma mercadológica. Muitos dos compositores da chamada Música Popular Brasileira (MPB) que faziam samba não souberam enxergar essas mudanças e, como será mostrado mais à frente, voltavam-se em suas letras para temas que ignoravam tais mudanças, atendo-se principalmente no ideário nacional-popular, defendido pela esquerda daquela época.³⁷⁴

³⁷³ Carlos André Rodrigues de Carvalho, *A Voz do Morto: Caetano Veloso e a Transgressão da Ideia de Identidade Nacional Difundida Pelos Compositores de Samba da Década de 1960*. Texto apresentado em 2012 no GT N° 3: Mídia, música e processos identitários, del IV Musicom – Encontro de Pesquisadores em Comunicação e Música Popular, (15-17 agosto 2012, Escola de Comunicação e Artes da USP, São Paulo), accessibile al link: http://musica.ufma.br/musicom/trab/2012_GT3_01.pdf (ultimo accesso 14/10/2017).

³⁷⁴ Ivi, p. 2.

In questo scenario s'inserisce, tra tendenze opposte – «la guitare électrique contre la guitare acoustique; la voix cristalline contre le cri rauque de la protestation; l'engagement contre l'aliénation; le national contre l'étranger»³⁷⁵ –, l'Antropofagia che «s'empare du rôle de traducteur de cette “guerre de versions” en cherchant à se placer au centre du conflit entre la tradition et l'innovation, entre l'archaïque et le moderne»³⁷⁶. E, come prevedibile, le sue canzoni «foram aberrações, à primeira vista, tanto para os músicos da linha nacionalista quanto para os ídolos da Jovem Guarda, pois sua matéria era o arcaísmo mantido no país e a linguagem através da qual a expressava era o que havia de mais moderno e pop na época, surgindo assim uma obra de violentos contrastes, complexa e quase incoerente em sua crua coerência, que unia descaradamente em si crítica cultural e comercialismo explícito»³⁷⁷. Il movimento tropicalista nacque, infatti, proprio dall'esigenza di “carnavalizzare” le frontiere della musica brasiliana, deglutendo antropofagicamente elementi svariati e opposti. “Por que não?”, cantava Caetano nella canzone-manifesto *Alegria, Alegria*. Júlio Cesar Valladão Diniz scrive: «O histórico do tropicalismo remonta a discussões estéticas mantidas entre Caetano Veloso, Gilberto Gil³⁷⁸, Maria Bethânia, Torquato Neto, Rogério Duarte e o empresário Guilherme Araújo, nas quais eram colocadas em pauta questões como a necessidade de universalização da música brasileira em um contexto marcado hegemonicamente pela preocupação nacionalista de rechaçar a influência estrangeira»³⁷⁹. Tentando un superamento delle dicotomie già citate che marcavano la discussione di quegli anni, tra cui anche quella tra cultura d'élite e cultura di massa, i Tropicalisti proponevano uno stile estetico provocatorio e d'avanguardia e un assorbimento di generi musicali che spaziavano dal samba, bolero, frevo, dalla musica di avanguardia, al pop-rock nazionale e internazionale, incorporando l'uso della chitarra elettrica. «Era uma decisão política botar a guitarra elétrica?», chiesero a Caetano Veloso in un'intervista presente nel video *Marcha contra a guitarra elétrica e o Tropicalismo*³⁸⁰. «Era», rispose senza esitazione. La linea estetica e politica del Tropicalismo si poneva radicalmente e volutamente all'opposto del tradizionale ideale nazional-popolare.

³⁷⁵ Júlio Diniz, *Anthropophagie et Tropicalia – dévoration / dévotion* in AAVV, «Brésil/Europe: repenser le Mouvement Anthropophagique», Papier n 60, College international de Philosophie, settembre 2008, p. 28, accessibile al link: <http://www.ciph.org/IMG/pdf/papiers60.pdf> (ultimo accesso: 6/10/2017).

³⁷⁶ *Ibidem*

³⁷⁷ Rodrigo de Böer Trujillo, *op. cit.*, p. 4.

³⁷⁸ Notevole rilevanza avrà anche, e in particolare, il testo della canzone di Gilberto Gil, *Geleia Geral*, che presenta moltissimi riferimenti e citazioni dei testi oswaldiani.

³⁷⁹ Júlio Cesar Valladão Diniz, *Caetano, um griot antropofago no teatro do mundo*, «Ipotesi», v. 17, n. 1, Juiz de Fora, 2013, pp. 49-56, accessibile al link: http://www.ufjf.br/revistaipotesi/files/2011/05/Ipotesi_17.1-CAP05.pdf (ultimo accesso: 14/10/2017).

³⁸⁰ Video disponibile al link: <https://www.youtube.com/watch?v=BHkJ3IBvFLg> (ultimo accesso: 17/10/2017).

Le affinità tra questo tipo di “operazione culturale” e l’Antropofagia saltano agli occhi. Come scrisse Glauber Rocha in *Tropicalismo, antropofagia, mito e ideogramma*³⁸¹, per il Tropicalismo «a descoberta antropofágica, foi uma revelação: provocou consciência, uma atitude diante da cultura colonial que não é uma rejeição à cultura ocidental»³⁸². Oltre all’idea di incorporazione di elementi arcaici con elementi moderni, il rifiuto oswaldiano di interpretazioni legate alla dipendenza culturale è il principale aspetto ripreso dai tropicalisti, come evidente dalla frase di Caetano: «nego-me a folclorizar o meu subdesenvolvimento para compensar as dificuldades técnicas. Ora, sou baiano, mas a Bahia não é só folclore»³⁸³. Tuttavia, come per l’Antropofagia, la diffidenza rispetto alla proposta tropicalista era rappresentata dall’idea di un’assimilazione indiscriminata e non selettiva di *qualsiasi* “materiale”. La preoccupazione dell’epoca era forse, come si ammette nel già citato video sulla “Marcia contro la chitarra elettrica”, che qualsiasi tipo di musica consumistica occidentale arrivasse in Brasile: «Atrás do som da guitarra elétrica tinha um monte de lixo de rock americano pronto para desembarcar no Brasil. Não era o Zappa, nem Zeppelin. Era outra coisa»³⁸⁴. Da queste parole si comprende bene che la questione era anche del *cosa* “importare”, del principio selettivo, dell’intelligenza antropofaga e della necessità di mantenere un atteggiamento conflittuale rispetto a ciò a cui ci si voleva opporre. Tuttavia, come scrive Mario Sarriddine Araujo in *Tropicocosmos: Interseções estéticas a partir da música de Caetano Veloso e do cinema de Glauber Rocha*³⁸⁵, «[...] o tropicalismo não foi uma subserviência que simplesmente ficou adotando qualquer coisa que se produziu no estrangeiro, ele teve a capacidade de se atualizar com a linguagem internacional de arte e produzir seus resultados finais»³⁸⁶. La volontà di invertire il rapporto di influenza e debito, come in Oswald, era legata all’esigenza di demolire l’idea di dipendenza dalle coscienze brasiliane e, forse *più* che in Oswald, di mostrare che si stava producendo qualcosa di nuovo, assolutamente *originale* oltre che critico. Sarriddine Araujo cita il testo di Getúlio Mac Cord, *Tropicália: um caldeirão cultural*³⁸⁷ in cui sono riportate le parole di Zé Celso che chiariscono bene questo aspetto:

Na nossa geração aconteceu uma coisa muito louca, porque a gente adorava as coisas todas do mundo inteiro. Não tínhamos preconceito nenhum com nada. Adorávamos coisas que vinham da

³⁸¹ Glauber Rocha, *Tropicalismo, antropofagia, mito e ideogramma*, in Id., *Revolução do Cinema Novo*, Rio de Janeiro, Alhambra, 1981, pp. 118-122.

³⁸² Ivi, p. 119.

³⁸³ Caetano Veloso, *Alegria, alegria*, Rio de Janeiro, Pedra Q Ronca, 1977, p. 23.

³⁸⁴ Video accessibile al link: <https://www.youtube.com/watch?v=BHkJ3IBvFLg> minuto 1.37 (ultimo accesso: 17/10/2017)

³⁸⁵ Mario Sarriddine Araujo, *Tropicocosmos. Interseções estéticas a partir da música de Caetano Veloso e do cinema de Glauber Rocha*, Paco Editorial, 2016.

³⁸⁶ Ivi, p. 18.

³⁸⁷ Getúlio Mac Cord, *Tropicália: um caldeirão cultural*, Rio de Janeiro, Ed Ferreira, 2011.

antiga União Soviética, dos EUA, da Inglaterra, da África, de não-sei-onde. Não importava o lugar de origem. Mas, ao mesmo tempo, tínhamos uma crença absoluta em nós mesmos, no que estávamos fazendo. Tanto que tudo que foi feito no Brasil nessa época, ninguém sabe, mas antecedeu ao que foi feito no resto do mundo. Não por que o resto do mundo copiou o Brasil, mas por que a gente estava sintonizado com o mundo, a gente estava respondendo aos estímulos. Por exemplo, Roda Viva foi feita muito antes de Hair. Ninguém conhecia Hair, Roda Viva aconteceu antes. E assim milhares de coisas. Tenho certeza que também foi feita assim na música, no cinema, principalmente em relação às coisas que o Glauber fez. Isso é muito difícil para uma pessoa colonizada entender. Porque uma pessoa colonizada tem uma visão metafísica de que as coisas acontecem primeiro no Hemisfério Norte que seria a cabeça do mundo, para depois passarem para o resto do mundo, para o resto do corpo. Se não acontece lá, não está acontecendo aqui. E nessa geração, houve uma inversão louca, daí o tropicalismo.³⁸⁸

Qualcosa di nuovo e originale poteva essere prodotto *in e dal* Brasile, ribaltando il rapporto di influenza a cui era condannato un paese ex-colonizzato, senza dover per questo ritirarsi in un più facile integralismo nazionalista sordo al dialogo con il fuori da sé. E in ciò le affinità con l'Antropofagia ci sembrano innegabili.

In altri aspetti, a nostro parere, sono invece rintracciabili alcune differenze o incongruenze interessanti da indagare poiché ci permettono di riflettere su trasformazioni e usi della metafora. Certamente il contesto storico-politico mutato è imprescindibile per l'analisi di queste "trasformazioni". Potremo dire che al tempo di Oswald la questione identitaria era in qualche modo legata alla *costruzione* della *brasilidade*, mentre negli anni '60 della dittatura, caratterizzati dall'affermarsi di un nuovo ordine mondiale e dalla formazione di un mercato sempre più globalizzato, la questione sembrava essere – pur nelle *impasse* che segnano la mai definita caratterizzazione dell'identità brasiliana – quella di *mantenere* una specificità, di *difendere* i marchi di un essenzialismo. Il Tropicalismo sembrava dover dimostrare che la scelta di incorporare creativamente influenze esterne non avrebbe comportato la *perdita* di un'identità culturale. La questione può apparire fondamentalmente la stessa, eppure questa sfumatura comporta alcune differenze. Se in entrambi i casi l'identità era giocata come fattore di affermazione rispetto al potere occidentalocentrico, nel primo caso l'idea di *costruzione* comportava un orizzonte aperto al futuro, all'utopia, mentre nel secondo dimostrava già un certo "pessimismo" rispetto alla possibilità di superare la propria "nuova" condizione/*condanna* di periferia, come anche la mancanza di un vero orizzonte utopico. I Tropicalisti, d'altronde, sembravano ben coscienti delle differenze che li separavano dal movimento degli anni '20: «Nunca perdemos de vista, nem eu nem Gil, as

³⁸⁸ Ivi, pp. 18-19.

diferenças entre as experiências modernistas dos anos 20 e nossos embates televisivos e fotomecânicos dos anos 60»³⁸⁹. In questo senso l'Antropofagia e il Tropicalismo dovevano rispondere a sfide differenti. Rodrigo de Bøer Trujillo le chiarisce:

[...] podem-se notar as diferenças entre as expectativas criadas com a postura antropofágica estabelecida no modernismo e no tropicalismo, geradas tanto pelo que combatem quanto pela situação histórica e cultural em que se dão. A primeira combate uma dependência cultural enfraquecida pela crise nas antigas metrópoles colonialistas no período entre-guerras durante uma explosão industrial em um país que se acredita nação do futuro; a segunda lida com uma enxurrada tecnológica e cultural através da cultura de massas e dos novos meios de comunicação surgidos então em um Brasil consciente e crítico – e também pessimista - em relação ao seu subdesenvolvimento e atraso técnico.³⁹⁰

Silviano Santiago, proprio a partire dall'idea di generale pessimismo che caratterizzava gli anni '60, valorizza l'ottimismo tropicalista: «haveria no procedimento tropicalista, guardadas as diferenças com a poética oswaldiana, segundo Santiago, uma nota de alegria, um certo otimismo, não ingênuo, em relação ao futuro que corresponderia a uma necessidade de afirmatividade em oposição ao desejo de auto-aniquilação fomentado pelo período ditatorial»³⁹¹. Al contrario Roberto Schwarz in *Verdade Tropical: um percurso do nosso tempo*³⁹² (2012) afferma esattamente l'opposto, vedendo nel Tropicalismo un mal riuscito assemblaggio di malinconia e carnevalizzazione:

O paralelo entre o tropicalismo e a poesia antropófaga de Oswald de Andrade, quarenta anos mais velha, é evidente. Esta última canibalizava soluções poéticas do vanguardismo europeu e as combinava a realidades sociais da ex-colônia, cuja data e espírito eram de ordem muito diversa. O resultado, incrivelmente original, era como que uma piada euforizante, que deixava entrever uma saída utópica para o nosso atraso meio delicioso, meio incurável. Nessa hipótese do antropófago risonho, o Brasil saberia casar o seu fundo primitivo à técnica moderna, de modo a saltar por cima do presente burguês, queimando uma etapa triste da história da humanidade. Analogamente, o tropicalismo conjugava as formas da moda pop internacional a matérias características de nosso subdesenvolvimento, mas agora com efeito contrário, em que predominava a nota grotesca. Esta apontava para a eternização de nosso absurdo desconjuntamento histórico, que acabava de ser reconfirmado pela ditadura militar. Digamos que em sua própria ideia a antropofagia e o tropicalismo tinham como pressuposto o atraso nacional e o desejo de superá-lo, ou seja, em termos

³⁸⁹ Ivi, pp. 247-248.

³⁹⁰ Rodrigo de Bøer Trujillo, *op. cit.*, p. 5.

³⁹¹ Fabiana Carneiro da Silva, *Tensões do pensamento nacional no dialogo critico entre Roberto Schwarz e Silviano Santiago*, USP, São Paulo, 2012, pp. 65-66, accessibile al link: <http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8151/tde-13122012-103821/pt-br.php> (ultimo accesso: 02/10/2017).

³⁹² Roberto Schwarz, *Verdade tropical: um percurso do nosso tempo*, in Id., *Martina versus Lucrecia. Ensaio e entrevistas*, São Paulo, Companhia das Letras, 2012, pp. 52-110.

de hoje, o quadro da modernização retardatária. Num caso, plantado no início do ciclo, a perspectiva é cheia de promessas (“A alegria é a prova dos nove”). No outro, suscitado pela derrota do avanço popular, a tônica recaía na persistência ou na renovação da malformação antiga, que portanto não estava em vias de superação como se supunha. “Assim, digam o que disserem, nós, os tropicalistas, éramos pessimistas, ou pelo menos namoramos o mais sombrio pessimismo”. “[...] de fato, nunca canções disseram tão mal do Brasil quanto as canções tropicalistas, nem antes nem depois”.³⁹³

Se non concordiamo pienamente con la posizione di Schwarz rispetto al generale pessimismo del movimento, condividiamo però l’idea della mancanza di una dimensione utopica nel Tropicalismo, come sostiene anche Mario Sarriddine Araujo, nel testo già citato:

No tropicalismo não há uma dimensão utópica como houvera na antropofagia. Assim como Marx escreveu que o comunismo seria uma consequência natural da sociedade capitalista, Oswald acreditava que o matriarcado tecnicizado seria uma consequência natural do caminhar humano, especialmente no Brasil. Não há, no tropicalismo, diferentemente da antropofagia, uma projeção de destino.³⁹⁴

Julio Diniz, scrivendo delle differenze che segnano il modernismo e il *post-moderno* tropicalismo, conferma quest’analisi affermando l’importanza che la dimensione del *presente* ha per i Tropicalisti:

[...] pour aussi paradoxal que cela puisse paraître, le Tropicalisme représente le solde des comptes du modernisme, la rupture avec l’apport millionnaire des succès et des erreurs de Mario de Andrade, l’épuisement du projet moderniste et le début d’un nouveau moment dans l’art brésilien, en accord avec les grandes transformations politiques, sociales et culturelles de l’Occident. Le Tropicalisme clôtüre l’étape du modernisme sans aucune nostalgie et se tourne vers un avenir post-moderne sans aucun désir de coloniser le futur pour utiliser l’image d’Octavio Paz. La défense d’une poétique du maintenant est parallèle à une esthétique qui affirma la valeur de la vie au présent.³⁹⁵

La forza della dimensione del presente, del qui e ora, viene persino presentata come radicale e come alternativa al vecchio modello in crisi delle utopie del sol dell’avvenire. Scrive Miranda Dilmar in *Carnavalização e multidentidade cultural antropofagia e tropicalismo*:

Com radicalidade, o tropicalismo propõe a efetivação da modernidade artística, prefigurada na

³⁹³ Ivi, pp. 101-102

³⁹⁴ Mario Sarriddine Araujo, *op. cit.*, p. 96.

³⁹⁵ Júlio Diniz, *Anthropophagie et Tropicalia – dévoration / dévotion*, in AAVV, «Brésil/Europe: repenser le Mouvement Anthropophagique», Papier n 60, Collège international de Philosophie, settembre 2008, p. 28, accessibile al link: <http://www.ciph.org/IMG/pdf/papiers60.pdf> (ultimo accesso: 6/10/2017).

proposta antropofágica, por meio da compreensão singular das variadas interpretações da realidade nacional, e não de uma única e hipostasiada realidade brasileira, e pelo rico tratamento das diferentes dimensões heterocrônicas de nossa realidade cultural. À visão uno-identitária, a proposta multidentitária. À mesmidade, a multialteridade. Assim, se nega a dar continuidade ao discurso perspectivista anterior, expresso numa verticalidade estética emanada das consciências politizadas que iam às massas alienadas, para proferir um discurso salvador, anunciador do *novo dia que virá*. No lugar dessa perspectiva da decolagem revolucionária, a estética da colagem (ou da bricolagem), da horizontalidade *do tudo, ao mesmo tempo, agora, do tutto e subito*.³⁹⁶

E anche Flavio Barbeitas e Pedro Martins in *A antropofagia como método na canção tropicalista*³⁹⁷ rafforzano questa tesi:

Prescindindo do componente utópico/primitivista, tão caro à teorização de Oswald, a Tropicália apresenta, quando muito, uma crítica de soslaio ao projeto moderno. Não se sabe ao certo o papel do Brasil arcaico na equação do Brasil moderno, tampouco o lugar desse país ambíguo no concerto do capitalismo global.³⁹⁸

La questione dell'utopia e del dualismo arcaico/moderno sono, in questo senso, molto legate. Continuano, infatti, i due autori:

Caetano herdou do modernista mais o tratamento das oposições que a capacidade de síntese, já bastante discutível no antropofagismo. [...] Se a figura bruxuleante do ameríndio tecnizado só adquire carga simbólica pela força da utopia, a ausência desse componente responde pelo vazio da alegoria tropicalista. Em ambos os casos, restam faturas mal-acabadas: uma pela inconsistência da síntese, outra pela hipótese improvável de realizá-la.

Viene dunque messa in discussione la capacità di sintesi tra arcaico e moderno, propria dell'idea di "barbaro tecnizado", che, come abbiamo già visto precedentemente, era già motivo di discussione nel caso dell'Antropofagia. Roberto Schwarz, ad esempio, elaborava questa critica già in *Cultura e Politica 1964-1969*³⁹⁹, scritto nel 1970, proponendo un paragone tra il Tropicalismo e il metodo pedagogico di Paulo Freire. Anche quest'ultimo, sostiene Schwarz, vive della commistione tra l'arcaismo della coscienza rurale e la riflessione specializzata di un alfabetizzatore ma

³⁹⁶ Miranda Dilmar, *Carnavalização e multidentidade cultural antropofagia e tropicalismo*, «Tempo Social, Revista Sociologia», USP, 9 (2), São Paulo, ottobre 1997, p. 142.

³⁹⁷ Flavio Barbeitas e Pedro Martins, *A antropofagia como método na canção tropicalista*, «Contexto», Revista do Programa de Pós-Graduação em Letras, n. 31, 2017, pp. 131-162.

³⁹⁸ Ivi, p. 161.

³⁹⁹ Roberto Schwarz, *Cultura e Política, 1964-1969*, in Id. *O pai de família e Outros estudos*, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1975, pp. 61-92.

[...] a oposição entre os seus termos não é insolúvel: pode haver alfabetização. Para a imagem tropicalista, pelo contrário, é essencial que a justaposição de antigo e novo - seja entre conteúdo e técnica, seja no interior do conteúdo - componha um *absurdo*, esteja em forma de aberração, a que se referem a melancolia e o humor deste estilo. Noutras palavras, para obter o seu efeito artístico e crítico o Tropicalismo trabalha com a conjunção esdruxula de arcaico e moderno que a contra-revolução cristalizou, ou por outra ainda, com o *resultado* da anterior tentativa fracassada de modernização nacional.⁴⁰⁰

Secondo Schwarz, la direzione tropicalista non è rivoluzionaria e orientata verso il “nemico” ma si limita a registrare l’arretratezza del paese, dal punto di vista dell’avanguardia e della moda internazionale, divenendo parametro dell’infelicità nazionale. La vera povertà dei poveri è dimenticata; l’assurdo diventa anima del paese e l’antico mito dei “dois brasis” irconciliabili, che abbiamo analizzato, viene rinvigorito. In modo simile anche Clarita Ribeiro Gonzaga, in un recente lavoro di ricerca, *Por deus, pela pátria e pelo coco da Bahia*⁴⁰¹, afferma che il movimento tropicalista non è antropofagico per non portar con sé il concetto di sintesi (l’autrice parte dunque dal presupposto che la sintesi tra opposti sia però propria dell’Antropofagia). Analizzando il disco manifesto del movimento, *Tropicália*, sostiene che esso sia una giustapposizione di stili che non riescono a comporre una sintesi:

A proposta antropofágica é a da devoração, mas a mesa tropicalista me deixa sempre com a sensação de “prato mal cozido”. Eu percebo os legumes picados, mas não percebo a sopa, o caldo grosso formado a partir dos ingredientes desfeitos após horas e horas de cozimento em fervura branda. Não consigo sentir a reelaboração radical de sabores e texturas que percebo necessária à síntese antropofágica.⁴⁰²

Riportando queste considerazioni Sarriddine Araujo sostiene che l’estetica tropicalista sembra essere paragonabile molto più al «processos de apropriação e colagem que ocorreram na América Latina descritas por Canclini»⁴⁰³ che all’Antropofagia. Ricorda che Caetano stesso, in *Verdade Tropical*, non attribuisce questa capacità di sintesi ai tropicalisti ma ai due artisti Jorge Benjor e João Gilberto e specifica, inoltre, le motivazioni di tale mancanza di sintesi in un’interessante riflessione sulle “frontiere” della MPB:

Podemos, no entanto, para além de uma questão de gênero musical, de um estilo musical que se definisse de maneira claramente como tropicalista, entender a síntese proposta por Oswald de

⁴⁰⁰ Ivi, p. 76.

⁴⁰¹ Clariza Ribeiro Gonzaga, *Por deus, pela pátria e pelo coco da Bahia*, 2012.

⁴⁰² Ivi, p. 79.

⁴⁰³ Mario Sarriddine Araujo, *op.cit.*, p. 33.

acordo com a leitura de Haroldo de Campos do que viria a ser esta síntese antropofágica. A síntese, que como afirma Gonzaga, não se apresentou cristalizada no disco Tropicália, de maneira positiva, poderá ser entendida de maneira negativa, por aquilo que ela nega, e nesse sentido podemos tentar perceber se a estética tropicalista se aproxima ou não da antropofagia. De acordo com a análise do poeta concretista, a síntese estaria também numa negação de estilos consagrados. [...] Além disso, temos em mente que se a tropicália não se tornou um estilo reconhecível nela mesma, talvez tenha sido a principal força responsável por tornar as fronteiras da MPB tênues, de forma que essa sigla pela qual nomeamos a música popular brasileira não é em si mesma um estilo. No entanto, a MPB é antes disso um meio que constrói uma tradição da música popular brasileira a partir dos muitos gêneros musicais, compositores e intérpretes que se manifestam em nosso território e que se reconhecem como atores de uma mesma tradição.⁴⁰⁴

In una direzione critica solo in parte simile a quelle esposte, Marcos Napolitano e Mariana Martins Villaça⁴⁰⁵ individuano due conseguenze nell'operazione ritualizzata che accompagnava la riproposizione di elementi arcaici congiuntamente a quelli moderni. Se da un lato emerge il pessimismo dinanzi agli anacronismi di cui parla Schwarz, dall'altro anche un'operazione di trasformazione:

Ao contrário da proposta da esquerda nacionalista, que atuava no sentido da superação histórica dos nossos *males de origem* e dos elementos arcaicos da nação (como o subdesenvolvimento sócio-econômico), o Tropicalismo nascia expondo estes elementos de forma ritualizada. A *ritualização* paródica operada nas obras e discursos dos eventos e personagens que vão convergir em 1968 sob o nome de Tropicalismo, pôde assumir dois significados: por um lado, se afasta da crença da superação histórica dos nossos arcaísmos, provocando no espectador a *estranheza* diante de todos os discursos nacionalistas. Neste sentido, afirma o Brasil como absurdo, como imagem atemporal, estática e sem saída. Por outro, ao justapor elementos diversos e fragmentados da cultura brasileira, o Tropicalismo retoma a antropofagia, na qual as contradições são catalogadas e explicitadas, numa *operação desmistificadora*, crítica e transformadora.⁴⁰⁶

Come si vede, le interpretazioni della prospettiva e dell'“atteggiamento” con i quali il movimento tropicalista si presenta (ottimista o pessimista, utopica o rassegnata) e della “riuscita” di ciò che ambiziosamente propone (una sintesi creativa, critica e originale o una semplice giustapposizione priva di una superiore sintesi), sono gli aspetti problematici più discussi, anche rispetto alla

⁴⁰⁴ Id., *op.cit.*, pp. 35-37.

⁴⁰⁵ Marcos Napolitano e Mariana Martins Villaça, *Tropicalismo: as relíquias do Brasil em debate*, «Revista brasileira de Historia», v. 18 n. 35, São Paulo, 1998, accessibile al link: http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0102-01881998000100003&script=sci_arttext&tlng=es (ultimo accesso: 13/10/2017).

⁴⁰⁶ *Ibidem*

relazione con il modello dell'Antropofagia a cui si ispira, a partire da differenti visioni e analisi politiche sul complesso periodo storico in cui il movimento si afferma.

La critica del Tropicalismo – su questi e altri aspetti – è infatti vasta e variegata. I due storici citati, Napolitano e Villaça, analizzano il dibattito storiografico sintetizzandolo in due differenti e opposte visioni: da un lato l'immagine del Tropicalismo come alternativa politico-culturale innovativa rispetto agli esauriti modelli predominanti dell'epoca, dall'altro l'idea che questo fosse il sintomo stesso di una crisi, tanto politica quanto estetica. Alla prima appartengono senza dubbio le analisi di Celso Favaretto, nel testo classico *Tropicália: alegoria, alegria*⁴⁰⁷ in cui si parla di “esplosione tropicalista”, come anche quelle di Eloisa Buarque de Holanda⁴⁰⁸ in cui il Tropicalismo si considera figlio tanto della crisi della sinistra quanto di quella delle avanguardie fino ad allora conosciute ma capace di superare l'*impasse*. Per entrambi, infatti, il movimento ha contribuito alla creazione di una nuova visione di sinistra, in un periodo caratterizzato dalla definitiva crisi del “nazional-popolare” come asso portante della cultura e della politica. Anche José Miguel Wisnik constata l'ambivalenza del Tropicalismo nel segnalare la fine di un ciclo, legato alle trasformazioni del periodo della dittatura, e nello stesso tempo spingere verso l'apertura di una nuova strada:

Na verdade, esse desejo de modernização do Brasil pela cultura alta, aliada à força do popular, foi minado nas últimas três décadas pelas realidades da modernização conservadora (a ditadura), da indústria cultural e da globalização, mas contém o código genético de algumas das questões do Brasil contemporâneo, que não se superam com facilidade. O Tropicalismo (67-68), último marco reconhecível de um “movimento” cultural com empuxe nacional e internacional, assinala ao mesmo tempo, e contraditoriamente, o fim do ciclo e a vontade de dar-lhe uma nova e incisiva atualidade.⁴⁰⁹

Nella ricostruzione storiografica proposta, invece, da Ismael Xavier in *Alegoria, modernidade, nacionalismo (Doze questões sobre cultura e arte)*⁴¹⁰, nel movimento che ha contribuito alla valorizzazione del Tropicalismo, oltre a Favaretto, sono iscritti anche Gilberto Vasconcelos⁴¹¹ e Silviano Santiago⁴¹²: «estes autores reafirmaram a vocação alegórica do Tropicalismo como a expressão mais coerente para um novo conjunto de tensões políticas, culturais e existenciais que

⁴⁰⁷ Celso Favaretto, *Tropicália: alegoria, alegria*, São Paulo, Kairos, 1979.

⁴⁰⁸ Heloisa Buarque de Holanda, *Impressões de Viagem. CPC, Vanguarda, Desbunde*, São Paulo, Brasiliense, 1979.

⁴⁰⁹ José Miguel Wisnik, *op.cit.*, p. 62.

⁴¹⁰ Ismael Xavier, *Alegoria, modernidade, nacionalismo (Doze questões sobre cultura e arte)*, «Seminários», Funarte/MEC, Rio de Janeiro, 1984.

⁴¹¹ Gilberto Vasconcelos, *Música Popular: de olho na fresta*. Rio de Janeiro, Graal, 1977.

⁴¹² Silviano Santiago, *Fazendo perguntas com o martelo*, in Gilberto Vasconcelos, *Música Popular: de olho na fresta*, Rio de Janeiro, Graal, 1977; Silviano Santiago, *Caetano enquanto superastro* in Id., *Uma literatura nos trópicos. Ensaio sobre dependência cultural*, Rio de Janeiro, Rocco, 2000, pp. 146-163.

passaram a caracterizar a sociedade brasileira urbana»⁴¹³. Tra gli autori che, al contrario, problematizzano l'eredità lasciata dal Tropicalismo figurano, oltre a Roberto Schwarz, José Ramos Tinhorão⁴¹⁴ e Antônio Carlos de Brito⁴¹⁵ i quali colpevolizzavano il movimento per aver allegorizzato il sottosviluppo brasiliano, spostando unicamente sul punto di vista estetico i problemi di ordine politico ed economico. Ma le critiche proverranno da molti altri “ambienti”: da quello musicale, come nel caso del compositore Sidney Miller che nell'articolo *O universalismo e a MPB*⁴¹⁶ criticò la pretesa di “universalizzare il gusto popolare” insita nel Tropicalismo, riconducendola alle imposizioni commerciali proveniente dai “paesi centrali”, a quello teatrale, come nel caso delle critiche mosse da Augusto Boal⁴¹⁷. L'attitudine alla *blague* e alla parodia era considerata sinonimo di alienazione. Boal, infatti, criticava il teatro tropicalista considerandolo un errore e una deviazione per la sinistra poiché riportava sul piano della liberazione dionisiaca, comportamentale e individuale, problemi che sembrava ricondurre a una banale e astratta forma di oppressione. Inoltre, appariva estremamente “timido” nei confronti dei valori borghesi e sorgeva su estetiche d'importazione.

Certamente, più di tutte queste critiche, il confronto e scontro tra Roberto Schwarz e Caetano Veloso è quello che rende maggior testimonianza delle riflessioni sviluppatesi intorno al Tropicalismo, alle sue origini e alle sue eredità. Jorge Wolff dedica alla polemica un articolo apparso su *Jornal do Brasil, Verdades + ou – Tropicais Caetano Veloso X Roberto Schwarz*⁴¹⁸. L'affaire Schwarz-Veloso ha un'ampia temporalità: cominciò con la pubblicazione del già citato saggio *Cultura e Política 1964-1969* pubblicato in francese in *Les Temps Modernes* nel 1970 e successivamente ripubblicato in portoghese e incluso in *O pai de família e outros estudos* nel 1978. Caetano pubblicherà *Verdade Tropical* nel 1997 e solo quindici anni dopo, nel 2012, Schwarz “risponde” e analizza il testo in *Verdade tropical: um percurso do nosso tempo*. Tuttavia già nel 1998, in occasione di una conferenza ABRALIC sugli studi culturali con Beatriz Sarlo presso l'Universidade Federal de Santa Catarina, Schwarz commentò il testo di Caetano sottolineando il fatto che fu scritto perché commissionato da un editore americano. Già si potevano intuire le critiche che avrebbe poi sviluppato. Oltre a quelle già citate, tornerà con forza l'elemento di critica marxista e anti-imperialista al movimento che, *mutatis mutandis*, corrisponde a quanto affermava

⁴¹³ Marcos Napolitano e Mariana Martins Villaça, *Tropicalismo: as reliquias do Brasil em debate*, «Revista brasileira de Historia», v. 18 n. 35, São Paulo, 1998, accessibile al link: http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0102-01881998000100003&script=sci_arttext&tlng=es (ultimo accesso: 13/10/2017).

⁴¹⁴ José Ramos Tinhorão, *História social da música popular brasileira*, São Paulo, Editora 34, 1998.

⁴¹⁵ Antonio Carlos de Brito, *Tropicalismo: sua estética, sua história*, «Revista Vozes», n. 9, São Paulo, 1972.

⁴¹⁶ Sidney Miller, *O universalismo e a MPB*, «Revista de Civilização Brasileira», v. 4, n. 21/22, 1968, pp. 207-221.

⁴¹⁷ Augusto Boal, *O que você pensa da arte de esquerda? Manifesto da I Feira Paulista de Opinião*, 1968.

⁴¹⁸ Jorge Wolff, *Verdades + ou – Tropicais Caetano Veloso X Roberto Schwarz*, accessibile al link: <http://www.bazaramericano.com/columnas.php?cod=49&pdf=si> (ultimo accesso: 19/10/2017)

rispetto all'Antropofagia. Un'altra (ultima?) tappa di questo confronto polemico – o un suo eco – la ritroviamo nella prefazione⁴¹⁹ all'edizione appena ripubblicata (2017) di *Verdade Tropical*. Caetano ammette che la critica di Schwarz «elevou o livro a um patamar literário muito alto»⁴²⁰ ma afferma che «se atrapalha ao me descrever como um projeto de esquerdista convencional que degenerou em colaboracionista regressivo»⁴²¹. Schwarz stesso, secondo Caetano, «contrasta sua visão de um esquerdista no paraíso pré-64 com a descrição de um tropicalista que desqualifica toda a esquerda, reduzindo seus mais requintados representantes ao juízo vulgar das plateias de festivais de televisão»⁴²². Caetano afferma, risoluto, di non aver mai abbandonato la lotta contro l'oppressione di classe e l'umiliazione colonialista e imperialista. In qualche passaggio riconosce anche possibili contraddizioni ma non permette che queste giustificino il giudizio di Schwarz:

Roberto Schwarz tinha razão em ser contra minha perspectiva: minha obra tinha identificação com a globalização. Mas mesmo então essa identificação era problemática para mim. Imagina se eu ia apoiar a ideia de um governo mundial, supranacional, nascido do domínio anglo-americano! O mito do Brasil original e instaurador do Reino do Espírito Santo era a imagem que representava meu desacordo com a uniformização do mundo a partir do modelo do Atlântico Norte.⁴²³

E menziona un aspetto centrale nella polemica risalente proprio agli anni della dittatura. Parlando di altri artisti sempre criticati da Schwarz, quali Zé Celso, i poeti concreti ecc., scrive:

[...] todos eles tinham, com variações, os mesmos problemas que eu com relação à opressão sofrida pelos artistas experimentais em países comunistas e à visão da arte por parte de críticos sociologizantes da esquerda pátria.⁴²⁴

Anche João Camillo Penna, nel testo citato *O tropo tropicalista*, dedicato al confronto tra i due autori, richiama la posizione all'epoca espressa da Caetano rispetto alla mancanza di libertà di espressione nei paesi comunisti⁴²⁵ e scrive:

As monstruosas agressões às liberdades fundamentais” são uma referência crítica ao destino das revoluções socialistas, cuja avaliação negativa parece confirmar para Roberto um inevitável alinhamento ao capital vencedor. Logo, após citar a frase troncada de Caetano, Roberto escreve o

⁴¹⁹ Caetano Veloso, *Carmen Miranda não sabia sambar* in Id., *Verdade Tropical*, São Paulo, Companhia das Letras, 2017.

⁴²⁰ Ivi, p. 17.

⁴²¹ Ivi, p. 18.

⁴²² Ivi, p. 23.

⁴²³ Ivi, p. 26.

⁴²⁴ Ivi, p. 32.

⁴²⁵ Posizione che si riferiva tanto alle discriminazioni contro gli omosessuali – Caetano cita il caso di Cuba – quando alla censura nei confronti dell'arte e degli artisti.

seguinte: “Que pensar dessa viravolta, referida a um momento em que as liberdades fundamentais de fato haviam sido canceladas, mas pela direita?” Pouco importa que a frase de Caetano alterne entre a memória e o “hoje”, numa oscilação temporal que estrutura o próprio livro de memórias como um todo, e que Caetano evidentemente contraste os dois tempos, assim como sabe perfeitamente distinguir a repressão da ditadura civil-militar brasileira da repressão dos países totalitários socialistas. Para Roberto não se pode brincar com essas coisas: Caetano fala sobre as liberdades interrompidas pelos países socialistas quando deveria falar das liberdades suprimidas pela ditadura brasileira.⁴²⁶

Questo scontro riveste un'importanza notevole nella polemica perché rimanda a ciò che abbiamo già messo in evidenza rispetto al dibattito tra Schwarz e Santiago, ovvero l'emersione di differenti concezioni (di sinistra) della politica che sottintendono anche una diversa concezione di “popolo”, aspetto che Alexandre Nodari, nella prefazione al testo di Penna, considera centrale:

[...] poder-se-ia afirmar que o povo, assim hipostasiado, também é um mito. Assim, se, como demonstra Giorgio Agamben, o termo “povo”, nas línguas europeias modernas, comporta uma ambiguidade – ou cisão – fundamental, designando tanto o sujeito político do Estado, ou seja, o Povo unívoco constitutivo da Nação, “o conjunto Povo enquanto corpo político integral”, quanto os pobres e deserdados, “o sub-conjunto povo como multiplicidade fragmentária de corpos carentes e excluídos”, não estaria Schwarz transferindo ao povo – os pobres – de que não cessa de falar, os atributos substancializantes do Povo?⁴²⁷

João Camillo mostra com argúcia como o ataque virulento e cheio de incompreensão (ou mesmo má vontade, para dizer o mínimo) de Roberto a essa posição, acusando-a de dessolidarização com as classes populares, perde o essencial: a descoberta, por Caetano, da multiplicidade (e das múltiplas perspectivas) que a concepção e prática política do “populismo” de esquerda não permitia ver, pois que ela consistia na (e necessitava da) univocização do Povo, e, portanto, no limite, do processo de exclusão. A passagem é da univocidade à equivocidade (termo chave na análise de Camillo), do Povo aos povos e sua multiplicidade de vozes – de corpos, de modos de ser – silenciadas a cada vez que subsumidas em uma unidade, seja nacionalista, seja de classe.⁴²⁸

In questo senso i due autori mostrano che è il punto di vista più politico a essere radicalmente differente e difendono Caetano dall'accusa di mantenere una posizione di classe e non mostrare solidarietà con “i poveri”, come anche da quella di cavalcare in suo favore – sempre secondo lo stile tropicalista – l'ambiguità tra contestazione e adattamento al mercato di consumo. Il merito del testo di João Camillo Penna è soprattutto quello di formulare giudizi a partire da una ricostruzione

⁴²⁶ João Camillo Penna, *op. cit.*, pp. 172-173.

⁴²⁷ Ivi, pp. 11-12.

⁴²⁸ Ivi, pp. 12-13.

minuziosa di tutti gli aspetti di questa polemica, contestualizzandoli nel tempo lungo in cui si è sviluppata e modificata in base agli avvenimenti storico-politici:

[...] no ensaio de 1969-1970, havia analogia entre a alegoria tropicalista e o funcionamento da contra-revolução conservadora; em 2007, o achado formal da alegoria é que dava a ver o mecanismo da história, colocando-se em suspenso o juízo sobre a intenção de Caetano; já em 2012, não permanece mais dúvida sobre as intenções de seu autor, que “compartilha” do discurso do capital, com o qual se compromete. O fundo do diagnóstico permanece no entanto inalterado: o nó do problema, ao mesmo tempo o valor do achado formal e seu custo político, era a *ambivalência*, a *duplicidade* entre crítica e comercialismo. Subentendido: o gesto do tropicalismo não se decide entre os dois lados da adesão e da crítica; ao contrário, ele se compraz nessa indecisão, benefício conferido pelo comercialismo que capitaliza por assim dizer a crítica, faturando em cima dela.⁴²⁹

Prendendo una netta posizione, scrive Penna:

O tropicalismo, escreve Roberto Schwarz, em “Cultura e política, 1964-1967”, é irremediavelmente equívoco, situando-se estruturalmente entre a crítica e a adesão, a simpatia e o desgosto, o sarcasmo e o comercialismo. Ele padece de uma certa “renúncia à negatividade”, dirá ele em “*Verdade tropical: um percurso de nosso tempo*”. O que dizer desta negatividade temperada de oportunismo e positividade?⁴³⁰

Ora, a negatividade temperada ou renunciada de que fala Roberto corresponde precisamente ao drama do artista moderno, encarnado de maneira exemplar pelo artista pop, matriz do tropicalismo, afiliação que Roberto foi talvez o primeiro a explicitar. Em uma arguta análise da obra de Andy Warhol, que poderia se encaixar como uma luva ao que estamos comentando aqui, Benjamin Buchloh afirma que é próprio da arte moderna se situar no impasse formulado por Adorno entre história e eterna repetição da produção de massa. Escreve ele: “Estar suspenso entre o isolamento altivo da grande arte (em transcendência, em resistência, em negatividade crítica) e o entulho [*debris*] universalmente abrangente da cultura de massas da dominação corporativa constitui a dialética fundadora do papel do artista modernista”. É este impasse que Warhol elabora e supera enquanto, ao mesmo tempo, artista de publicidade, por onde a sua carreira profissional em arte se inicia, e artista erudito (*fine artist*), pela qual ela se conclui. A pergunta que a obra de arte pop instaura ao tomar por objeto precisamente o entulho da cultura de massas, que o artista modernista despreza, é estabelecer uma radical equivocidade entre estes produtos comerciais e a obra de arte veiculada no espaço da galeria, de forma que a diferença entre as duas formas, virtualmente idênticas, não possa ser estabelecida visualmente, de modo “retiniano”, diria Marcel Duchamp, ao mesmo tempo que são essencialmente diferentes.⁴³¹

⁴²⁹ Ivi, p. 53.

⁴³⁰ Ivi, p. 102.

⁴³¹ Ivi, pp. 103-104.

Il giudizio che se ne deduce è piuttosto esplicito e considerevole rispetto al rapporto tra musica, cultura popolare e critica intellettuale e accademica: «Roberto parece exigir da canção popular que se torne pesquisa universitária e assim independa do mercado, o que a faria afinal perder a sua ambiguidade constitutiva».⁴³²

La scelta di Penna di dedicare un testo a tale polemica non è però dovuto al fatto di volerne fare una semplice difesa di una posizione ma è indice dell'importanza che questa riveste all'interno di un dibattito e di uno scenario ben più ampi. Penna si propone prima di tutto di rendere visibile questo aspetto ma anche, e soprattutto, di far emergere l'importanza della lettura e interpretazione, il *modo di leggere e interpretare* anche la polemica, facendone emergere sottintesi, pregiudizi, inconciliabilità, visioni politiche più complesse e superiori alla polemica stessa e, soprattutto, condizioni storiche a partire dalle quali questa si è data. Le parole di Alexandre Nodari mettono in risalto proprio il valore di tale lettura e visione della lettura:

[...] apesar do caráter de contra-ataque do livro, trata-se não apenas de um embate sobre o conteúdo, mas, acima de tudo, de um debate sobre *modos de ler* (o texto e o mundo, o texto do mundo). De um lado, a crítica como judicção, o juízo, muitas vezes assumindo o seu desconhecimento sem por isso se furtar ao julgamento (“não tenho bom conhecimento de música nem das composições do autor”, diz Schwarz nas linhas iniciais de seu ensaio sobre *Verdade tropical*, postura que parece ser recorrente na linhagem a que pertence – veja-se o ensaio “Além da literatura”, de Marcos Natali) – isso sim, aparentado a um modelo repressivo, como enunciavam claramente mesmo um documento marco do Iluminismo (“Crítica se aplica às obras literárias; censura às obras teológicas, ou às proposições de doutrina, ou aos costumes”) e ninguém menos que Karl Marx (“A verdadeira censura, baseada na própria essência da liberdade de imprensa, é a crítica; esta é a corte que a imprensa criou ao seu redor. A censura é a crítica como monopólio do governo”). De outro, a crítica (da crítica) como forma de libertar as potências daquilo que foi aprisionado pelo juízo – no caso, a alegoria avaliada como símbolo manco, a simbolização do tropo tropicalista, ou seja, o seu engessamento num juízo não só limitador como equivocado (nessa situação – talvez em todas –, o jogo de palavras é inevitável, até mesmo como método) teoricamente. Ou seja, a crítica de Camillo a Schwarz não é da mesma ordem que aquela de Schwarz a Caetano; não é um fim em si mesmo, não serve à reprodução do que já está dado ou se sabe de antemão – antes, é um meio de possibilitar a leitura do tropicalismo, que ficou em parte, e por muito tempo, soterrado. Ao invés de fechar o corpo ao objeto estético, fazer um corpo-a-corpo com ele, experienciá-lo como acontecimento, ou seja, abrir-se ao encontro, à transformação de si, às novas possibilidades que ele suscita – e não seria

⁴³² Ivi, p. 163.

isso o que caracteriza toda *leitura* digna desse nome?⁴³³

Questo è, certamente, l'intento che guida anche la valutazione dei tanti lavori critici e delle varie analisi qui presentate.

Nel proporre differenti punti di vista critici sul Tropicalismo, ci sembra di aver lasciato prevalere fin ora l'analisi della relazione che intercorre tra Tropicalismo, miti interpretativi brasiliani e tendenze conservatrici o contraddittorie del movimento. Vi è tuttavia un altro aspetto su cui, invece, è stata posta minor attenzione, ovvero su quanto il Tropicalismo abbia contribuito al già citato processo di mitificazione del periodo avanguardista modernista. Infatti, l'uso e il rimando all'Antropofagia modernista da parte di un movimento che si autodefiniva sperimentale e avanguardista, come sosteneva Augusto de Campos, ha sicuramente stimolato letture e interpretazioni *parziali* dell'opera di Oswald de Andrade. Glauber Rocha, nel testo del 1969, parla del modernismo come dell'"inizio di una rivoluzione culturale" (lascia inoltre intendere che l'Antropofagia sia stata recuperata *grazie al* Tropicalismo e si sia trasformata *nel* Tropicalismo):

Consideramos 1922 como início de uma revolução cultural no Brasil. Naquele ano existiu forte movimento cultural de reação à cultura acadêmica e oficial. Desse período o expoente principal foi Oswald de Andrade. Seu trabalho cultural, sua obra, que é verdadeiramente genial, ele definiu como antropofágica, referindo-se à tradição dos índios canibais. Como esses comiam os homens brancos, assim ele dizia ter comido toda a cultura brasileira e aquela colonial. Morreu com pouquíssimos textos publicados. José Celso Martinez Corrêa, que dirige o grupo de teatro Oficina, o mais importante grupo de vanguarda teatral, descobriu o texto do O Rei da Vela, e montou o espetáculo. Foi uma verdadeira revolução: a antropofagia (ou o tropicalismo, também chamado assim) apresentada pela primeira vez ao público brasileiro provocou grande abertura cultural em todos os setores.⁴³⁴

Nello stesso modo Caetano Veloso, difendendo la centralità di Oswald de Andrade nel movimento modernista, sosteneva che quest'ultimo abbia gettato "le basi della cultura nazionale":

Essa visão é a grande herança deixada pelo modernista Oswald de Andrade. Oswald foi, juntamente com Mário de Andrade, a liderança intelectual do movimento modernista brasileiro, lançado escandalosamente em São Paulo em 22, com uma semana de recitais e exposições que suscitaram admiração, susto e horror - e lançaram as bases de uma cultura nacional.⁴³⁵

⁴³³ Alexandre Nodari, *op. cit.*, pp. 15-16.

⁴³⁴ Glauber Rocha, *op.cit.*, p. 118.

⁴³⁵ Caetano Veloso, *op.cit.*

Marco Augusto Gonçalves, nel già citato studio *1922: A semana que não terminou* scrive infatti:

Se esses nomes que participaram da Semana de Arte Moderna ressurgiram de modo vivo e estimulante no trabalho de jovens artistas das décadas de 1960 e 1970, foram, ao mesmo tempo, objeto de uma nova rodada de entronização da Semana como “divisor de águas” da cultura brasileira — processo que começou pouco depois do evento e prosseguiu, década a década, em rituais rememorativos e enaltecidos, incentivados pelos modernistas.⁴³⁶

E Luis Augusto Fischer, commentando il suo testo e l'intento che legge dietro le sue affermazioni in proposito, scrive:

Tese que o autor não enuncia, mas que salta das entrelinhas para ser subscrita pelo presente comentário: foi o tropicalismo que validou o modernismo, que o fez entrar nas casas de família da classe média brasileira e adquirir o valor de Fato Maior. Na sincronia do cinquentenário de 22 (e não antes, nos outros aniversários, por redondos que fossem), a obra de artistas nascidos em torno de duas décadas depois da Semana (Caetano, Glauber, Gil, Zé Celso, Oiticica) colocou em circulação franca a atitude vanguardista, de colar materiais díspares, de obter força estética a partir da fricção de pedras anacrônicas entre si, o telefone e o índio, a Coca-Cola e o casamento convencional burguês, o monumento moderno e a criança sorridente, feia e morta estendendo a mão. Foi o tropicalismo que fez o modernismo entrar na casa da família média brasileira; foi Caetano cabeludo e doce, ousado e tradicional, que criou o âmbito adequado para o modernismo fazer sentido. (A visão linear do vanguardismo poderia dizer, em glória fácil: se demorou cinquenta anos para acontecer o modernismo, foi problema do público, que é conservador).⁴³⁷

Fischer critica ferocemente il legame che si stabilisce tra Tropicalismo e Antropofagia sostenendo che questi «passaram a ser os donos do campinho no Brasil, submetendo tudo ao Imperativo do Novo a Qualquer Custo»⁴³⁸; erano movimenti accomunati, tra l'altro, da un processo che è quello di trasformare gli artisti stessi in critici e giudici del proprio lavoro:

[...] Mário sentiu-se à vontade para dizer que tudo de bom que havia era modernismo (com a preliminar de que modernismo era o que ele dizia que era), assim como, hoje, alguém – ponhamos aí o nome de Caetano Veloso – pode reivindicar que tudo que há de bom é tropicalismo (tudo aquilo que ele pensar e deliberar que seja tropicalismo). Temos aí um fenômeno notável: artistas que são também pensadores da arte (os dois citados acima, sem dúvida) se convertem também em validadores de sua própria produção, sem qualquer necessidade de vozes que exponham o ponto de

⁴³⁶ Marco Augusto Gonçalves, *1922: A semana que não terminou*, São Paulo, Companhia das Letras, p. 354.

⁴³⁷ Luís Augusto Fischer, *Refêns da Modernistolatria*, «Piauí», (questões de literatura & cultura), n. 80, maggio 2013, accessibile al link: <http://piaui.folha.uol.com.br/materia/refens-da-modernistolatria/> (ultimo accesso: 10/09/2017).

⁴³⁸ *Ibidem*

vista da recepção. [...] Não aparece ninguém para opor resistência, nem para perguntar, por exemplo, se a gente não deveria desconfiar, pela esquerda, da impressionante afinidade, da irmandade profunda entre o bloco modernismo/tropicalismo e o chamado Mercado, os dois regidos pela mesma lógica do Novo a Qualquer Custo. Em acessos de euforia, já não falta quem diga que o mundo todo virou tropicalista, os Mutantes sendo cultuados na Europa como precursores, Tom Zé jogando de mão nos Estados Unidos, Caetano escrevendo ensaio a convite do *New York Times*, assim como o Brasil todo já havia virado modernista.⁴³⁹

Quest'ultimo aspetto è, indirettamente, esposto anche da Schwarz quando afferma, parlando di *Verdade Tropical*, che «A novidade que o livro recapitula e em certa medida encarna é a emancipação intelectual da música popular brasileira»⁴⁴⁰. Caetano musicista diviene intellettuale critico dello stesso movimento di cui fece parte. Aspetto che, tuttavia, pensiamo che riconfermi una certa affinità con i due artisti modernisti Mario e Oswald de Andrade. Entrambi, da attori del movimento negli anni Venti, si trasformarono in critici dello stesso a distanza di vent'anni, rispettivamente nel 1942 e 1944, con le due famose conferenze citate – *O Movimento Modernista* di Mario de Andrade e *O caminho percorrido* di Oswald de Andrade – nelle quali proporranno un bilancio del movimento modernista e del proprio personale contributo. Certamente il caso di Caetano sembra assumere lo statuto di un'eccezione per l'effetto d'interferenza creato tra l'ambito della cultura musicale popolare e quello intellettuale della letteratura e della critica. João Camillo Penna sembra confermare la nostra ipotesi di comparazione, aprendo una breve parentesi in cui propone un confronto tra le memorie di Caetano e il testo di Mario de Andrade e mette in evidenza cosa in entrambi i casi ha prodotto uno sguardo retrospettivo su un movimento avanguardista:

Um paralelo com a leitura retrospectiva de Mário de Andrade do movimento modernista, na conferência de mesmo nome, pode ser elucidativo. Ambos os depoimentos têm como pano de fundo comum a pontuação do caráter “destrutivo” dos movimentos que descrevem, modernismo e tropicalismo, num idêntico diagnóstico de época sobre o programa das vanguardas. Mário, vinte anos depois de 1922, no entanto, moraliza a “festa” (a “orgia”) que definira o movimento. Agora, relida pelo filtro da consciência dramática da história, e da conversão marxista, que sobriamente descarta a “alegria” “festeira” e individualista da época, ela passa a ser vista, com o recuo ingrato (ou lúcido, conforme a perspectiva) do tempo, como insuficiente, quando não inócua. Mário fala de “individualismo entorpecente” – a crítica, às vezes, se assemelha à do próprio Roberto. Caetano, ao contrário, trinta anos depois, não menos sóbrio na avaliação do alcance, no caso, especificamente político, das manifestações de 68, não as moraliza, encontrando um lugar sutil entre o recuo e a

⁴³⁹ *Ibidem*

⁴⁴⁰ Roberto Schwarz, *Verdade tropical: um percurso do nosso tempo*, in Id., *Martina versus Lucrecia. Ensaio e entrevistas*, São Paulo, Companhia das Letras, 2012, p. 54.

afirmação, que não deixa de ser notável. É este o achado do narrador de *Verdade tropical* que inscreve sempre, agora na escrita memorialística, como antes na escrita cancional, a mesma mistura equidistante entre adesão afetuosa e distância crítica, que venho descrevendo aqui. Caetano é no entanto injusto com relação à proposição de revolução vanguardista, a “revolução qualquer” surrealista, sua negatividade total, vínculo imediato entre poética e política, sua intransigente revolta contra a vida burguesa. A avaliação posterior esfria o elemento utópico da revolta ao lhe acrescentar um viés realista e sóbrio, que ao mesmo tempo lhe faz perder o essencial do tempo em que se deu. Neste ponto ainda, existe analogia com relação ao movimento modernista e sua reavaliação posterior: é sempre a proposição vanguardista que parece juvenil e ingênua, diante de um olhar retrospectivo que se quer mais comprometido com uma teleologia histórica estabelecida.⁴⁴¹

Questo legame stabilito e rivendicato tra i due movimenti culturali, in primo luogo li rafforza a partire dall’idea di un modernismo rivoluzionario e spartiacque “capeggiato” dall’Antropofagia e, in secondo luogo, finisce per *risignificare* entrambi all’interno di una precisa linea evolutiva che costruisce un filo interpretativo, lungo tutto il Novecento, centrato sull’idea di incorporazione antropofaga di elementi stranieri come *originale* produzione brasiliana. Questa lunga linea d’interpretazione dei momenti fondamentali della cultura brasiliana non può che porci di nuovo dinanzi alla questione della *brasilidade*. Mario Sarriddine Araujo scrive a tal proposito, sollevando il legame tra questione identitaria e idea freyriana di meticcio:

Essa visão política de Caetano reflete de certo modo a identidade brasileira que ele procurava afirmar em seu discurso. O brasileiro, o homem capaz ao mesmo tempo de ser vanguardista e tradicional, branco e negro, masculino e feminino. Uma visão de identidade nacional que tem semelhanças com o conceito de mestiço cunhado por Gilberto Freyre, no qual homens de culturas totalmente diversas se encontram e conseguem construir uma sociedade harmônica na qual os diferentes se reconhecem como semelhantes – a grande diferença para a antropofagia, ao nosso ver, é que os valores lá não se fundem, mas se permitem conviver no mesmo ambiente. No entanto, se tropicalismo e antropofagia apresentam um produto final distinto na força sintética, o processo de devoração da cultura ao redor é muito semelhante nos dois movimentos.⁴⁴²

Sebbene queste considerazioni siano, a nostro parere, sintetiche e approssimative, colgono tuttavia la relazione di rinvio e citazione che esiste tra la pratica tropicalista, l’Antropofagia e un certo ideale mitico brasiliano di incorporazione – o armonizzazione, nel caso di chi pensa abbia un potere di sintesi – delle differenze. Aspetto che, infatti, abbiamo trattato in 1.3. Nel caso dei tropicalisti, non si può certo dire che fossero guidati da questo ideale mitico o avessero l’intenzione di

⁴⁴¹ João Camillo Penna, *op. cit.*, pp. 185-186.

⁴⁴² Mario Sarriddine Araujo, *op. cit.*, p. 79.

cavalcarlo. Caetano Veloso, già rispetto all'Antropofagia, era ben lontano da letture nazionaliste, sostenendo che questa fosse prima di tutto un' *atendimento*, «antes uma decisão de rigor do que uma panacea para resolver o problema de identidade do Brasil»⁴⁴³. Tuttavia, come abbiamo visto per l'Antropofagia, tra gli “usi” e le molteplici interpretazioni del Tropicalismo, molti hanno certamente incoraggiato l'accostamento tra le idee antropofagico-tropicaliste e quelle basate sul modello freyano, come ad esempio le analisi di Mario Sarriedine Araujo. La domanda che, dunque, si pone per l'Antropofagia sembra indirizzata anche al Tropicalismo: il movimento diviene una panacea entro cui si perde qualsiasi attrito e antagonismo critico, anche rispetto alla situazione culturale, storica e politica brasiliana? Roberto Schwarz lascia pochi dubbi. Definendo il tratto di personalità di Caetano «muito à vontade no atrito mas avesso ao antagonismo»⁴⁴⁴, scrive del suo testo del 2012:

[...] a altura da visão de Caetano não é estável, sempre ameaçada por descaídas regressivas. Volta e meia a lucidez cede o passo a superstições baratas, à mitificação despropositada do Brasil, à autoindulgência desmedida, ao confusionismo calculado. Em passagens tortuosas e difíceis de tragar, a ditadura que pôs na cadeia o próprio artista, os seus melhores amigos e professores, sem falar no estrago geral causado, é tratada com complacência, por ser ela também parte do Brasil — o que é uma verdade óbvia, mas não uma justificação. O sentimento muito vivo dos conflitos, que confere ao livro a envergadura excepcional, coexiste com o desejo acrítico de conciliação, que empurra para o conformismo e para o kitsch.⁴⁴⁵

Il merito indiscutibile delle critiche di Schwarz al Tropicalismo è quello di mettere in guardia dall'uso di un modello culturale estremamente compatibile con dinamiche capitaliste proprie dell'imperialismo che andranno sempre più affinandosi e amplificandosi. L'accusa di “conciliazione” è accusa per la mancanza di conflittualità contro sfruttamento e dipendenza. Il modello antropofagico-tropicalista appare indubbiamente innovativo dal punto di vista estetico e culturale ma controproducente e deleterio da quello politico. La discussione intorno a questo aspetto ci dimostra però che la vera questione, in questo periodo di trasformazione, riguarda proprio la concezione della cultura e della politica e della loro relazione. Se Schwarz, come si vede, non mostra indulgenza nei confronti di un modello a sua volta “cannibalizzabile” ed enfatizza negativamente il “desejo acrítico de conciliação” che rintraccia in Caetano, e di riflesso nel tropicalismo, altri autori discordano e valorizzano invece il movimento in quanto attitudine,

⁴⁴³ Caetano Veloso, *Verdade Tropical*, São Paulo, Companhia das Letras, 1997, p. 249.

⁴⁴⁴ Roberto Schwarz, *Verdade tropical: um percurso do nosso tempo*, in Id., *Martina versus Lucrecia. Ensaio e entrevistas*, São Paulo, Companhia das Letras, 2012, p. 65.

⁴⁴⁵ Ivi, p. 57.

“postura” e nuovo modello critico. Oltre Santiago, anche Rodrigo de Bøer Trujillo che, affrontando la questione e riprendendo le parole di Caetano, afferma che «a devoração não é uma panacéia, mas sim uma postura de rigor e criticidade, e para surtir efeitos deve ser mantida e intensificada, recriada e reafirmada, ou então, ao invés de autonomia haverá apenas submissão e ao invés de voz, ecos»⁴⁴⁶.

Ricostruendo queste posizioni critiche ci sembra di essere davanti a linee interpretative realmente opposte rispetto a ciò che hanno significato e significano il Tropicalismo e il suo legame con l’Antropofagia. Valuteremo poi, nella contemporaneità, il portato di queste riflessioni che risalgono al dibattito degli anni ’70, ’80 e ’90. In questo senso la canzone di Adriana Calcanhotto, *Vamos Comer Caetano*, è ironicamente adeguata a descrivere il tipo di processo innescato a partire dall’Antropofagia e giunto ben oltre gli anni ’60. Come scrive João Cezar de Castro Rocha⁴⁴⁷, Adriana Calcanhotto chiude il ciclo e dimostra *la vitalità della metafora antropofaga* nella cultura brasiliana (forse molto più che del tropicalismo in sé). Sembra che, pur considerando il successo e l’innovazione portati dal movimento tropicalista, per comprendere la pratica di divorazione che ha praticato e diffuso, si debba tornare a Oswald de Andrade.

2.3.2 L’opera-riflessione di Beatriz Azevedo e l’elogio dell’Appropriazione

E deu tupy, or not tupy
Eis a visão do artista
Eis a visão do artista
Nessa nação tupiniquim
Índio virou um anarquista

(Samba Enredo 2002 - Goytacazes... Tupi Or Not Tupi, In a South American Way!)

Le appropriazioni dell’Antropofagia continuarono molto oltre il discusso Tropicalismo. José Celso Martinez Correa, nel 1997, affermava in un’intervista: «Oswald ainda é um desconhecido para o mundo, mas eu tenho a impressão de que o tempo fará justiça com ele. Cada geração que entra em contato com a obra dele se alimenta. Ele é uma espécie de Nietzsche brasileiro»⁴⁴⁸. Una ventina

⁴⁴⁶ Rodrigo de Bøer Trujillo, *op. cit.*, pp. 19-20.

⁴⁴⁷ João Cezar de Castro Rocha, *Uma teoria da Exportação? Ou: “Antropofagia como visão do mundo”* in J. Cezar De Castro Rocha e Jorge Ruffinelli (a cura di), *Antropofagia hoje: Oswald de Andrade em cena*, São Paulo, Realizações Editora, 2011, pp. 647-668.

⁴⁴⁸ Lara Valentina Pozzobon da Costa, *Na boca do estomaco. Conversa com José Celso Martinez Correa*, in J. Cezar de Castro Rocha e Jorge Ruffinelli (a cura di), *Antropofagia hoje: Oswald de Andrade em cena*, São Paulo, Realizações Editora, 2011, p. 83.

d'anni ci separano da quest'affermazione e le appropriazioni dell'Antropofagia, come José Celso aveva previsto, si sono effettivamente moltiplicate. Infatti, le affermazioni di Beatriz Azevedo in un testo recentemente pubblicato che qui discuteremo, *Antropofagia Palimpsesto Selvagem*, confermano il "successo" dell'opera oswaldiana in campo artistico:

Na passagem do século XX para o XXI, os leitores já chegam ao texto de Oswald de Andrade "guiados" pela considerável fortuna crítica sobre o autor e pela difusão das últimas décadas, nos mais diferentes meios. Retomada em muitas vertentes, por José Celso Martinez Correa, Joaquim Pedro de Andrade, pelo Concretismo, pelo Tropicalismo, pelo Cinema Novo, citada pela poesia marginal, pelo Manguebeat e por diversas manifestações artísticas, das artes visuais à música, a Antropofagia de Oswald de Andrade tem a esta altura muitas leituras e releituras, transcrições e apropriações em diversos campos da cultura, no Brasil e no exterior.⁴⁴⁹

Ad esempio il citato movimento Mangue Beat è considerato da Herom Vargas in *Movimento Mangue Beat: musica popular, antropofagia e o iluminismo*⁴⁵⁰, figlio dello sperimentalismo che la metafora antropofagica ha alimentato:

Nesta nova proposta, retoma-se a dinâmica antropofágica mais típica proveniente, em grande medida, do experimentalismo do Tropicalismo, porem, num patamar contemporâneo (Calado, 1997: 300). Em vez de misturar marcha carnavalesca com guitarra elétrica, Chico Science e seu grupo Nação Zumbi procuram desventar contatos do rock, do punk e, principalmente, do rap com ritmos regionais como embolada, coco e maracatu; juntam citações sobre a cidade de Recife, expressões típicas da região e neologismos contemporâneo com critica social.⁴⁵¹

E anche José Celso riconosce questa "influenza tropicalista":

Pernambuco está vivendo, depois da morte de Chico Science, uma espécie de revolução tropicalista. [...] O Chico Science fez, musicalmente, mais ou menos o que o Oswald tinha feito em 1922 aqui em São Paulo. Uma mistura de arcaico, do primitivo, plugados com o contemporâneo.⁴⁵²

Certamente vero è che la metafora è tanto *porosa* da risultare "applicabile" a moltissimi altri movimenti o manifestazioni artistiche. Per questo le valutazioni critiche sono tanto variegata e

⁴⁴⁹ Beatriz Azevedo, *Antropofagia Palimpsesto selvagem*, USP, 2012, p. 10, accessibile al link: <http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8151/tde-04082016-165033/pt-br.php> (ultimo accesso: 02/10/2017) (successivamente pubblicato dalla casa editrice Cosac&Naify, 2016).

⁴⁵⁰ Herom Vargas, *Movimento Mangue Beat: musica popular, antropofagia e o iluminismo*, «EDUCERE – Revista de Educação», v. 2, n. 1, 2002, pp. 81-92.

⁴⁵¹ Ivi, p. 88.

⁴⁵² Lara Valentina Pozzobon da Costa, *Na boca do estomaco. Conversa com José Celso Martinez Correa* in J. Cezar de Castro Rocha e Jorge Ruffinelli (a cura di), *Antropofagia hoje: Oswald de Andrade em cena*, São Paulo, Realizações Editora, 2011, p. 73.

spesso in disaccordo.

Anche in ambito teorico la fortuna critica è ormai assodata e Azevedo non si limita a constatarlo ma individua alcune “transizioni” nelle interpretazioni critiche più recenti⁴⁵³:

Nos últimos anos, uma nova safra de reflexões, mais pontualmente centradas no tema da Antropofagia, será retomada por intelectuais como Eduardo Viveiros de Castro, Gonzalo Aguilar, Alexandre Nodari, Suely Rolnik, Eduardo Sterzi, Sergio de Castro e outros, trazendo novas luzes aos estudos oswaldianos.⁴⁵⁴

Dunque, tanto dal punto di vista artistico che teorico l’Antropofagia è proliferata molto oltre gli anni ’60. Nel 1998 le viene dedicata la ventiquattresima edizione della biennale di São Paulo intitolata *Antropofagia e Histórias de Canibalismo*⁴⁵⁵. Nel 2000 Jorge Schwartz organizza un’impressionante esposizione, inizialmente in Spagna poi in Brasile, intitolata *De la Antropofagia a Brasília*⁴⁵⁶ in cui utilizza la nozione per ricostruire la vita culturale brasiliana dagli anni ’20 agli anni ’50. Adriana Borges, in un articolo apparso sulla rivista *Obvius* – divulgativo e in realtà piuttosto discutibile – scrive che con la Biennale comincia il processo di istituzionalizzazione dell’Antropofagia:

A institucionalização desse conceito dá-se em 1998 quando a 24ª Bienal Internacional de São Paulo, de maneira discutível, é organizada segundo o tema “Antropofagia e Histórias de Canibalismo”, propondo a construção de uma outra história mundial da arte, ou seja, uma história que adotasse um ponto de vista não-eurocêntrico. Propõe-se então a atualização e, curiosamente, a internacionalização da antropofagia oswaldiana.⁴⁵⁷

Nel 1999 persino una guida turistica fu pubblicata con il titolo *Eating Brazil*⁴⁵⁸, ispirandosi all’Antropofagia. La proliferazione di queste appropriazioni comincia a mostrare un aspetto problematico, come scrive João Cezar de Castro Rocha:

[...] desejo distanciar-me do recente consumo internacional da antropofagia. Tal consumo não somente reitera a interpretação adotada no Brasil, como também agrava o problema, pois, em lugar

⁴⁵³ Torneremo su alcuni degli autori menzionati nel terzo capitolo.

⁴⁵⁴ Beatriz Azevedo, *op.cit.*, p. 11.

⁴⁵⁵ Si veda: <http://www.bienal.org.br/exposicao.php?i=2341> (ultimo accesso: 16/10/2017).

⁴⁵⁶ Si veda: http://www.fAAP.br/hotsites/hotsite_antrobras/exposicao.htm (ultimo accesso: 16/10/2017).

⁴⁵⁷ Adriana Borges, *Arte Brasileira: Antropofagia cultural e o movimento tropicalista*, accessibile al link: http://obviousmag.org/my_cup_of_tea/2015/03/arte-brasileira---antropofagia-cultural-e-o-movimento-tropicalista.html (ultimo accesso: 16/10/2017).

⁴⁵⁸ Cfr. João Cezar de Castro Rocha, *Uma teoria da Exportação? Ou: “Antropofagia como visão do mundo”* in J. Cezar De Castro Rocha e Jorge Ruffinelli (a cura di), *Antropofagia hoje: Oswald de Andrade em cena*, São Paulo, Realizações Editora, 2011, pp. 664.

de definir problematicamente a identidade nacional, oferece uma monótona receita de exotismo *à la carte*.⁴⁵⁹

E su tale uso-abuso dell'Antropofagia anche Viveiros de Castro concorda. Nella prefazione al testo citato di Beatriz Azevedo scrive:

Um dos méritos de *Antropofagia – Palimpsesto Selvagem* é contribuir para dissolver, mesmo que isso seja, talvez, uma tarefa de Sísifo, o bestialógico que se foi construindo em torno da noção de antropofagia a partir dos anos 60 do século passado, que transformou a exportação subversiva em importação mimética, a feroz ruminação canibal em aviltante digestão consumista. Com as devidas e honrosas exceções de praxe, dos Irmãos Campos e Décio Pignatari a José Celso Martinez Correa e outros poucos.⁴⁶⁰

Si noti che tra gli esempi citati non è nominato il movimento tropicalista. La critica alla “digestione consumistica” è opposta alla “feroce ruminazione cannibale”, lasciando intendere dunque che esiste una degenerazione che depotenzia l’originario potere effettivo dell’Antropofagia. Viveiros de Castro in queste brevi frasi attribuisce all’opera di Beatriz Azevedo un notevole merito, quello di aver contribuito alla dissoluzione di usi e appropriazioni “impropri”. Il libro dell’autrice nasce da un suo lavoro di tesi che è stato recentemente pubblicato insieme a un cd allegato al testo⁴⁶¹. Quello che ci sembra interessante è rilevare che Azevedo sia, prima di tutto, cantautrice e musicista – nel 2008 pubblica l’album *Alegria* musicando testi oswaldiani e nel 2010 l’album *AntroPOPhagia* registrato dal vivo a New York con il gruppo musicale “barbaros tecnizados”⁴⁶² – e abbia cominciato la sua ricerca a partire anche da un’appropriazione artistica dell’Antropofagia. Non a caso pone in primo piano l’affermazione e il ruolo di artista che Oswald rivendica per se stesso, ben prima di quello di intellettuale: «Oswald firmava seu lugar no mundo enquanto artista: “nós, os artistas – sismógrafos sensibíllimos dos desvios físicos da massa – nós de vanguarda, hiperestéticos”»⁴⁶³. Il suo testo, forse ancora poco conosciuto o non debitamente considerato, ci sembra estremamente prezioso e scegliamo di soffermarci su di esso proprio nella convinzione che rappresenti un importante contributo teorico per la discussione, come lo stesso Viveiros de Castro

⁴⁵⁹ *Ibidem*

⁴⁶⁰ Eduardo Viveiros de Castro, *Que temos nós com isso?, Prefazione a Beatriz Azevedo, Antropofagia: Palimpsesto selvagem*, São Paulo, Cosac Naify, 2016, accessibile al link: https://www.academia.edu/19828893/Que_temos_n%C3%B3s_com_issso_Pref%C3%A1cio_a_Antropofagia-palimpsesto_selvagem_de_Beatriz_Azevedo (ultimo accesso: 10/10/2017).

⁴⁶¹ Il testo è stato presentato e sostenuto anche dalla filosofa Marcia Tiburi e da José Celso Martinez Côrrea.

⁴⁶² Nel 2010 realizza inoltre un concerto speciale per celebrare i 100 anni di Patrícia Galvão (Pagu) e i 120 di Oswald de Andrade e presenta composizioni proprie insieme a José Miguel Wisnik, con la partecipazione di altri compositori come Caetano Veloso che musicarono poemi oswaldiani.

⁴⁶³ Beatriz Azevedo, *op. cit.*, p. 191 e citazione di Oswald in Oswald de Andrade, *Os Dentes do Dragão*, São Paulo, Editora Globo, 1990, p. 45.

non dimentica di dichiarare: «O livro de Beatriz Azevedo, somando-se à já vasta “oswaldiana”, acrescenta-lhe uma camada de comentário destinada a se tornar referência obrigatória para todo estudante ou estudioso da obra deste que é, sem a menor sombra de dúvida, um dos maiores pensadores do século XX»⁴⁶⁴. Infatti, il testo sembra presentarsi come «a primeira leitura realmente microscópica do *Manifesto Antropófago*»⁴⁶⁵ in cui l'autrice commenta, indaga e spiega, parole per parola, con uno studio dettagliatissimo e numerandoli, i 51 aforismi del *Manifesto*. «Em um verdadeiro trabalho arqueológico, a autora recobra muitas das fontes esquecidas ou ignoradas das abundantes alusões enigmáticas (sobretudo para o leitor de hoje) contidas no *Manifesto*»⁴⁶⁶ ma, diversamente da ciò che si potrebbe pensare, l'analisi non si arena al *Manifesto*; indaga i fondamenti dell'Antropofagia, il loro sviluppo e le loro implicazioni a partire da ciò che il *Manifesto* annunciava. Tuttavia è certamente vero che è riconosciuta una certa centralità al testo del 1928 su cui potremmo non concordare pienamente: se è vero che al *Manifesto* va attribuito il “successo” dell'Antropofagia, riteniamo però, come abbiamo già sostenuto, che vi sia una maggiore complessità, maturità e vera articolazione delle idee oswaldiane nelle opere tardive e meno conosciute di Oswald. Il lavoro di Azevedo, in ogni caso, ci sembra piuttosto originale, in particolare per soffermarsi su aspetti, tanto filologici quanto contenutistici, spesso trascurati. Dal punto di vista dello studio filologico e terminologico ci sembra interessante segnalare le sue riflessioni sull'adozione del termine “tupi” piuttosto che l'originale “tupy”, o sugli errori ricorrenti in riferimento al *Manifesto* nell'uso della parola “antropofagico”, nella sua funzione aggettiva, piuttosto che “antropofago”, nella sua funzione sostantiva (Azevedo cita questi errori frequenti tanto in ambito accademico – mostra l'esempio di testi degli “Anais do XXVI Simpósio Nacional de História - ANPUH” – quanto in quello divulgativo, come l'esempio della pagina *Wikipedia* e del sito del Ministero dell'Educazione Brasiliano in cui appare l'errato titolo “Manifesto Antropofagico” <http://portaldoprofessor.mec.gov.br/fichaTecnicaAula.html?aula=36889>)⁴⁶⁷. La lettura che Azevedo propone della nozione è pensata sia in senso sostantivo che aggettivo. Accortezze di questo tipo sono riservate ad altri “dettagli” per mostrare il frequente processo di distorsione di termini, accenti e usi.⁴⁶⁸ Inoltre, estrema attenzione è attribuita alla ricostruzione

⁴⁶⁴ Eduardo Viveiros de Castro, *Que temos nós com isso?*, Prefazione a Beatriz Azevedo, *Antropofagia: Palimpsesto selvagem*, São Paulo, Cosac Naify, 2016, accessibile al link:

https://www.academia.edu/19828893/Que_temos_n%C3%B3s_com_issso_Pref%C3%A1cio_a_Antropofagia-palimpsesto_selvagem_de_Beatriz_Azevedo (ultimo accesso: 10/10/2017)

⁴⁶⁵ *Ibidem*

⁴⁶⁶ *Ibidem*

⁴⁶⁷ Beatriz Azevedo, *op. cit.*, p. 75.

⁴⁶⁸ Un altro esempio è l'errore di pronuncia del nome dell'autore, chiamato “Ôswald” invece di “Oswáld”, pronunciandolo seguendo l'accento inglese invece che quello francese. Minime distorsioni che però assumono importanza nel mettere in risalto la quantità di micro-distorsioni che ha subito l'opera oswaldiana e la sua fama nel gioco di influenze e critiche.

cronologica di passaggi della produzione oswaldiana. Ad esempio l'autrice riporta tutte le date di tutte le pubblicazioni dei vari numeri della *Revista de Antropofagia*:

Aqui estão todas as datas exatas de circulação da “2a dentição” da *Revista de Antropofagia*: 17/03/1929 domingo, 24/03/1929 domingo, 31/03/1929 domingo, 07/04/1929 domingo, 14/04/1929 domingo, 24/04/1929 quarta-feira, 01/05/1929 quarta-feira, 08/05/1929 quarta-feira, 15/05/1929 quarta-feira, 12/06/1929 quarta- feira, 19/06/1929 quarta-feira, 26/06/1929 quarta-feira, 04/07/1929 quinta-feira, 11/07/1929 quinta-feira, 19/07/1929 sexta-feira e 01/08/1929 quinta-feira, último número publicado, onde se lê, no box retangular disposto no alto da página: “órgão da Antropofagia Brasileira de Letras. 15o número da 2a dentição”.⁴⁶⁹

E così procede per le altre opere servendosi di questa ricostruzione storico-temporale per rompere con due letture consolidate circa la produzione oswaldiana. In primo luogo smentisce l'idea secondo cui l'Antropofagia venga pensata e “inaugurata” dal *Manifesto Antropófago* del 1928. Azevedo scrive, infatti, che

Dez anos antes da “Semana de Arte Moderna” (1922), e bem antes de Oswald de Andrade publicar o “Manifesto Antropófago” (1928), podemos rastrear os primeiros embriões da antropofagia oswaldiana já em 1912, neste pequeno texto publicado em “O Pirralho” (jornal fundado pelo artista em 1911)

O Pirralho Antropophago,
Os astrônomos europeus que vêm observar o eclipse solar
*desejam saber se aqui ainda há índios. (Dos Jornaes).*⁴⁷⁰

E offre molti altri esempi per sostenere questa tesi. In secondo luogo, discorda dalla lettura di Antonio Candido e di Benedito Nunes riguardo la periodizzazione della produzione oswaldiana “suddivisa” in un primo “momento antropofagico” a cui seguirà una parentesi marxista che separa la prima fase dalla seconda in cui si assiste a una “ripresa” del tema dell'Antropofagia. Azevedo contrariamente sostiene:

[...] mesmo durante sua “guinada comunista” a partir de 1930, e do célebre prefácio de *Serafim*, onde Oswald “renega” sua produção anterior e quer “ser, pelo menos, casaca de ferro na Revolução Proletária”, Oswald não abandonou a antropofagia que guarda feições com o projeto de um mundo igualitário, pela linhagem materna, vale dizer, sem o ranço burguês de bens materiais herdados e da

⁴⁶⁹ Beatriz Azevedo, *op. cit.*, p. 76.

⁴⁷⁰ Ivi, p. 20.

disputa pela propriedade, como se lê em “A crise da filosofia messiânica”. Ainda que sob o peso do Marxismo ortodoxo e do Partido Comunista, mantém sua liberdade inventiva e pratica uma espécie de “marxismo antropofágico”, sendo assim, não despreza a compreensão de uma sociedade igualitária no mundo moderno da exploração do homem pelo homem. Nesse sentido, dado os argumentos anteriores, discordo da afirmativa de Benedito Nunes quando se refere a um “retorno à Antropofagia” apenas em 1947. O próprio *Serafim* traz um capítulo sob o título de “Antropofagia”, incluído em redação final, conforme indicado em “Dois livros interessantíssimos” em que Maria Augusta Fonseca estuda o percurso dos manuscritos do autor.⁴⁷¹

Dunque afferma che vi sia una certa continuità del tema dell’Antropofagia, centrale nella produzione oswaldiana e che, in generale, l’opera di un autore non vada mai segmentata e giudicata secondo tale parcellizzazione: «Não gosto das pessoas que dizem de uma obra: “até aqui, vai, mas depois é ruim, embora mais tarde volte a ser interessante...””. É preciso tomar a obra por inteiro, seguí-la e não julgá-la, captar suas bifurcações, estagnações, avanços, brechas, aceitá-la, recebê-la inteira. Caso contrário não se compreende nada»⁴⁷². La sua analisi, infatti, non si concentra su alcuni aspetti dell’opera – o politici o letterari – e sfida la distinzione tra l’Oswald politico, l’Oswald filosofico, l’Oswald più letterario ecc.: «não seguirei estas pegadas tentando isolar um possível Oswald filósofo do político, mas ao contrário, procurarei entender o autor amalgamado em seu próprio conceito de poeta antropófago»⁴⁷³. Scelte e direzioni che ci sembrano in controtendenza rispetto alle più consolidate letture dell’opera oswaldiana⁴⁷⁴.

Nel testo di Azevedo c’è molta attenzione a espellere le distorsioni comuni e la *confusione* che la critica e la divulgazione hanno prodotto – «Percebi que havia uma *confusão* [corsivo mio] entre o rito antropofágico dos ameríndios em si e como isso foi parar no texto de 1928. Queria preencher esses elos vagos»⁴⁷⁵ – senza tuttavia imporre una visione unica “più corretta” e sempre atualizzando l’Antropofagia, rendendola materia viva e “utilizzabile” nella più stretta contemporaneità proprio a partire dalla predisposizione alla trasformazione inaugurata dal suo stesso autore:

Oswald de Andrade, no começo do século XX, antecipou assim um certo pioneirismo *copy left*, uma espécie de prática *creative commons*, hoje tão em voga na era da internet. A questão da autoria,

⁴⁷¹ Ivi, pp. 31-32.

⁴⁷² Ivi, p. 12.

⁴⁷³ Ivi, p. 17.

⁴⁷⁴ Cfr. Benedito Nunes, *Oswald Canibal*, São Paulo, Perspectiva, 1979 e Id., *Antropofagia ao alcance de todos*, in Oswald de Andrade, *A Utopia Antropofágica*, São Paulo, Globo, 2011.

⁴⁷⁵ Entrevista a Beatriz Azevedo nel giornale O Globo, *Beatriz Azevedo esmiúça antropofagia em livro e show*, accessibile al link: <https://oglobo.globo.com/cultura/musica/beatriz-azevedo-esmiuca-antropofagia-em-livro-show-20014408> (ultimo accesso: 15/10/2017).

discutida no século XXI com as propostas de *copy left* e *creative commons* em que se questionam conceitos de assinatura e propriedade intelectual, é familiar a Oswald de Andrade. No início do século XX ele admitiu não apenas a reprodução e circulação livre, mas incentivava inclusive a possível “deformação” de seu texto, em todas as línguas. A linguagem de Oswald provocava, e provoca, em tão poucos caracteres, muitas reflexões e contradições que continuam a movimentar o campo da cultura.⁴⁷⁶

Azevedo elogia la forza delle appropriazioni, sempre molteplici e mai uniformi, che l’Antropofagia permette e sembra suggerire che essa permane e influenza proprio in virtù di questa “reinvenzione infinita”.

Proposição eminentemente pluralista e heterodoxa, a Antropofagia de Oswald de Andrade ecoa aquela máxima que muito bem o define: “todas as religiões, nenhuma igreja”. Sem “papas na língua”, o poeta esteve sempre em movimento, e propôs a noção de que a cultura antropofágica é processo de reinvenção *infinita*. Assim, a Antropofagia permanece, porque pode mudar. Como afirma Deleuze, “os processos são os devires, e estes não se julgam pelo resultado que os findaria, mas pela qualidade de seus cursos e pela potência de sua continuação”. Nada mais contemporâneo: a Antropofagia – palimpsesto selvagem - segue devorando, sendo devorada, devorando-se em pleno século XXI.⁴⁷⁷

In tal senso, Azevedo si espone e invita all’appropriazione dell’Antropofagia rinvenendo in essa la materia viva dell’“insegnamento” oswaldiano. Probabilmente il suo lavoro musicale e artistico, supportato dall’indagine teorica, è uno dei più recenti esempi di vivacità e produttività della metafora. Occorre ammettere, tuttavia, che l’entusiasmo e la valorizzazione nei confronti delle molteplici appropriazioni dell’opera di Oswald non lasciano forse intravedere l’emergere di una serie di (più o meno) contemporanee appropriazioni critiche e distorsioni dell’Antropofagia, volutamente polemiche, che potrebbero, forse, dimostrarne un suo possibile “esaurimento”. Indaghiamo quali sono.

⁴⁷⁶ Ivi, p. 189.

⁴⁷⁷ Ivi, p. 192.

2.3.3. Digestioni e Rigurgiti Antropofagici

O Homo erectus
“Homo cibernético”
Barriga vazia
Antropofagia
O homem é lobo do homem
Constrói pra depois destruir
Empresas engolem empresas menores
O importante é competir
(Ulisses Submerso, Antropofagia)

Da pochissimo, come abbiamo visto, è stato ripubblicato *Verdade Tropical* di Caetano Veloso in cui al testo originale è stato aggiunto un saggio in cui si analizzano le trasformazioni culturali dal 1977 a oggi. Probabilmente Caetano sentiva il bisogno di rispondere ad alcune critiche e riattualizzare alcune letture proposte alla fine degli anni '90, anni a partire dai quali le riletture dell'Antropofagia, e del Tropicalismo, si sono moltiplicate. Hermes de Fonseca in *Antropofagia Devoradora*⁴⁷⁸ cita alcuni esempi di queste “moltiplicazioni”, deglutizioni e usi dell'Antropofagia sostenendo che, al contrario di ciò che si possa pensare, questi non determinano l'esaurimento o “svuotamento” della metafora oswaldiana, ma esattamente l'opposto:

[...] a sugestão de que a antropofagia, quase um século depois de Oswald de Andrade, deva ceder lugar à antropoemia (Waldo Motta, inspirado em Claude Lévi-Strauss), à regurgitofagia (de Michel Melamed) ou à iconofagia (Norval Baitello Junior) – para citar algumas propostas –, apenas demonstram a fecundidade da metáfora. Embora as abundantes possibilidades de uso do sufixo -fagia (do grego phageín, “comer”) na composição de novos substantivos – forjados segundo a metáfora da comida – possam sugerir um hipotético esvaziamento do conteúdo da antropofagia, esta ainda se mantém como um pensar que se faz da angústia das margens, do deslocamento, do “entre-lugar” para a terceira margem.⁴⁷⁹

Per ora lasceremo da parte questo punto di discussione, ci serva solo per comprendere il tipo di dibattito apertosi proprio a partire da queste appropriazioni/distorsioni artistiche.

Tra le meno note ma le più precoci vi è quella avvenuta ad opera del discusso poeta Glauco Mattoso (Pedro José Ferreira da Silva). Erano passati appena dieci anni dal movimento tropicalista. Negli anni '70 Mattoso partecipa al movimento di resistenza contro la dittatura insieme ai cosiddetti “poeti marginali” e all'epoca pubblicò la fanzine *Jornal do Brasil* (giocando con il riferimento al nome del noto giornale brasiliano) e cominciò a collaborare con diversi organi di stampa alternativi

⁴⁷⁸ Hermes da Fonseca, *Antropofagia devoradora*, Testo presentato al IV ENECULT- Encontro de Estudos Multidisciplinares em Cultura (28- 30 maggio 2008) Faculdade de Comunicação/UFBA, Salvador-Bahia-Brasil, accessibile al link: <http://www.cult.ufba.br/enecult2008/14656-04.pdf> (ultimo accesso: 20/10/2017).

⁴⁷⁹ Ivi, p. 1.

come *Lampião* (giornale gay), *Pasquim* (giornale umoristico) e molti altri periodici letterari. Nel 1977 pubblica, nel suo *Jornal do Brasil*, il *Manifesto Coprofágico*, un «projeto poético e político de sacanagem»⁴⁸⁰. Si tratta di una parodia e presa in giro – il titolo, in questo senso, è piuttosto eloquente – del testo oswaldiano modernista. Ne riportiamo di seguito i passaggi finali:

[...] ó merda com teu mar de urina
com teu céu de fedentina
tu és meu continente terra fecunda
onde germina
minha independência minha
indisciplina
és avessa foste cagata da vagina
da américa latina.⁴⁸¹

La cultura per Mattoso non è un tesoro immacolato e non merita la considerazione che gli attribuivano gli antropofagi. L’elogio della merda equivale a dire che tutto è abiezione, in particolare l’opera poetica: «Si a merda me parece poética, eu a poeto. Si um poema me parece uma merda, eu o como. Isso é ser um poeta coprophagico»⁴⁸². La creazione letteraria è dunque intesa come furto, contrabbando, *plagio*, deviazione e distorsione, carnavalizzazione di tutto ciò che è già stato prodotto. Come scrive Ana Paula Aparecida Caixeta in *O Anti-Litsch como Manifesto de Transgressão: uma visão epistemológica de Mattoso e Tzara*⁴⁸³, «A ideia de apropriação, usurpação e aproveitamento leva à concepção do que Mattoso chama coprofagia»⁴⁸⁴. La tecnica è, infatti, quella delle citazioni apocrife che tendono a desacralizzare, ironizzare, prendersi gioco dei testi originali. Un notevole scarto rispetto all’Antropofagia oswaldiana che tuttavia risulta essere la fonte d’ispirazione. Sempre Ana Paula Caixeta scrive:

É notório que o que se destaca no JORNAL DOBRABIL, mais que seu conteúdo de temáticas irreverentes, é a releitura da antropofagia a partir de uma desconstrução da ideia de kitsch, onde a merda se torna elemento central da significação do homem. É também esse anti-kitsch que apresenta uma “manipulação do efeito estético”, com a intenção direta de causar repugnância e nojo a quem lê,

⁴⁸⁰ Cecilia Palmeiro, *Glauco Mattoso e a coprofagia de poéticas*, «Texto Poético», v. 13, n. 22, gennaio/giugno 2017, p. 30.

⁴⁸¹ Glauco Mattoso, *Jornal Dobrabil, 2a Ed. (fac-similar)*, São Paulo, Iluminuras, 2001.

⁴⁸² Glauco Mattoso, *op. cit.*, p. 11.

⁴⁸³ Ana Paula Aparecida Caixeta, *O Anti-Litsch como Manifesto de Transgressão: uma visão epistemológica de Mattoso e Tzara*, «Revista de Intercambio dos Congressos de Humanidades», n. 16, 2013, accessibile al link: <http://periodicos.unb.br/index.php/intercambio/article/view/13188> (ultimo accesso: 20/10/2017).

⁴⁸⁴ *Ibidem*

ao passo que, de certa forma, seduz.⁴⁸⁵

Mattoso propone, infatti, il concetto di “coprofagia” per sfidare i problemi dell’eredità e della trasmissione culturale ben oltre l’Antropofagia, come scrive Cecilia Palmeiro in *Glauco Mattoso e a coprofagia de poéticas*⁴⁸⁶:

Como teoria da hibridação cultural, a Antropofagia ainda respeitava suas fontes – basicamente, a alta cultura europeia –, já que para os tupis comer outro ser humano era também uma homenagem. Já a coprofagia entende a herança cultural como puro desperdício. Literal e literariamente, merda. Assim, Glauco encara os dejetos indesejáveis da digestão antropofágica, o que não foi considerado relevante ou “útil” para a sociedade brasileira ou para seu duvidoso “progresso”. Mais do que o problema da importação cultural, Mattoso aborda problemas da herança cultural e de seu valor político, a transmissão e a distribuição dos tesouros culturais que são, como sabemos, um privilégio e um patrimônio das classes dominantes.⁴⁸⁷

Da queste riflessioni legate anche alla “distribuzione dei tesori culturali”, alle condizioni di privilegio e di “lugar da fala” nasce un altro movimento piuttosto interessante, quello legato al *Manifesto da Antropofagia Periférica*. Ci spostiamo però agli anni 2000. Il 4 novembre 2007 una delle principali arterie della zona sud di São Paulo viene bloccata da un gruppo di manifestanti al grido “Tudo é nosso!”, l’affermazione con cui si chiudeva il Manifesto citato. Era il primo giorno della “Settimana periferica”. Il libro del poeta Sergio Vaz, *Cooperifa – Antropofagia Periférica*⁴⁸⁸ (pubblicato nel 2008 nella collezione *Tramas Urbanas*), ripercorre le varie tappe di questo vero e proprio movimento culturale ispirato alla *Semana de Arte Moderna* che, in verità, comincia a mettere radici molto prima: «[...] numa fria noite de outubro de 2001, criamos na senzala moderna chamada periferia o Sarau da Cooperifa, movimento que anos mais tarde iria se tornar um dos maiores e mais respeitados quilombos culturais deste país»⁴⁸⁹. Il riferimento al modernismo, tuttavia, portava con sé una critica e una provocazione:

[...] a Cooperifa foi criada e pensada na Semana de Arte Moderna de 1922, e há muito nós da Cooperifa vínhamos discutindo a possibilidade de realizar uma Semana de Artes para nós, inspirada na Semana de Artes da elite paulistana. Quer provocação maior? Tinha que ser uma semana inteira de artes na periferia, e para a periferia, nos mesmos moldes da turma de Oswald de Andrade. Lógico que o terreno estava propício; a zona sul, principalmente, estava abarrotada de gente fazendo arte e cultura por todos os lados, era só reunir as tribos e devorar o nosso Bispo Sardinha também. Estava

⁴⁸⁵ *Ibidem*

⁴⁸⁶ Cecilia Palmeiro, *op. cit.*, pp. 13-49.

⁴⁸⁷ Ivi, p. 31.

⁴⁸⁸ Sergio Vaz, *Cooperiferia, Antropofagia periférica*, Rio de Janeiro, Aeroplano, 2008.

⁴⁸⁹ Ivi, p. 89.

começando a se desenhar a nossa Antropofagia Periférica.⁴⁹⁰

La figura di Oswald de Andrade sembra rappresentata positivamente senza che questo impedisca una forte critica e presa di distanza nei confronti dell'élite paulista che aveva dato avvio alla famosa *Semana*. Questo movimento culturale si proponeva, infatti, di desacralizzare l'eredità modernista:

A primeira discussão foi em torno do nome, Semana de Arte Moderna da Periferia. Muitos não queriam porque era um nome usado pela elite cultural de São Paulo, e que devíamos ter um nome voltado para semana cultural da periferia, ou coisa assim. [...] Bom, já tínhamos nos apropriado da escrita, e já tínhamos apropriado o nome sagrado da Semana, o que causou ainda mais ódio nos intelectuais que já nos odeiam o suficiente por ousar ler e escrever, imagina o que será que causou neles quando nós usamos o mesmo desenho de Di Cavalcanti para o cartaz de 2007?!⁴⁹¹

E, oltre ciò, de-esotizzare la periferia. Vaz ricorda l'importanza di reportage di giornalisti come Eliane Brum che scrissero pagine per raccontare del movimento senza “esotizzarlo”. Ricardo Ibrhaim Matos Domingos in *Locus Antropófago: um levantamento sobre Oswald e Sérgio Vaz*⁴⁹² indaga le differenze tra i due autori e i rispettivi manifesti-proposte a partire dalla differente situazione storica e condizione personale:

É bem clara a tomada de posição por parte dos dois autores no que diz respeito ao grupo social do qual cada um deles participava e/ou participa e sua filiação com seus respectivos grupos. Enquanto Oswald de Andrade se coloca a serviço de uma burguesia cafeeira em expansão, Sérgio Vaz se propõe a expor um olhar da periferia a partir da periferia. A noção de periferia utilizada aqui é também problemática, uma vez que no discurso de Oswald também há uma certa tenção entre centro e periferia, mais especificamente Europa e Brasil, dadas as condições de dependência cultural, as quais, não só o Brasil mas todas as outras ex-colônias e colônias, se viam em termos de comparação com a Europa Ocidental, ou seja, a Europa Imperialista.⁴⁹³

Dunque, l'Antropofagia di Oswald de Andrade è modello per il “lavoro” di ribaltamento della condizione di dipendenza nazionale che propone ma, nello stesso tempo, mostra i propri limiti considerando le condizioni di privilegio entro cui si colloca e il proprio luogo di enunciazione:

A Arte que liberta não pode vir da mão que escraviza.

⁴⁹⁰ Ivi, p. 234.

⁴⁹¹ Ivi, p. 235.

⁴⁹² Ricardo Ibrhaim Matos Domingos, *Locus Antropófago: um levantamento sobre Oswald e Sérgio Vaz*, «Darandina Revista eletrônica», Anais do Simpósio Internacional Literatura, Crítica, Cultura V: Literatura e Política, tenutosi tra il 24 e il 26 maggio 2011 (PPG Letras: Estudos Literários, na Faculdade de Letras da Universidade Federal de Juiz de Fora), accessibile al link: <http://www.ufjf.br/darandina/files/2011/08/Locus-Antrop%C3%B3fago-um-levantamento-sobre-Oswald-e-S%C3%A9rgio-Vaz.pdf> (ultimo accesso: 10/09/2017).

⁴⁹³ Ivi, p. 6.

[...] É preciso sugar da arte um novo tipo de artista: o artista-cidadão. Aquele que na sua arte não revoluciona o mundo, mas também não compactua com a mediocridade que imbeciliza um povo desprovido de oportunidades. Um artista a serviço da comunidade, do país. Que, armado da verdade, por si só exercita a revolução.

Contra a arte domingueira que defeca em nossa sala e nos hipnotiza no colo da poltrona.

Lucía Tennina in *Las tácticas de la Semana de Arte Moderna de la Periferia y del Manifiesto de Antropofagia Periférica*⁴⁹⁴ fa un'interessante riflessione, invece, rispetto al valore d'ispirazione positiva che l'Antropofagia poteva avere per il movimento.

Esta frase parecería explicar qué entienden por “antropofagia” los integrantes de esta Semana: la antropofagia parecería estar vinculada a la idea de propiedad y al acto de apropiación de los elementos y prácticas de la cultura letrada digeridos por las bocas periféricas: “O livro, sempre tratado como pão do privilégio, chegou na periferia através da palavra. Literalmente no boca-a-boca” (VAZ, 2008, p. 251), dice Vaz en un artículo que escribió para el Jornal do Brasil a propósito de la Semana de Arte Moderna de la Periferia. Haciendo un juego de palabras con la “boca” como medio de comunicación oral y como primer paso para la digestión, Sérgio Vaz rescata la particularidad de la literatura de la periferia, que sin estar desligada de la posibilidad del objeto libro, tiene su propio valor de cambio, de uso y de exhibición.⁴⁹⁵

L'antropofago che “mangia” è metafora particolarmente appropriata per un processo di digestione che parte delle periferie. La centralità della “bocca” rimanda, infatti, anche all'*oralità* propria di una cultura della periferia che non godeva dei privilegi propri delle culture letterarie e libresche. In questo senso l'Antropofagia rappresenta un *modello* – la divorazione – che però necessita di essere attualizzato, trasformato, reinventato a partire dai limiti che presentava. Dunque, una riproposizione positiva ma trasformativa. L'Antropofagia deve mutare. E anche la *Semana* va divorata e digerita.

Dello stesso parere è Michel Melamed, artista e autore dell'opera di successo intitolata *Regurgitofagia*. Il neologismo creato da Melamed congiunge la parola “regurgitar” (rigurgitare, espellere l'eccesso) con “fagia” (suffisso che, come noto, indica l'atto di mangiare). Ciò che l'autore propone è l'idea di vomitare ciò che è in eccesso per poter scegliere quello che si vuole coscientemente ri-deglutire. Afferma, durante un'intervista rilasciata al giornale *Folha de S. Paulo*: «Não temos por que engolir [o apresentador da Rede TV!] João Kléber. Temos que construir uma consciência crítica e buscar formas de negociar com a realidade, já que transformá-la integralmente

⁴⁹⁴ Lucía Tennina, *Las tácticas de la Semana de Arte Moderna de la Periferia y del Manifiesto de Antropofagia Periférica*, «Ipotesi», v. 17, n. 1, Juiz de Fora, gennaio/giugno, 2013, pp. 81-94, accessibile al link: http://www.ufjf.br/revistaipotesi/files/2011/05/Ipotesi_17.1-CAP08.pdf (ultimo accesso: 16/10/2017)

⁴⁹⁵ Ivi, p. 91.

é uma idéia revolucionária que não faz mais sentido»⁴⁹⁶. Le performance di Melamed hanno l'obiettivo di riflettere sul surplus di “materiale divorato” e sui limiti delle precedenti esperienze di assimilazione creativa. Sul Tropicalismo ad esempio afferma: «O tropicalismo é o nosso projeto mais bem acabado de cultura brasileira. Mas não dá para operar a realidade atual só com seus instrumentos. É preciso buscar outros expedientes, que eu não sei quais são. Estou fazendo uma crítica ao que vem acontecendo ainda com um resultado tropicalista, feito de colagens»⁴⁹⁷. Il suo spettacolo teatrale lanciato nel 2004 un anno dopo diviene anche un libro⁴⁹⁸ che mette in discussione l'Antropofagia oswaldiana:

Continuamos a “deglutir vanguardas” ou tem-nos sido empurrada goela abaixo toda a sorte de informações? Conceitos? Produtos? Em suma, o que fazer com a possibilidade de assimilação, o estado de aceleração, a síndrome do excesso de informação (dataholics), os milhões de estímulos visuais, auditivos, diários, que crescem em ritmo diametralmente oposto à reflexão? Regurgitofagia: “vomitar” os excessos a fim de avaliarmos o que de fato queremos redenglutir.⁴⁹⁹

La Regurgitofagia di Melamed implica, nello stesso processo, una fase di ingestione e una di espulsione in cui anche l'aspetto del piacere assume un'importanza notevole:

Regurgitofagia =
Re – de novo
Gu – de novo
RG – identidade
It – charme
O – interjeição para espanto: ‘oh...’
Fa – nota musical
G – ponto g, prazer
la – verbo ir no pretérito imperfeito do indicativo
Regurgitofagia = Novamente a identidade da linguagem seduz e espanta a musicalidade do prazer que fica⁵⁰⁰

Nello spettacolo il corpo di Melamed è avvolto da fili e reagisce in base al comportamento della platea attraverso una macchina creata appositamente per lo spettacolo; in tal modo qualsiasi movimento, gesto o reazione (tosse, risate, applausi ecc.) provoca scosse elettriche da 25 a 45 volts che l'autore non cessa di ricevere creando una fortissima tensione durante i 50 minuti di spettacolo. Scaricare fuori, rigurgitare, espellere e vomitare ciò che è in eccesso, uscire dalla codificazione dell'uomo causata dal consumo esagerato di concetti, prodotti, novelas sdolcinate: «diferentemente

⁴⁹⁶ Luis Fernando Vianna, “Regurgitofagia” *expele crítica a excesso de informações*, accessibile al link: <http://www1.folha.uol.com.br/fsp/ilustrad/fq1301200521.htm> (ultimo accesso: 21/10/2017)

⁴⁹⁷ *Ibidem*

⁴⁹⁸ Michel Melamed, *Regurgitofagia*, Rio de Janeiro, Objetiva, 2005.

⁴⁹⁹ Ivi, pp. 69-72.

⁵⁰⁰ Ivi, P. 59.

dos ávidos antropófagos – já deglutimos coisas demais»⁵⁰¹. Un superamento critico e consapevole dell'Antropofagia.

Sempre riflettendo sugli eccessi e sulla necessità di gestire la sovrabbondanza eccessiva di materiale che, anche inconsapevolmente ingurgitiamo, Norvan Baitello Junior scrive il testo *A era da iconofagia: reflexões sobre a imagem, comunicação, mídia*⁵⁰² e definisce “antropofagia impura” il processo di divorazione che subiamo ad opera delle immagini. Mostrando le trasformazioni che ci separano dal processo dell'Antropofagia proposto da Oswald de Andrade, Baitello definisce negativamente il nuovo processo iconofagico:

O tema central do livro introduz o termo “iconofagia”, que possui uma polivalência intencional. Esta também se manifesta nos diversos ensaios que tratam do fenômeno: ora as imagens são devoradas, ora são as imagens que devoram. Sendo sujeito ou objeto do processo, a denominação caberia tanto a uma como à outra. Em um dos capítulos, no entanto, procurei chamar de “antropofagia impura” o processo de seres humanos sendo devorados por imagens. A rigor, o “pensamento antropofágico” do notável Modernismo Brasileiro dos anos 1920 foi quem primeiro apontou o fenômeno. E ele se propunha realmente a promover uma devoração de ícones, ídolos e símbolos da cultura europeia, em vez de imitá-la, portanto um ato iconofágico, mas com um sentido construtivo e criativo. O que passou a ocorrer, no entanto, a partir do barateamento dos recursos de reprodução de imagens em grandes escalas, foi um fenômeno distinto daquele proposto por Oswald de Andrade, senão o seu oposto: de antropófagos criativos, passamos (e esse “nós” aqui não se refere apenas aos brasileiros, mas aos consumidores globais) a iconófagos de uma assim chamada cultura universal, pasteurizada e homogeneizada, e por último passamos a servir de “comida” ou alimento para essa mesma cultura universal das imagens.⁵⁰³

Baitello propone così di riflettere su un interessante aspetto fin ora non considerato: la trasformazione da divoratori (attivi) a divorati (passivi) in cui l'atto stesso della divorazione critica non è più possibile, avendo perso il potere di agenti attivi. L'Antropofagia oswaldiana è qui considerata come qualcosa di brutalmente superato dalle dinamiche del capitalismo omogeneizzante alimentato dal flusso costante di un noi-materiale, un noi-immagine (passivo). In Baitello non c'è forse una vera e propria critica all'Antropofagia, piuttosto la constatazione di un suo esaurimento, venendo a mancare le condizioni che permettevano di assumere un potere attivo senza essere, a propria volta, divorati.

Il testo di un altro autore, Daniel Piza, scomparso precocemente poco dopo averlo pubblicato, rappresenta per noi l'apice della critica creativa ma feroce al vecchio modello

⁵⁰¹ Ivi, p. 21.

⁵⁰² Norval Baitello Junior, *A era da iconofagia: reflexões sobre a imagem, comunicação, mídia e cultura*, São Paulo, Paulus, 2014.

⁵⁰³ Ivi, p. 14.

antropofagico, sebbene utilizzi argomenti differenti da Baitello e riguardanti, in particolare, gli effetti della metafora all'interno della cultura brasiliana. Riportiamo qui l'intero testo-manifesto *Digesto Antropofagico*, riscrittura del *Manifesto*:

A antropofagia não nos uniu. Nem socialmente, nem economicamente, nem filosoficamente.
Contra a ideia de “uma única lei do mundo”. Contra individualismos e coletivismos.
Tupy or not tupy, that is the question now.
O que é meu e o que não é eu me interessam.
Freud já não explica tudo. O cinema americano já não informa muito. O mito da sexualidade continua na mão dos oligarcas. No país da bunda exposta, sem topless.
A rítmica religiosa é cada vez mais a ladainha com catarse evangélica. Que não assimila Darwin nem a genética.
Chega do desrecalque do colonizado. Contra a aliança da violência velada com a violência urbana.
Terminou a idade de ouro americana. O selvagem e o civilizado só se encontram na barbárie.
Temos capacidade da lógica. É preciso exercê-la melhor.
Contra os desequilíbrios e as inquisições interiores.
Não queremos tabus nem totens. Objetividade ajuda. Precisamos aprofundar o realismo.
Roteiros. E consistência.
Fizemos o carnaval. Mas isso não se transformou em capacidade real de abraçar as diferenças.
Contra o tapinha nas costas. Contra o machismo de homens e mulheres.
A favor da alegria, informalidade e sensualidade. Mas sem comer o trabalho, o direito e a cidadania.
Sublimar é preciso. Sim ao exagero como arma de humor crítico, não como explosão de carência infantil.
O ufanismo e o hibridismo mentem. O brasileiro esquece a tolerância sob a cordialidade e faz da fusão confusão.
Chega da saudade da felicidade que teríamos tido. A alegria não é só nossa e não é prova de nada.
Não temos nem um “a mais” nem um “a menos”. Contra a esquizofrenia subdesenvolvida.
Contra a mania de fugir do concreto e se esconder na fé. Pela ciência. Pela tecnologia. Pelo saber fazer de Machado, Tom Jobim e Pelé.
A nossa independência agora tem de ser em relação aos nossos mitos convenientes. O futuro como obra, até onde nos pertence.
Pindorama também castra e discrimina. E muito. Chegou a hora de digeri-la.⁵⁰⁴

Il testo si propone chiaramente di uscire dall'ufanismo che anche una certa Antropofagia ha fiancheggiato, volontariamente o meno: l'indipendenza vera è quella contro i miti nazionali di cordialità e democrazia razziale – «Fizemos o carnaval. Mas isso não se transformou em capacidade real de abraçar as diferenças» –. Piza critica il sincretismo e la politica della “geleia geral” – «O

⁵⁰⁴ Daniel Piza, *Digesto Antropofagico*, in J. Cezar de Castro Rocha e Jorge Ruffinelli (a cura di), *Antropofagia hoje: Oswald de Andrade em cena*, São Paulo, Realizações Editora, 2011, pp. 63-65.

ufanismo e o hibridismo mentem. O brasileiro esquece a tolerância sob a cordialidade e faz da fusão confusão» – come, in generale, l’atteggiamento profetico e visionario dell’Antropofagia – «o futuro como obra»; È necessario negare (divorare) Oswald per portarlo altrove. «Pindorama também castra e discrimina. E muito. Chegou a hora de digeri-la». Evidente qui che l’autore sceglie di rileggere polemicamente l’Antropofagia in un contro-Manifesto esplicito che segna l’esaurimento, i limiti e “le sconfitte” della visione oswaldiana.

Se queste riscritture e revisioni critiche segnino il deperimento dell’Antropofagia o testimonino il successo delle sue influenze forse è domanda superflua. Probabilmente entrambe le cose. Interessante per noi è piuttosto riflettere sul diverso modo in cui è intesa e compresa l’Antropofagia da questi stessi autori che hanno prodotto critiche e riscritture molto diverse tra loro. Questo aspetto è certamente esempio di come la ricezione e l’interpretazione del suo portato siano ancora così variegata. Sergio Vaz e Piza mantengono lo sguardo maggiormente centrato sulle dinamiche sociali, sulle disuguaglianze e sui miti interpretativi propri del contesto brasiliano. Nel loro caso la riscrittura del *Manifesto* potrebbe essere considerata come un’operazione di decostruzione dei miti interpretativi, di cui abbiamo discusso nel primo capitolo, che l’Antropofagia e/o le sue posteriori appropriazioni hanno veicolato. Nel caso, invece, di Melamed e Baitello, siamo già davanti a una considerazione dell’Antropofagia come “atteggiamento”, adottando un’ottica centrata sulle trasformazioni storico-politiche globali. Due critiche che possiamo ritrovare anche nella valutazione di un movimento come quello del Tropicalismo. Se la prima ha a che fare con la decostruzione di narrazioni e stereotipi propri dell’identità nazionale e, dunque, facilmente individuabili, la seconda apre invece a uno scenario più complesso che chiama in causa una ben più vasta quantità di fattori politici.

In compenso anche su questo terreno globale c’è chi trova ispirazione positiva nell’Antropofagia, questo sì, segno di una sua attuale vivacità. Matteo Pasquinelli e Wietske Maas, due ricercatori *non* brasiliani, nel 2012 rendono pubblico il *Manifesto of Urban Cannibalism*⁵⁰⁵ celebrando i molti processi digestivi che avvengono nelle città che abitiamo, un antidoto contro i processi di governance ambientalista e contro l’estetica della decrescita. Il Manifesto propone un superamento della distinzione tra natura e non-natura (artificio) e tra umano e non-umano all’interno delle città come anche un superamento della concezione antropocentrica alla base delle

⁵⁰⁵ Wietske Maas e Matteo Pasquinelle, *Manifesto of Urban Cannibalism (Amsterdam declaration)*, accessibile al link: http://eclass.uth.gr/eclass/modules/document/file.php/MHXD236/MatteoPasquinelli_Manifesto_Urban_Cannibalism_Amsterdam.pdf (ultimo accesso: 30/10/2017); successivamente tradotto anche in altre lingue tra cui l’italiano. Per approfondire si legga anche Ethel Baraona Pohl, César Reyes Nájera, *All of the ants left Paris* accessibile al link: http://www.zeroundici.it/wp-content/uploads/2016/04/VV04_ITA_15.pdf (ultimo accesso: 31/10/2017).

visioni e costruzioni architettoniche. I riferimenti a Oswald de Andrade sono moltissimi. Riportiamo alcuni estratti:

‘It was because we never had grammars, nor collections of old plants. And we never knew what urban, suburban, frontier and continental were. Lazy in the *mapamundi* of Brazil’. The reversal of frontiers into life. The city devouring itself.⁵⁰⁶

Today psychoanalysis is still promoting the voyeurism of the mind with all its family couches, natures mortes and political spectres.

No, the unconscious is not a theatre — but a mouth! Happy is the one who, like De Andrade, knows that taboos and traumas can be cannibalised...⁵⁰⁷

Cannibalism alone unites us. Socially. Economically. Philosophically... The spirit refuses to conceive a language without a body. Need for the cannibalistic vaccine... against meridian religions. And against outside inquisitions... Cannibalism. The permanent transformation of the Taboo into a totem... Down with the vegetable elites. In communication with the soil’.⁵⁰⁸

Terminando con:

Urban cannibals, eat the rich!

In questo caso l’Antropofagia oswaldiana è interpretata come interessante metafora anche per il superamento delle distinzioni proprie dell’antropocentrismo, trascinandoci verso quelle che saranno le appropriazioni di successo dell’Antropofagia in campo antropologico – anche se molto diverse da questa – come anche nel campo delle analisi dei cambiamenti globali e geopolitici. Questo, come alcuni dei precedenti esempi, ci spinge a riflettere anche sulle *trasformazioni degli “usi”* della metafora nella più stretta contemporaneità e su quanto questi abbiano contribuito a spostare la discussione, forse ad aprire ulteriori ambiti di applicazione. Cosa è dunque diventata l’Antropofagia all’interno di un campo vastissimo di citazioni, riusi, appropriazioni eterodosse? Non è certamente facile trarre delle conclusioni. Queste indagini ci servano però per costruire una mappa – certamente parziale – dei diversi spettri dell’Antropofagia e comprendere dove ci porti la loro contemporanea presenza.

⁵⁰⁶ Ivi, p. 3.

⁵⁰⁷ Ivi, p. 5.

⁵⁰⁸ Ivi, p. 6.

In questo secondo capitolo abbiamo, infatti, analizzato la formazione di diversi “spettri” dell’Antropofagia con l’obiettivo di mostrare cosa si intenda realmente per “successo” della metafora antropofagica in vari ambiti (accademico, giornalistico, musicale, teatrale ecc.), quanto questo sia legato alle differenti ricezioni, polemiche, interpretazioni e distorsioni teoriche subite e in quali direzioni vadano queste appropriazioni. Noi scegliamo di dividerle in due ampie categorie: quelle che restano ancorate all’uso (mimetico, plastico, critico o contestatorio che sia) della metafora nell’ambito della cultura brasiliana e quelle che, invece, ne attingono per proporre reinterpretazioni applicabili a contesti più ampi e globalizzati. Vedremo che in questa seconda direzione – non senza complesse ambiguità – andranno gli ulteriori spettri dell’Antropofagia che pensiamo siano rappresentati dalle più contemporanee reinterpretazioni teorico-politiche di questa inesauribile metafora. Indagheremo ora quali sono e a partire da quali nodi problematici – tanto antichi quanto contemporanei – si siano costituiti.

3. Tensioni teoriche e spettri dell'Antropofagia

Che la metafora cannibale abbia avuto un successo e una moltiplicazione proficua è aspetto assodato e ormai dimostrato. Verrebbe ora da chiedersi a quale punto d'approdo ci portino queste ricostruzioni e indagini sui molteplici riusi – avvenuti e possibili – dell'Antropofagia. Sicuramente ci portano a comprendere l'eterogeneità di queste appropriazioni e dei loro significati e quindi a spingere l'analisi verso l'individuazione di nodi teorici *problematici* – nel senso letterale di costituire un problema – sviluppati a partire e oltre il dibattito che ha messo al centro l'Antropofagia negli anni complessi della dittatura militare in cui questa è divenuta tramite tanto di scontri interpretativi e politici quanto di numerose forme di sperimentazione artistica che hanno poi avuto un lungo eco.

In questo terzo capitolo ci dedicheremo così a indagare i fantasmi dell'Antropofagia tutt'ora esistenti, gli spettri che emergono, irrisolti, dalle riletture e revisioni dell'Antropofagia per cercare di fare un bilancio (parziale), discutere cosa sia *divenuta* l'Antropofagia – metafora? concetto? teoria? dispositivo? –, se sia stata a sua volta cannibalizzata e fino a che punto sia o non sia più “utilizzabile”. Lo faremo attraverso sguardi obliqui (indagini psicanalitiche, filosofiche, sociologiche, letterarie ecc.) che discutono teoricamente le idee oswaldiane *alla luce della coscienza del loro postumo impatto e utilizzo* nella cultura brasiliana. L'attenzione sarà sempre posta sulla connessione tra queste analisi e una comprensione profonda delle dinamiche proprie della condizione (post)coloniale brasiliana.

2.1.1 Impasse identitarie: Antropofagia, dipendenza e risentimento

*Ai, esta terra ainda vai cumprir seu ideal
Ainda vai tornar-se um imenso Portugal
(Chico Buarque, Fado Tropical)*

Il filosofo Sérgio Paulo Rouanet in *Elogio do incesto*⁵⁰⁹ pone attenzione su come il Brasile sia passato attraverso processi politici e culturali diversissimi – dalla Monarchia, alla Repubblica, a Estado Novo, alla democrazia per tornare nuovamente alla dittatura ecc. – senza mai minimamente alterare il suo nazionalismo culturale. Un nazionalismo che, come scrive Raul Antelo⁵¹⁰, «é de

⁵⁰⁹ Sérgio Paulo Rouanet, *Elogio do incesto*, in Id., *Mal-estar na modernidade: ensaios*, São Paulo, Companhia das Letras, 1993, pp. 346-347.

⁵¹⁰ Raul Antelo, *A hybris e o híbrido na crítica cultural brasileira*, «Literatura e Sociedade», USP, v. 12, 2009, pp. 128-150.

exaltação romântica com os filólogos do início do século XIX, cientificista com Silvio Romero, evolucionista com Euclides da Cunha, primitivista ou regionalista com as vanguardas de 1920, autoritária com os teóricos do Estado nacional, desenvolvimentista com os intelectuais do ISEB, armamentista-tecnológico com os generais de 64»⁵¹¹. Se, dunque, questo aspetto può essere considerato una costante nella storia culturale brasiliana, non è altrettanto costante il rapporto che esso intrattiene con l'atavica questione della dipendenza culturale. E, come noto, è Antonio Candido nell'ambito della critica letteraria a inaugurare la linea interpretativa secondo cui l'indipendenza della letteratura brasiliana si è raggiunta solo dopo il periodo romantico, quando si è presentata inserita in un "sistema", equilibrando le tendenze particolaristiche e universalistiche: «Para o crítico, é imprescindível que o leitor brasileiro mantenha contato com a literatura estrangeira no intuito de evitar o provincianismo»⁵¹². Al Modernismo è stato dunque attribuito il merito d'aver segnato questo punto di svolta nel difficile rapporto tra nazionalismo e senso d'inferiorità, subalternità culturale e imitazione dei modelli europei ereditati dalla storia coloniale. Partendo da tale constatazione interrogheremo l'Antropofagia in relazione alle divergenze di interpretazione critica e filosofica da essa generate.

Già nel primo capitolo abbiamo, in parte, affrontato la questione del presunto nazionalismo attribuito all'opera modernista di Oswald de Andrade, mostrando come vi sia una critica esplicita delle correnti ufaniste e di come l'Antropofagia se ne differenzi, senza tuttavia negare la preoccupazione rispetto al superamento dei legami di dipendenza culturale, economica e politica, nei confronti dell'Occidente. Il testo di Maria Lúcia Bastos Kern, *A antropofagia e a redescoberta do Brasil*⁵¹³ analizza nel dettaglio questo aspetto, constatando una vera e propria opposizione tra Antropofagia e modernismo nazionalista:

O movimento antropofágico assume um comportamento crítico, comum às vanguardas artísticas do início do presente século, porém procurando superar as deficiências apontadas em relação ao modernismo brasileiro. Enquanto esse último movimento adotou uma postura de entusiasmo em relação ao moderno e ao progresso, e confundiu muitas vezes modernismo com nacionalismo, refungindo-se num ufanismo nativista, a Antropofagia apresenta uma visão mais consciente, na qual valoriza as leis das sociedades indígenas e apresenta um programa de ação para transformar a sociedade brasileira.⁵¹⁴

⁵¹¹ Ivi, p. 129.

⁵¹² Wesley Roberto Cândido e Nelci Alves Coelho Silvestre, *O discurso da antropofagia como estratégia de construção da identidade cultural brasileira*, «Acta Scientiarum. Language and Culture», Maringá, v. 38, n. 3, 2016, p. 244.

⁵¹³ Maria Lúcia Bastos Kern, *A antropofagia e a redescoberta do Brasil*, «Estudos Ibero-Americanos», PUCRS, Edição Especial, n. 1, 2000, pp. 95-106.

⁵¹⁴ Ivi, p. 100.

A oposição ao modernismo, como representante da cultura oficial, ocorre sobretudo na segunda fase da revista, denominada de segunda dentição. A partir desse momento, as obras significativas da literatura nacional são desprezadas, bem como da historiografia brasileira. Grandes nomes da intelectualidade são ridiculizados, na medida em que apresentam concepções sobre a realidade do país diversas daquelas defendidas pela vanguarda antropofágica.⁵¹⁵

La preoccupazione della costruzione di identità non viene associata a un'escludente volontà di affermazione ma unicamente alla volontà di produrre avanzamento e liberazione dai modelli imposti dalla colonizzazione:

No Manifesto, o discurso fundador é articulado por Oswald a partir da revisão da história da colonização portuguesa no Brasil e de construção de uma nova memória nacional que tem como referencia o indígena, o negro e as culturas primitivas, até então consideradas inferiores e motivadoras do atraso do país. No entanto, o autor contrapõe o seu manifesto ao ufanismo e nacionalismo nativista, dominantes na primeira fase do movimento modernista, bem como ao indianismo romântico que tratou a questão do índio de forma superficial.⁵¹⁶

O autor acredita que seja necessário atingir a unidade nacional, a partir da construção da nova identidade brasileira para promover a modernização do país e de sua cultura, bem como a sua libertação dos recalques do colonizado. “A nossa independência ainda não foi proclamada. [...] Expulsamos a dinastia. É preciso expulsar o espírito brigantino, as ordenações e o rapé de Maria da Fonte”.⁵¹⁷

Nonostante questo chiarimento, come abbiamo visto nel primo capitolo, esistono molti aspetti problematici legati al tipo di operazione proposta da Oswald, in particolare nella “fase modernista”, e/o alle sue postume e più contemporanee interpretazioni. Uno degli aspetti ancora non “pacificati” dal punto di vista della critica è proprio quello relativo all’operazione di “inversione di valori”, di ribaltamento della prospettiva di considerazione della dipendenza culturale. Questo aspetto, infatti, è ancora centrale rispetto all’indagine dei contemporanei spettri dell’Antropofagia che qui proponiamo. Proseguiremo ora indagandolo, senza interrogare i testi di Oswald ma analizzando l’atteggiamento filosofico che alcune critiche contemporanee vi leggono o rintracciano.

L’interessante filtro filosofico d’indagine a partire dal quale discuteremo tale “inversione di valori” è quello del “risentimento”, tema di riflessione proposto, da due punti di vista molto diversi ma sempre rispetto all’Antropofagia, da Roberto Vecchi e Adriano Ferreira de Mendonça. Nel testo

⁵¹⁵ Ivi, p. 101.

⁵¹⁶ Ivi, p. 96.

⁵¹⁷ Ivi, p. 106.

*Raízes do Brasil e a insustentável leveza do passado que não passa: sentimento e ressentimento modernistas*⁵¹⁸ Vecchi analizza il risentimento «quanto sentimento, problemático, da modernidade», in quanto “sentimento del dominato”, chiedendosi se sia parte di un processo di costruzione simbolica e ideologica della nazionalità, nel passaggio dalla colonia alla nazione, ai fini di forgiare un proprio repertorio autorappresentativo di segni ed immagini fondati sulla “differenza” o se invece sia una metafora di una condizione psicologica o ancora se possieda il potenziale di divenir strumento critico transdisciplinare oltre che metaforico. Questioni che affidano al risentimento un importante ruolo nel dibattito che affrontiamo poiché i tratti principali della sua concettualizzazione, all’interno di questo raziocinio, sono proprio rappresentati dalla trasformazione di una condizione negativa o svantaggiosa in un valore positivo o virtù «a partir de um ato de autor que falsifica ou deforma figuralmente a imagem alvo do ressentimento, a presença de um exterior em concorrência para promover a inversão dos valores em jogo como vingança simbólica»⁵¹⁹. Partendo da queste considerazioni, Vecchi scrive:

A questão que me surgiu logo isolando esses traços da conceitualização do ressentimento é como eles aderem ao perfil pelo menos canonizado do movimento na aparência menos ressentido da história cultural brasileira, isto é o Modernismo, em particular na sua vertente mais lúdica que é a antropofagia.⁵²⁰

Servendosi della congiunzione stabilita da René Girard tra risentimento e teoria mimetica, viene ulteriormente indagato dal punto di vista psicologico il desiderio paradossale del “soggetto risentito” che «admira e hostiliza ao mesmo tempo o modelo» che è di ostacolo agli sforzi che egli compie per raggiungere l’oggetto a cui entrambi tendono. In tal modo coesistono, in opposizione, ammirazione e odio verso l’Altro che definiscono il risentimento come «uma carência que nos funda a partir de um desejo de ser de acordo com o outro»⁵²¹. Dopo aver fornito argomentazioni che mostrano l’assenza di risentimento nella produzione di Lima Barreto, Vecchi presenta, in opposizione, il caso modernista in cui, invece, è proprio il risentimento la forma di sensibilità implicita e rintracciabile nell’espressione estetica che lo ha caratterizzato: tecniche di smontaggio e rimontaggio di discorsi a fini di attivare un processo di “desmetaforização e remetaforização” di segni e figure della tradizione che hanno testualizzato il Brasile. Un’estetica della parodia che pratica, in fin dei conti, una sorta di *mimetismo critico* in cui rappresentazioni tradizionali vengono

⁵¹⁸ Roberto Vecchi, *Raízes do Brasil e a insustentável leveza do passado que não passa: sentimento e ressentimento modernistas*, in Stella Bresciani e Márcia Naxara (orgs), *Memória e (res)sentimentos: indagações sobre uma questão sensível*, Editora da UNICAMP, Campinas, 2001, pp. 457-469, accessibile al link: <https://www.scribd.com/document/70093378/RobertoVecchi-Raizes-Do-Brasil> (ultimo accesso: 14/09/2017).

⁵¹⁹ *Ibidem*

⁵²⁰ *Ibidem*

⁵²¹ *Ibidem*

sottomesse a un originale processo di copia. Come esempio offre l'opera oswaldiana, anche per la particolare caratterizzazione ludica che assume:

Estética da falta sobre a falta como emblema de uma cultura nacional sem atributos, mas com que a partir de seus vazios, elipses, carências, é possível brincar, portanto sustentar ilusoriamente a sua intolerável leveza histórica, o apogeu lúdico dessa atitude de incorporação cultural é representado provavelmente pela devoradora metáfora oswaldiana da antropofagia. E é essa metáfora efetivamente fundadora da deglutição e digestão simbólica da cultura-modelo, que funciona como chave poderosa de reformulação das relações entre cultura colonizada e cultura colonizadora e arromba a oposição irreal entre original e cópia, que no entanto nos repõe a questão do ressentimento. [...] É de fato na sua *reversibilidade de planos* [corsivo mio], constitutiva e ao mesmo tempo ambígua como foi aliás bem assinalado, que é necessário reparar para captar um aspeto a meu ver menos evidente do sorriso e da estratégia aparentemente lúdica oswaldianos.⁵²²

È esattamente su tale “reversibilidade de planos”, su tale operazione d'inversione di valori che sembrano manifestarsi le dinamiche proprie del risentimento che trasfigurano, deformano e falsificano il modello-Portogallo/Europa/Occidente, il modello-madrepatria a cui ci si riferisce, secondo dinamiche proprie del soggetto risentito:

[...] a antropofagia implica, na modernidade e na lâmina da contradição que encena, um conflito onde o ódio pelo modelo externo e a sua destruição-devoração (a cultura dominadora) encobre o desejo em relação a ele ainda não apagado (da cultura dominada que se re-descobre a partir de um olhar alheio, o da cultura e das ideologias européias). E sempre ficando nos termos girardianos, a antropofagia devoradora do modelo europeu que sendo assimilado se sacraliza e se torna objeto cultural se aproxima da bulimia, que é forma mimética de ressentimento, onde como observa o crítico francês, o sujeito «desempenha ambos os papéis, de patrão e escravo [...] a nossa moderna bulímica come para si, mas vomita para os outros» de forma que, no desejo mimético, «o seu ser autocentrado é indistinguível do seu ser heterocentrado». Ou seja, a metáfora antropofágica, assim como outras atitudes modernistas, como gesto de rebelião dos - culturalmente - dominados arrasta consigo uma carga implícita de ressentimento [...].

L'interessante riflessione ci offre un angolo di osservazione inconsueto dei tentativi di affermazione e di superamento del complesso coloniale, insiti tanto nell'espressione estetica che nella “concettualizzazione metaforica”; confronteremo questo ragionamento con quanto, diversamente, propone Adriany Ferreira de Mendonça in *Aspectos filosóficos da Antropofagia oswaldiana*⁵²³. Partendo dallo stesso riferimento da cui anche Vecchi non prescinde, la *Genealogia*

⁵²² *Ibidem*

⁵²³ Adriany Ferreira de Mendonça, *Aspectos filosóficos da Antropofagia oswaldiana*, in A. Masseno, T. Barros (a cura di), *Filosofia e Cultura Brasileira*, Rio de Janeiro, Quintal Rio Produções Artísticas, 2012.

della Morale di Nietzsche, la filosofia ne rintraccia i legami con l'Antropofagia:

Incorporando a virulência da escrita nietzschiana, Oswald se apropria das análises desenvolvidas em *Genealogia da Moral* e *O Anticristo* [...] A própria noção de antropofagia, tal como é colocada por Oswald em seu “Manifesto Antropófago” e retomada em “A crise da filosofia messiânica”, no momento mesmo em que se delinea, o faz pela apropriação de meios e estratégias colocadas em jogo por Nietzsche na constituição de seu próprio pensamento, ao mesmo tempo afirmador e destruidor; o faz incorporando em si os dispositivos de funcionamento que Nietzsche identifica a um *pathos* forte, afirmador por excelência, nobre.⁵²⁴

Adriany Ferreira de Mendonça, appoggiandosi all'affermazione di Benedito Nunes secondo cui l'Antropofagia è associabile all'immagine nietzschiana, presente nella *Genealogia della morale*, dell'uomo che assimila e digerisce senza traccia di risentimento o coscienza di colpa, la relaziona a un'altra argomentazione di Nietzsche presente nella seconda dissertazione della *Genealogia* in cui si tratta della forza positiva propria della capacità di dimenticare e in cui essa viene associata al processo digestivo:

O esquecimento seria essa força que atua plenamente, sobretudo nas naturezas afirmativas, permitindo ao homem digerir suas vivências e manter assim uma salutar relação com a vida, livre dos ressentimentos que envenenam facilmente aqueles que não conseguem processar e digerir suas experiências. Não é à toa que, na seqüência da argumentação, e retomando temática primeiramente explicitada no *Zarathustra* segundo a qual “o espírito é estomago”, Nietzsche associa a alegria e a saúde - física e moral - à ação ativa do esquecimento, afirmando que o homem ressentido “pode ser comparado (e não só comparado) a um dispéptico”.⁵²⁵

Tale parallelo mostrerebbe la connessione filosofica – e la vicinanza metaforica risultante nel rimando all'apparato digestivo – tra Antropofagia e assenza di risentimento propria dell'uomo che è capace di digerire, assimilare, “dimenticare”. Adriany Ferreira de Mendonça continua l'argomentazione soffermandosi poi sul ruolo dei riferimenti digestivi con cui Nietzsche caratterizza le dinamiche di relazione con l'alterità di agnelli e uccelli predatori nella prima dissertazione della *Genealogia della Morale*:

Ao descrever a fábula das ovelhas e das aves de rapina, Nietzsche nos permite distinguir claramente os universos morais entre nobre e escravo, e perceber como afirmação e negação estariam implicadas no modo como tanto as ovelhas como as aves de rapina se relacionam com a alteridade. Referindo-se rancorosamente às aves de rapina, as ovelhas, animais de rebanho, diriam entre si: “Essas aves de rapina são más; e quem for o menos possível ave de rapina e sim o seu

⁵²⁴ Ivi, pp. 81-82.

⁵²⁵ Ivi, p. 83.

oposto, ovelha - este não deveria ser bom?”. O modo fraco e ressentido pelo qual as ovelhas erigem seus valores e se relacionam com o outro, parte necessariamente da negação desse outro para, em segundo lugar, por meio de deduções lógicas, chegar a uma pálida e impotente afirmação de si. Este funcionamento típico do ressentimento - que não prescinde da negação da alteridade para poder se afirmar - estaria sempre apoiado na operação de redução do outro, do diferente, ao campo do mesmo, da identidade. O recurso a valores transcendentais e a ficção do livre arbítrio seriam indispensáveis para que o fraco consiga imputar a culpa em seu oponente como meio de enfraquecê-lo e tentar reduzi-lo à mesma condição miserável em que se encontra, e para a qual apenas no além se pode encontrar um alento. A entrada em cena das aves de rapina na fábula contada por Nietzsche desloca por completo o registro em que o rancor submete o diferente ao mesmo por uma ação que se fundamenta na rejeição do outro. Com um ar zombeteiro e acima de tudo alegre, as aves de rapina assistem ao teatro impotente das ovelhas e dizem entre si: “nós nada temos contra essas boas ovelhas, nós as amamos: nada mais *delicioso* [corsivo mio] do que uma tenra ovelhinha”. O que pauta a relação da ave de rapina com o seu oponente passa longe da negação primeira que rege o universo dos fracos. Com humor, do alto de sua autoafirmação, a ave demonstra um desejo de comer o outro. Não há diálogo possível que se estabeleça no plano da racionalidade e das estratégias de rebaixar o outro à condição do mesmo. A ave de rapina não se deixa aprisionar - seja por dispositivos internos, psíquicos, seja pela ação de afastamento à qual as ovelhas a induzem. A diferença não repele e não ameaça. Antes, atrai pelo desejo da devoração que suscita.⁵²⁶

E, proprio analizzando tale positivo desiderio di divorazione, lontano da una negazione dell’Altro, stabilisce una relazione con l’Antropofagia:

E o que faz o antropófago colocado em jogo por Oswald senão lançar-se também em direção ao diferente para operar a transformação do valor oposto em valor favorável? Em seu tratado filosófico, ele não deixa dúvidas: “a vida é devoração pura”. No “Manifesto Antropófago”, assim como na tese que o retoma, a antropofagia é evidenciada em primeiro plano como a única força que nos une - socialmente, economicamente, filosoficamente. A lei do homem e do antropófago é enunciada logo em seguida: “Só me interessa o que não é meu”. A negação que se efetua aqui também escapa, como no caso das aves de rapina, à lógica ressentida da negação e redução do diferente à identidade. A referência ao que “não é meu” se faz em função de um interesse que é despertado, está muito mais a serviço de uma curiosidade e de um desejo pelo que difere. Soma-se a isso o ar zombeteiro e irônico que perpassa todo o texto do manifesto e que é invocado através da repetição da formulação emblemática da postura afirmativa por excelência de Oswald: “a alegria é a prova dos nove”. Pela perspectiva antropófaga, o dilema de Hamlet - que, em “A crise da filosofia messiânica”, ao lado da eclosão da vingança e do ressentimento presentes na obra, é apontado como o clímax ao Patriarcado - é devorado e recriado ironicamente: os questionamentos acerca do “ser” e do “não-ser”, que habitam as temáticas fundadoras da cultura e da filosofia

⁵²⁶ Ivi, pp. 84-85.

tradicionalmente metafísicas, são metamorfoseados e revertidos da condição de tabu à de totem. Reivindicando a vigência do alegre e afirmador Matriarcado de Pindorama, Oswald em un gesto tipicamente nietzschiano, de ave de rapina, se lança em direção ao interdito para digerir os dilemas e devolvê-los convertidos em valores favoráveis: “Tupi or not tupi - that is the question”.⁵²⁷

Le due articolate argomentazioni che abbiamo riassunto pongono un diverso accento sugli aspetti che caratterizzano il risentimento. Se Ferreira de Mendonça caratterizza maggiormente l’atteggiamento risentito come negazione e rigetto dell’altro da sé, Vecchi pone l’accento sul processo di falsificazione e trasfigurazione dell’Altro-modello; in tal modo la prima, vedendo nell’Antropofagia l’assenza di negazione e la forza attrattiva, riesce ad affermarne il carattere non risentito, mentre il secondo, ritracciandovi un’operazione di trasfigurazione di valori a partire da un mimetismo critico verso l’Altro da sé-modello, può affermare il contrario. L’oswaldiana operazione di “transformação do valor oposto em valor favorável” viene, evidentemente, interpretata in modo molto diverso dai due autori. Da parte nostra pensiamo sia importante collocare la questione del risentimento nell’orizzonte preciso in cui l’Antropofagia s’inscrive – il (problematico) contesto di relazione tra una cultura (ex)colonizzata e una (ex)colonizzatrice – e riflettere a partire da questo.

Adriany Ferreira de Mendonça paragona il sano desiderio di mangiare che gli uccelli predatori mostrano di avere nei confronti dell’alterità con l’atteggiamento non risentito proprio dell’antropofago. Questo punto mostra di non considerare con dovuta attenzione la disparità di condizione di forza che Nietzsche presuppone esplicitamente scegliendo l’esempio degli agnelli che per natura sono esposti al pericolo di essere mangiati dai più forti e rapaci uccelli predatori. La vera questione posta da Nietzsche è quella della relazione tra differenti condizioni di forza da cui si genera risentimento. Scrive infatti:

[...] Che gli agnelli non amino i grandi uccelli predatori non sorprende nessuno: ma non autorizza certo a rimproverare i grandi predatori per il fatto di cacciare gli agnellini. E se gli agnelli dicono tra loro: «Questi predatori sono malvagi; e chi è rapace il meno possibile, anzi chi è addirittura l’opposto, un agnello cioè, non dovrebbe essere buono?», non possiamo certo biasimare questo criterio di edificazione di un ideale, anche se i predatori stessi considereranno la cosa con un certo scherno e si diranno probabilmente: «“Noi” non li odiamo affatto, questi buoni agnelli, anzi li amiamo, niente è più squisito di un tenero agnello» - Pretendere dalla forza che essa “non” si manifesti come forza, che essa “non” sia volontà di sopraffazione, volontà di oppressione, di potere, che essa non sia sete di nemici e di resistenze e di trionfi, è tanto assurdo come il pretendere dalla debolezza che essa si manifesti come forza.⁵²⁸

⁵²⁷ Ivi, p. 86.

⁵²⁸ Friedrich Nietzsche, *Genealogia della morale. Uno scritto polemico*, Adelphi, 1984.

Inoltre, quello che viene descritto da Adriany Ferreira de Mendonça come antropofagico e non risentito desiderio di mangiare l'Altro degli uccelli rapaci corrisponde in realtà allo "scherno" con cui i predatori, consapevoli della loro superiorità, si fanno gioco degli agnellini mostrandosi "amorevoli" e "desiderosi di mangiarli". Questo ci spinge a mettere in dubbio l'appropriatezza della scelta del paragone adottato. Il senso e l'effettiva superiorità che mostrano gli uccelli rapaci, desiderosi e capaci di mangiare gli agnelli, non sono forse adatti a descrivere la figura dell'antropofago, costruita in opposizione a una cultura oppressiva, presentata come superiore e che – di fatto – ha sopraffatto e prevaricato quella primitiva da cui proviene. Se volessimo inoltre indagare anche il significato di "forza" che qui Nietzsche sembra proporre, occorrerebbe specificare che questa viene descritta come qualcosa di non condizionato da un agente, come una forza-azione, qualcosa di "proprio", dunque non esattamente corrispondente al tipo di forza-violenza fatta di soprusi, imposta ai fini dello sfruttamento e della sopraffazione ben oltre l'affermazione-sopravvivenza, che è propria della dinamica della colonizzazione. Insomma, riteniamo che l'esempio nietzschiano vada considerato con molta cautela se s'intende proporre un paragone stringente e non usarlo per una riflessione concettuale sul risentimento.

Certamente possiamo ammettere che la metafora dell'Antropofagia, dal punto di vista teorico e metaforico, sembra rispecchiare molto bene la dinamica di superamento del risentimento – digestione e rigenerazione creativa oltre la negazione dell'Altro-nemico – e dobbiamo ammettere che anche le affermazioni oswaldiane assumono un tono tutt'altro che risentito, di estrema sicurezza di affermazione di sé, ben oltre la risentita negazione dell'Altro da sé:

Sem nós a Europa não teria sequer a sua pobre declaração dos direitos do homem.⁵²⁹

Já tínhamos o comunismo. Já tínhamos a língua surrealista. A idade do ouro.⁵³⁰

Antes dos portugueses descobrirem o Brasil, o Brasil tinha descoberto a felicidade.⁵³¹

Ma è altrettanto vero che, analizzando l'espressione estetica dell'opera oswaldiana e il suo costituirsi in reazione (mimetica/critica) all'estetica-modello occidentale nella fase modernista o considerando il "ludico" e apparentemente "semplice" ribaltamento di prospettiva sui "rapporti di forza" esistenti compiuto dall'Antropofagia, e soprattutto leggendola all'interno delle dinamiche di relazione (post)coloniali attraverso un'analisi psicologica, occorre accogliere le riflessioni critiche proposte da Vecchi e ammettere la possibilità d'esistenza di un certo risentimento, sebbene

⁵²⁹ Oswald de Andrade, *Manifesto Antropófago*, in Id., *A Utopia Antropofágica*, Sao Paulo, Globo, 2011, p. 68.

⁵³⁰ Ivi, p. 70.

⁵³¹ Ivi, p. 72.

occultato. Un'analisi che consideri anche questo riuscirà certamente a individuare le contraddizioni insite in un modello interpretativo e culturale e le sue conseguenze. In tal senso il lavoro dello psicanalista italiano Contardo Calligaris – che analizzeremo di seguito – sembra proseguire e approfondire dal punto di vista psicanalitico tale ragionamento, iscrivendolo nell'orizzonte della contemporaneità e considerandone tutte le specificità relative al contesto brasiliano. Riflettendo, infatti, a partire dall'antica dinamica di relazione/forza data dalla colonizzazione in Brasile, bisogna ammettere che la relazione con l'Alterità di cui si parla è già una sorta di compenetrazione avvenuta e non più convertibile – molto più che una semplice relazione con un'alterità ben definita e “separabile” –, estremamente difficoltosa dal punto di vista del superamento del complesso di dipendenza coloniale e dell'affermazione di un'identità nazionale. In tal senso Oswald sceglie proprio la metafora dell'Antropofagia, un'inconsueta forma di “potere” e di relazione con l'Altro, particolarmente adatta a descrivere la condizione brasiliana, come scrive Finazzi-Agrò:

In questa prospettiva, si dovrà preliminarmente valutare come l'ingestione dell'altro abbia a che fare, da sempre, con una ben strana forma di potere – un potere che si rovescia paradossalmente nel suo contrario: in un *de-potere* che, infine, espone all'Altro e lo sacralizza (nella formulazione di Oswald: “Assorbimento del nemico sacro. Per trasformarlo in totem”). Atto che si origina nell'ostilità (per lo meno nella modalità esocannibalica), nell'aggressività e nella prevaricazione nei confronti di un nemico reale, la divorazione diviene quindi, per il fatto stesso di configurarsi come un *eccesso*, come un'uscita dal *proprio*, un modo – al tempo stesso simbolico-rituale e empirico, materiale – per aprirsi a quella stessa alterità che viene negata nel momento dell'assimilazione, della sua cancellazione nelle profondità intestinali. Si mangia, in altre parole, per assorbire le virtù del mangiato, per “incarnarne” il valore, così che l'*incorporazione* dell'altro finisce per configurarsi come un modo di *dare corpo* all'altro [...].⁵³²

In queste riflessioni Finazzi-Agrò condensa la complessità di tale forma di relazione. Possiamo dunque ammettere che, sicuramente, l'Antropofagia è la più originale (e funzionale?) riflessione sviluppata intorno al complesso coloniale brasiliano poiché riesce a descrivere un'effettiva situazione di incorporazione senza disconoscere gli aspetti d'opposizione e antagonismo, tentando l'unico superamento possibile: la digestione critica, consapevole, conflittuale e *originale*. E forse uno dei principali aspetti su cui è stata costruita l'idea di un nazionalismo oswaldiano è nell'esaltazione e distorsione di tale caratteristica di “originalità”. L'antropofagia è, infatti e come abbiamo visto, letta come “principio costitutivo della cultura brasiliana”⁵³³ proprio perché il suo

⁵³² Ettore Finazzi-Agrò e Maria Caterina Pincherle, *La cultura cannibale. Oswald de Andrade: da Pau-Brasil al Manifesto antropofago*, Roma, Meltemi, 1999, pp. 81-82.

⁵³³ José Luiz Fiorin, *A construção da identidade nacional brasileira*, «BAKHTINIANA», v. 1, n. 1, São Paulo, 2009, p. 120.

originale tentativo di superamento della dipendenza culturale è direttamente – ed esclusivamente – associato all’affermazione identitaria nazionalista. «É preciso reconhecer de uma vez por todas: a intuição de Oswald nada tem a ver com a afirmação de uma hipotética originalidade de pensamento ou com a identificação de um imaginário caráter nacional»⁵³⁴, scrive João Cezar de Castro Rocha, mettendo in discussione queste letture. Il legame tra superamento della dipendenza, relazione con l’Altro (ex)colonizzato e costruzione di un nazionalismo escludente non è diretto, né necessario. Ciò che, infatti, molti autori contemporanei come João Cezar de Castro Rocha cercano di fare è spostare la questione dal nazionalismo all’anticolonialismo, aspetti che, per quanto possano apparire legati, aprono invece orizzonti d’interpretazione e “possibilità” ben diverse. La filosofa brasiliana Marcia Tiburi nel recente articolo *Antropofagismo de Oswald de Andrade ainda é antídoto para a colonização* scrive:

[...] até agora nem mesmo o Brasil conheceu muito bem as ideias revolucionarias do escritor, e muito menos as levou até as ultimas consequências. [...] Oswald de Andrade queria devolver o Brasil a si mesmo através de um poderoso não e, como não era possível expulsar europeus que de algum modo também somos, sugeriu come-los. Seu gesto inverteu o jogo e transformou o europeu no que ele nunca foi: um outro. E deixou claro [...] que eles eram nossos inimigos.

[...] Em Oswald, a antropofagia é o método por meio do qual se chega à coragem de pensar, apagada pela ação das teorias colonizadoras e suas catequeses entediadas. [...] Entendemos que a importância da antropofagia está no potencial “deseuropeizante” da criação cultural brasileira. No potencial devir indígena, um devir selvagem, aberto ao outro, descolonizante, entregue à floresta, encontramos o desafio brasileiro.⁵³⁵

Se l’Antropofagia ha, senza dubbio, sviluppato un’originale prospettiva con cui affrontare il complesso coloniale, e se il suo potenziale anticoloniale è stato notevolmente appiattito su interpretazioni nazionaliste e identitarie, certamente non è esente da problematiche derivanti da tale complesso. Visioni esclusivamente mitizzanti ci allontanano da una lucida comprensione delle eredità di tale complesso, dei meccanismi contraddittori o delle *impasse* che sopravvivono, in parte, nelle sue riproposizioni all’interno delle contemporanee dinamiche post-coloniali. Sono in molti, infatti, a discordare dalla visione di Tiburi e pensare che l’Antropofagia non abbia fatto altro che sopperire, maldestramente e senza risultato, a un radicato e pesante complesso coloniale.

⁵³⁴ João Cezar de Castro Rocha, *Uma teoria da Exportação? Ou: “Antropofagia como visão do mundo”*, in J. Cezar De Castro Rocha e Jorge Ruffinelli (a cura di), *Antropofagia hoje: Oswald de Andrade em cena*, São Paulo, Realizações Editora, 2011, p. 654.

⁵³⁵ Marcia Tiburi, *Antropofagismo de Oswald de Andrade ainda é antídoto para a colonização*, «Folha de São Paulo», 24/07/2016, accessibile al link: <http://www1.folha.uol.com.br/ilustrissima/2016/07/1793991-antropofagismo-de-oswald-de-andrade-ainda-e-antidoto-para-a-colonizacao.shtml> (ultimo accesso: 28/09/2017).

3.2 Psicalianisi (post)coloniale e Antropofagia

*Eu sou o que sobrou da Amazônia a Colônia despedaçada
Sou aquilo que resta da floresta desmatada
O ouro, o troco, o tudo e o nada
(Fabio Brazza, O filho da Pátria)*

Di complesso coloniale si occupa lo psicanalista italiano Contardo Calligaris che, nel 1991, pubblica il testo *Hello Brasil: notas de um psicanalista europeu viajando ao Brasil*⁵³⁶. La sua lettura comincia dal presupposto che «no discurso de cada brasileiro, seja qual for a sua história ou a sua posição social, parecem falar o colonizador e o colono»⁵³⁷. Intese come figure retoriche dominanti, testimoniano la presenza di un problema che Calligaris definisce con il neologismo *UMtegração* (intendendo l'*UM* come significante nazionale della storia e del significato di una nazione), differente da *integração* (intesa come processo di occultamento o uniformazione delle differenze originarie di diverse etnie). L'Antropofagia è inizialmente presentata come un mito e discorso onnipresente in tutti i casi in cui si proponga un confronto con un altro-da-sé (in particolare europeo):

Cansei de ouvir falar do manifesto de Oswald de Andrade, tanto preventivamente quanto, se posso assim me expressar, pos-ventivamente. Ou seja: antes que decidisse me estabelecer no Brasil, alguns amigos brasileiros previam que eu seria comido, destino normal de qualquer europeu, ainda mais se portador de algum projeto cultural. Era um jeito de me dizerem que a palavra que eu já trazia em cursos e conferências seria escutada, respeitada e cuidadosamente digerida num processo químico que a privaria de toda aspereza para conciliá-la e amalgamá-la num bolo estomacal que - graças à potência dos seus ácidos - não se espanta nem de uma feijoada ao meio-dia de verão. Eles previam em suma uma variante interessante da aventura da psicanálise nos Estados Unidos. Se, neste caso, parece que ela teve que se adaptar aos ideais nacionais locais, no Brasil ela não precisaria se adaptar nem um pouco, pois a digestão nacional se encarregaria de adaptá-la.⁵³⁸

L'ideale antropofagico è, secondo Calligaris, un distraente tentativo di rispondere alla difficoltà di individuazione di un significante nazionale senza che vi sia una reale sua ricerca. Infatti, la psicanalisi non intende tale significante come essenza, piuttosto come costruzione, ed è a questa mancanza che l'autore si riferisce:

Aliás, algo nestes propósitos preventivos se revelou certo, pois, pelo menos no campo da

⁵³⁶ Contardo Calligaris, *Hello Brasil: notas de um psicanalista europeu viajando ao Brasil*, São Paulo, Escuta, 1991.

⁵³⁷ Ivi p. 16.

⁵³⁸ Ivi, p. 34.

psicanálise - mas quem sabe a mesma consideração valha para a política - a ideia do amálgama conciliatório é a melhor vinda. É raro que a questão se coloque em termos de adesão a uma orientação, mais naturalmente a tendência seria beliscar o suposto melhor de cada prato num rodizio de antepastos. A desconfiança no significante nacional como referente se repercute, é normal, na desconfiança em qualquer significante que poderia vir a ser paterno: a escolha é menos se filiar do que tentar escolher o próprio coquetel de referências. Mas é interessante que a postura antropofágica possa ser e tenha sido positivamente evocada como uma solução para a identidade brasileira. A solução assim proposta consiste em deslocar a questão mesma de um significante nacional: em suma, disso não precisaríamos, porque o que faz UM entre nós é que somos devoradores de UNS.⁵³⁹

L'Antropofagia è dunque un sintomo di questa malattia congenita di "non filiazione", di assenza del "nome del padre" che si manifesta con lo sviluppo di un' indefinita voracità che è elevata, essa stessa, a valore nazionale: «O projeto antropofágico parece propor a unidade de um tubo digestivo como solução à falta de um significante nacional»⁵⁴⁰. Caetano Veloso in *Verdade Tropical*, uscito qualche anno più tardi, non perde l'occasione di rispondere a quello che considerava solo apparentemente un "livrinho despretensioso" perché, in verità, «nele se formulou a mais decidida rejeição à moda antropofágica de que [...] nós, tropicalistas, fomos os mais eficazes divulgadores»⁵⁴¹. Infatti, la critica di Calligaris apparve all'epoca piuttosto interessante per porsi in polemica aperta con l'Antropofagia e per farlo dal punto di vista psicanalitico. Le contro-argomentazioni di Caetano non risultano tuttavia banali. Innanzitutto Caetano considera il testo un provvisorio "livro de viagem" in cui Calligaris propone l'analisi a partire da una temporalità specifica che coincide con lo stato dell'arte, sulle questioni proposte, al suo personale arrivo in Brasile. La storia dell'Antropofagia, tuttavia, non è da sempre stata considerata "utile" ed esemplare:

Seria o caso, no entanto, de perguntar como Calligaris interpretaria o fato de essa mesma antropofagia, que ele conheceu triunfante, ter sido, de todas as contribuições dadas pelos modernistas, a que encontrou maior resistência, na verdade uma rejeição total, ficando reprimida desde os anos 20 até o final dos anos 60. E mais: já que esses valores dos 60 estão desacreditados - o livro de Calligaris contribui muito para isso com sua mensagem anti-Paradise-Now, anti-princípio-do-prazer, seu realismo psicanalítico conservador -, ele deve talvez reconsiderar o diagnóstico. Se a antropofagia era tão mau sintoma, aparentemente o Brasil tem anticorpos poderosos contra ela, uma vez que foi o maior fracasso do movimento de 22, e o bom senso já a

⁵³⁹ Ivi, pp. 34-35.

⁵⁴⁰ Ivi, p. 35.

⁵⁴¹ Caetano Veloso, *op. cit.* p. 120.

penaliza, mal ela ensaia uma volta no concretismo, no tropicalismo etc. Mas eu também sei ser realista - Oswald também sabia – e considero bem-vindo o refluxo conservador. Por isso aceito a provocação e valorizo esse livro tão amigo quanto discordante. Entendo que, sendo seu autor psicanalista, e tendo sua chegada ao Brasil coincido com o final da voga neo-anthropofágica desencadeada pelo tropicalismo (pelo visto ele encontrou os últimos estertores dessa onda nos meios psi), ele naturalmente reagiu ao que ouviu: aquilo pode ter ficado calado no inconsciente brasileiro desde sempre, mas foi “dito” - e o analista chegou a tempo de ouvir pelo menos o seu eco.⁵⁴²

Un punto della sua argomentazione risulta discutibile: l’affermazione risoluta della “fine” della voga neo-anthropofágica. Dal canto nostro riteniamo, infatti, che il Tropicalismo abbia aperto un cammino di uso e moltiplicazione della metafora e discordiamo dall’idea, per quanto analizzato nel secondo capitolo, che ne abbia segnato la fine. Caetano attribuisce forse al Tropicalismo un discutibile valore di “approdo” o “esaurimento” dell’Anthropofagia? Calligaris ha in realtà assistito a molto più di un semplice “eco” (e in tal senso si spiega anche il fatto che il Tropicalismo non sia mai nominato nel testo). Caetano, altrove, riconosce la legittimità di questa focalizzazione di Calligaris sulla “mitologia” *postuma* dell’Anthropofagia – «sua argumentação só me parece aceitável se considerarmos que ele está ali agredindo um *uso que se fez* [corsivo nostro] de tal mito e que lhe pareceu contribuir para a manutenção de um estado de coisas lastimável, não a intuição mesma de Oswald em sua perspectiva própria»⁵⁴³ – e lo fa nella direzione di precisare la distanza che vi è tra le idee di Oswald de Andrade e il suo uso discutibile:

Trazer de volta - como ele fez - ao meramente orgânico o ato anthropofágico ritual que Oswald emprestava dos índios (comer partes do corpo do inimigo admirado para adquirir-lhe a bravura, a destreza e as virtudes morais) como receita de um comportamento criativo em tudo diferente do que freqüentemente se faz no Brasil - os congressos psicanalíticos ou fora deles - era forçar a mão para, numa sanha diagnosticadora, meter num mesmo saco a mediocridade dos misturadores de informações mal assimiladas e o gesto audaz de um grande poeta. Era também agir como se a anthropofagia fosse um programa prescrito por Oswald nos anos 20 e posto em prática até nossos dias com resultados desastrosos. Na verdade, são poucos os momentos na nossa história cultural que estão à altura da visão oswaldiana. Tal como eu a vejo, ela é antes uma decisão de rigor do que uma panacéia para resolver o problema de identidade do Brasil. A poesia límpida e cortante de Oswald é, ela mesma, o oposto de um complacente “escolher o próprio coquetel de referências”. A anthropofagia, vista em seus termos precisos, é um modo de radicalizar a exigência de identidade (e de excelência na fatura), não um drible na questão.⁵⁴⁴

⁵⁴² *Ibidem*

⁵⁴³ *Ibidem*

⁵⁴⁴ *Ibidem*

Tuttavia, differentemente da quanto afferma Caetano, ci sembra che in nessun punto del testo di Calligaris si ritiene che Oswald abbia avuto “successo” già negli anni modernisti, piuttosto si fa riferimento a come l’Antropofagia sia *divenuta* un discorso metaforico onnipresente. Nessuna particolare attenzione è posta sulla cronologizzazione di tale formazione mitologica. A Calligaris interessa, essenzialmente, comprendere le manifestazioni, diverse e più o meno contemporanee, di un’antica “situazione patologica” propria del Brasile. E non è il solo a proporre questo sguardo psicanalitico su fenomeni culturali e letterari. L’articolo di Marcelo Rezende *Antropofagia é critica a velhos modelos*⁵⁴⁵, apparso sul giornale *Folha de S. Paulo* nel novembre 1997 (stesso anno della pubblicazione di *Verdade Tropical*), cita lo psicanalista Octavio Souza, autore del libro *Fantasia do Brasil*⁵⁴⁶ il quale avrebbe affermato che «Confundir o nacional com o antropofágico é limitar as nossas possibilidades». Certamente la necessità d’individuazione di un significante di chiaro riferimento (nazionale) è aspetto imprescindibile per un’analisi psicanalitica e la sua indefinitezza è, appunto, interpretata in quanto *manca*, nei suoi effetti e nelle sue conseguenze – che poi tale presupposto di psicanalisi storica possa essere considerato conservatore è chiaramente legittimo –. Anche la voce autorevole di Eduardo Lourenço, in *Do Brasil: Fascínio e miragem*⁵⁴⁷ parla esplicitamente di *patologia* in riferimento al passato (coloniale) brasiliano, in sostanziale accordo con il punto di partenza delle analisi di Calligaris:

[...] o Brasil não compreendeu o seu próprio estatuto senão de maneira *patológica*. O Colonialismo é na verdade uma maquina infernal cujos traumatismos só com dificuldade se reabsorvem. Parece ser esse o caso do Brasil, mas quem o conhece e conhece a abundante *imagerie* que ele se fabrica do seu passado e das suas relações com Portugal sabe que não é assim.⁵⁴⁸

Potremmo dire che Calligaris considererebbe l’Antropofagia come una delle *imagerie* fabbricate per costruire una diversa lettura-interpretazione del proprio passato. E, infatti, secondo Eduardo Lourenço il passato coloniale «parece ser uma das fixações patológicas da historiografia brasileira [...]»⁵⁴⁹ e della critica letteraria.⁵⁵⁰ Lourenço mostra un esempio su cui vorremmo richiamare

⁵⁴⁵ Marcelo Rezende, *Antropofagia é critica a velhos modelos*, «Folha de S. Paulo», accessibile al link: <http://www1.folha.uol.com.br/fsp/ilustrad/fq051104.htm> (ultimo accesso: 01/11/2017)

⁵⁴⁶ Otávio Souza, *Fantasia de Brasil: as identificações na busca da identidade nacional*, São Paulo, Escuta, 1994.

⁵⁴⁷ Eduardo Lourenço, *Do Brasil: Fascínio e miragem*, Lisboa, Gradiva, 2015.

⁵⁴⁸ Ivi, p. 160.

⁵⁴⁹ Ivi, p. 159.

⁵⁵⁰ Lourenço scrive a tal proposito (*op.cit.*, pp. 160-161): «Em termos de psicanálise histórica, o caso brasileiro parece simples: o Brasil não concebe que não tenha sido *sempre* Brasil, quer dizer, o sujeito histórico-político em que realmente se transformou emancipando-se de si mesmo enquanto Colônia. Disto resultam duas consequências inversas mas ambas de mesmo sentido psicanalítico: a primeira a de considerar que enquanto colônia é já o Brasil; a

l'attenzione poiché presente anche nelle analisi di Calligaris e centrale nelle nostre considerazioni. La ricerca ossessiva di una presunta origine ancestrale non è altro che il segno di una ricerca di paternità che però, in alcuni casi, non corrisponde alle reali radici storiche o è persino arbitrariamente costruita:

[...] os descendentes dos destruidores dos índios [...] fizeram apelo ao mito do Índio para fugir a uma paternidade e a uma responsabilidade que obscuramente contrariava o desejo e a vontade de jovem nação independente. [...] Esta mitologia do Índio era tanto mais cômoda quanto era certo ele não representar perigo algum nem a bem dizer realidade dinâmica na vida brasileira do século XIX. Era a maneira de os intelectuais da Bahia, do Rio e de S. Paulo dizerem: somos autóctones, nascemos de nos mesmos. [...] Prodigiosa descoberta nascida no cérebro dos filhos mesmos dos invasores, tipicamente característica da refusa psicanalítica da origem.⁵⁵¹

Un altro esempio è fornito da Lourenço e riguarda l'uso della rivendicazione di africanismo:

À assimilação romântico-[hipnagógica?] do Índio e as circunstâncias históricas ajudando, seguiu-se a reivindicação do *africanismo* do brasileiro. Sob forma sociológico-reacionária, a consideração positiva do elemento *africano* (sobretudo do *mestiço*) constitui o fundo das apologias tropicalistas de Gilberto Freyre.⁵⁵²

In tal senso l'emersione e la rivendicazione di un'identità originaria, oltre che sintomi della già citata "malattia", porterebbero a risvolti problematici. Calligaris li analizza con notevole chiarezza in questo estratto del testo:

A idéia que a cultura miticamente originária dos escravos possa vir constituir ou pelo menos sustentar o significante nacional, parece só testemunhar um visionarismo que, por ser simpático, não é menos problemático. É como se o colono, decepcionado, justamente vingativo, esperasse que um Outro pai possível surgisse na memória do escravo que ele mesmo foi chamado a ser. O discurso afro-brasileiro deste ponto de vista fala a mesma coisa que o colono: o anseio de um pai. É verdade que o escravo africano tem uma boa razão de recorrer à memória do pai de origem, pois dele foi tirado à força, quando o colono deixou o seu país pelo silêncio do seu pai. Mas ambos o

segunda P de que enquanto colônia é não-Brasil. Não se julgue que isto é invenção de dialética. [...] para o seus intelectuais a questão é capital. Na primeira hipótese, todo o escrito literário em terras brasileiras (a principiar na carta de Pêro Vaz de Caminha...) é *literatura brasileira*. Na segunda, todo o escrito literário até à Independência (ou manifestação histórica dela) é *literatura colonial*. Por aqui se vê que a historiografia brasileira (política ou literária) é incapaz de pensar a continuidade brasileira de maneira *positiva*. [...] E o que no fundo o Brasil tornado nação e realidade sociocultural autônoma não gosta de admitir é que *durante séculos* (isto é, durante mais tempo do que tem de "nação") a sua realidade e dinamismo histórico são a da acção e presença portuguesa enquanto acção colonial e colonialista».

⁵⁵¹ Eduardo Lourenço, *op. cit.*, p. 161.

⁵⁵² Ivi, p. 162.

escravo e o colono, conheceram a escravidão: que na chegada ao Brasil o primeiro já fosse e o *segundo* se encontrasse privado da esperança de um nome não me parece produzir uma substancial diferença de discurso. Pois ambos pedem uma cidadania que realize o fim, não tanto de uma escravatura já acabada mas do corpo escravo como horizonte fantasmático da relação com um pai que desconheceu os nomes e quis os corpos. Que ambos também, desprovidos e irremediavelmente desconfiados de um novo pai fundador, possam recorrer à nostalgia do pai perdido ou deixado do outro lado do oceano, é natural. [...] Mas o UM nacional dificilmente pode surgir como efeito da problemática suma dos UNS perdidos que a lenda e a memória celebram. Os UNS das origens resgatadas não constituem, a princípio, impedimento nenhum: não é por ter sido e ainda ser alemão, português, italiano, senegalês que não se conseguiria ser brasileiro. E não é a força de uniformização integrativa das diferenças que se constitui qualquer UM nacional. Mas também o resgate das diferenças originárias, se oferece o consolo da nostalgia de uma referência simbólica perdida, não garante suma nenhuma.⁵⁵³

Sintetizzando, vi è un problema di ricerca di un significante nazionale che però viene erroneamente colmato o ricorrendo a feticci di identità originarie che precedono la formazione della nazione oppure elevando a significante la mescolanza delle differenze che dovrebbe, dunque, risultare dalla somma delle singole identità perdute. È inoltre discusso l'uso delle citate identità smarrite in senso folcloristico, non senza l'emersione di un certo esotismo:

Lembro-me do estranhamente experimentado, num carnaval baiano, escutando os blocos àfros cantar um plausível Senegal, um impossível Madagascar e um grotesco Egito dos faraós, presumidos todos “originários”. Lembro-me também de ter comentado com o meu amigo baiano Euvaldo que não havia nisso nada de cômico: o importante não é a origem efetiva. O que conta é o esforço para fundar, mesmo nas mais improvável das lendas, um significante UM.⁵⁵⁴

Evidentemente all'Antropofagia, pensata in stretto rapporto con la cultura nazionale brasiliana, si attribuisce tanto la costruzione di una mitologia della mescolanza quanto l'idealizzazione della figura e del sistema-mondo degli indios “brasiliani”. Calligaris cerca dunque di mostrare che, al contrario di ciò che si crede, l'Antropofagia non è una degna e *alternativa* soluzione al “problema identitario” capace di dare un diverso senso e significato alla percezione e costruzione di sé. È semmai un altro degli errati tentativi di elaborazione di tale significante che essenzialmente testimoniano la persistenza del problema.

Suely Rolnik, psicanalista brasiliana e critica d'arte, non la pensa così e la sua posizione ci è utile per valutare meglio le riflessioni di Calligaris e Lourenço. Rolnik, allieva di Felix Guattari e

⁵⁵³ Contardo Calligaris, *op. cit.*, pp. 31-32.

⁵⁵⁴ Ivi, p. 16.

fondatrice del gruppo di ricerca *Núcleo de estudos da subjectividade*⁵⁵⁵, scrive in questi stessi anni, precisamente nel 1998, *Esquizoanálise e Antropofagia*⁵⁵⁶ e *Subjectividade Antropofágica*⁵⁵⁷, a cui seguiranno molti altri scritti sullo stesso tema. Non proprio occupandosi di psicanalisi storica, ricorre tuttavia all'esperienza storica brasiliana per riflettere sulle potenzialità che apre nella costruzione della soggettività. Il problema non è più quello della formazione di un'identità nazionale; forse è l'importanza stessa delle tradizionali forme di riflessione su questo presupposto, a livello collettivo, a essere messa in discussione.

Rolnik parte dalla constatazione problematica, relativa alla stretta contemporaneità globalizzata, della crisi di soggettività, con l'intento di recuperare positivamente quella che, secondo Calligaris, è l'esperienza brasiliana di non raggiungimento di un significante stabile per indicare in essa una soluzione possibile – e positiva – all'*impasse* attuale. Rolnik descrive in questi termini l'assenza di una salda struttura di identificazione, di una “consistenza soggettiva palpabile”:

O estranhamento toma conta da cena, impossivel domesticá-lo: desestabilizados, desacomodados, desaconchegados, desorientados, perdidos no tempo e no espaço – é como se fôssemos todos *homeless*, “sem casa”. Não sem a casa concreta (grau zero da sobrevivência em que se encontra um contingente cada vez maior de humanos), mas sem o “em casa” de um sentimento de si, ou seja sem uma consistência subjetiva palpável – familiaridade de certas relações com o mundo, certos modos de ser, certos sentidos compartilhados, uma certa crença. Desta casa invisível, mas não menos real, carece toda a humanidade globalizada.⁵⁵⁸

La discussione più generale riguardo la perdita di identità, tanto singole quanto nazionali, a causa dei processi omologanti propri della globalizzazione è ampia e diffusa. Anche messa in discussione nei suoi presupposti, come fa Carla Miguelote in *Devir-Brasil: A desarticulação da identidade nacional e a invenção de um povo por vir*⁵⁵⁹ sostenendo che l'idea del sopravvento di processi di omogeneizzazione culturale a discapito di culture e tradizioni locali trova almeno due forti

⁵⁵⁵ Si veda il sito del gruppo di ricerca: <http://www.pucsp.br/nucleodesubjetividade/>

⁵⁵⁶ Suely Rolnik, *Esquizoanálise e Antropofagia*, in Eric Alliez (a cura di) *Gilles Deleuze. Une vie philosophique*, Les Émpecheurs de penser en rond, 1998, pp. 463-476. Ripubblicato in *Gilles Deleuze. Uma vida filosófica*, São Paulo, Editora 34, 2000, pp. 451-462. Presentato al Convegno *Encontros Internacionais Gilles Deleuze* (Brasile, 10-14 giugno 1996), accessibile in: <http://www.pucsp.br/nucleodesubjetividade/Textos/SUELY/Antropesquizoan.pdf> (ultimo accesso: 11/11/2017).

⁵⁵⁷ Id., *Subjectividade Antropofágica/Anthropophagic Subjectivity*, in Paulo Herkenhoff e Afriano Pedrosa (a cura di), *Arte Contemporânea Brasileira: Um e/entre Outro/s*, XXIV Bienal Internacional de São Paulo, São Paulo, Fundação Bienal de São Paulo, 1998, pp. 128-147 (edizione bilingue portoghese e inglese), accessibile al link: <http://www.pucsp.br/nucleodesubjetividade/Textos/SUELY/Subjantropof.pdf> (ultimo accesso: 11/11/2017).

⁵⁵⁸ Suely Rolnik, *Subjectividade Antropofágica*, p. 1, accessibile al link: <http://www.pucsp.br/nucleodesubjetividade/Textos/SUELY/Subjantropof.pdf> (ultimo accesso: 11/11/2017).

⁵⁵⁹ Carla Miguelote, *Devir-Brasil: A desarticulação da identidade nacional e a invenção de um povo por vir*, «Revista Língua & Literatura», v. 16, n. 26, pp. 10-16.

argomenti che la contestano. Il primo riguarda l'anacronismo dell'idea di tale omologazione: «Se considerarmos a globalização como o desdobramento do processo de expansão europeia iniciado com as colonizações, teremos de admitir que ela apenas intensifica o encontro de diversas culturas iniciado no século XVI»⁵⁶⁰. Il secondo parte invece dalla constatazione che più che un'eliminazione delle differenze si assista a un rimappamento delle stesse: «As bandeiras da diversidade passaram a ser reivindicadas por nichos multiculturalistas transnacionais. Cada vez mais, percebe-se que as minorias (raciais, étnicas e de gênero), organizadas em torno de nichos não-normativos transnacionais, são funcionais para o comércio e o ativismo globais, como observa Yúdice (2006). Portanto, mais do que incompatibilidade, parece haver, entre a globalização e as políticas culturais da diferença, uma conveniência»⁵⁶¹. E l'autrice discorda dalla posizione di Calligaris e Lourenço rispetto all'uso dell'africanismo o al processo di rafforzamento di identità perdute:

Uma potente geração de escritores da periferia vem produzindo obras que, afirmando uma cultura local, ganham cada vez mais visibilidade. Nesse contexto, o que se tenta reacender não é a memória das tradições e práticas de um passado mítico dos antecedentes negros (idealizadamente livres e donos de si antes do sequestro escravagista). Antes, trata-se de reacender a memória das violências sofridas pelo processo colonizador.⁵⁶²

In verità dubitiamo del fatto che Calligaris e Lourenço non riconoscano la legittimità di tale ricerca di memoria e identità, pensiamo piuttosto che ne mettano in risalto le ambivalenze e conseguenze discutibili. Rolnik, infatti, oppone a questo movimento di recupero delle origini identitarie un altro che in Brasile è guidato dalle élite fondatrici, le quali hanno i loro interessi nel perpetuare e mantenere un legame-filiazione con l'Europa. Rolnik tra queste tendenze opposte ne individua una terza:

Uma terceira tradição, no entanto, insinua-se entre estes dois campos, na qual borra-se a fronteira discriminatória que os separa, promovendo uma contaminação geral não só entre erudito e popular, nacional e internacional, mas também entre arcaico e moderno, rural e urbano, artesanal e tecnológico. Toma corpo um “em casa” que encarna toda a heterogeneidade dinâmica da consistência sensível de que é feita a subjetividade de qualquer brasileiro, a qual se cria e recria como efeito de uma mestiçagem infinita – nada a ver com uma identidade.⁵⁶³

Rolnik intende, infatti, riflettere sulla “soggettività antropofagica” come possibile soluzione alla ricerca di un “em casa” necessario: «Se viver sem uma casa concreta é difícil, não há vida humana

⁵⁶⁰ Ivi, p. 10.

⁵⁶¹ Ivi, p. 11.

⁵⁶² Ivi, p. 12.

⁵⁶³ Suely Rolnik, *op. cit.*, p. 4.

possível sem um modo de ser no qual se possa sentir-se “em casa” »⁵⁶⁴. L’autrice parla di una “voce del Brasile” nei contemporanei dibattiti sulla crisi di identità:

Como se os brasileiros fossem desde sempre este “povo de sangue misto e bastardo que está se constituindo agora por toda Terra”, e por isso trouxessem para esta conversa globalizada um *know how* para navegar por este oceano infinito, agitado por ondas turbilhonares de uma profusão variável de fluxos de que é feito o mundo hoje. Basicamente o que a voz antropofágica traz de singular para este impasse é que ela aponta não só teoricamente, mas sobretudo, pragmaticamente, que a questão que se coloca não é a reconstituição de uma identidade, horizonte alucinado que divide os homens em esperançosos e desesperançados. A questão é descolar a sensação de consistência subjetiva do modelo da identidade; deslocar-se do princípio identitário-figurativo na construção de um “em casa”.⁵⁶⁵

Quella che era considerata altrove una problematica mancanza di significanti diviene qui un potenziale esempio di superamento di una limitata concezione di identità. Certamente a essere invocata è l’origine etnica ibrida derivante dal processo di *mestiçagem* brasiliano. La cultura brasiliana, nata sotto il segno di una “multiplicidade variável de referências” avrebbe permesso lo sviluppo di molte “strategie del desiderio”, dinanzi a tale mescolanza, e gradi distinti di esposizione all’alterità che questa situazione intensifica. Alla difesa – e invocazione – dell’identità nazionale, che implica la cancellazione di differenze culturali interne, viene opposta una modalità di differenziazione del desiderio, dello scambio e della mescolanza con l’alterità. In questo senso Oswald de Andrade è usato come riferimento ispiratore. In *Esquizoanalisi e Antropofagia* Rolnik presenta inoltre l’ipotesi secondo cui la concezione di soggettività di Deleuze e Guattari faccia eco al principio antropofagico di costituzione della soggettività in Brasile, reinterpretando sul piano della soggettività ciò che il movimento antropofagico fece su quello estetico e culturale. Scrive che Guattari vedeva nel “modo di soggettivazione” brasiliano una via di fuga interessante dalle problematiche sopracitate; per questo fu attratto dal Paese e vi soggiornò più di sette volte. Rolnik riporta le sue parole: «Parece-me que estão reunidas aqui as condições para que se desenvolva uma espécie de máquina imensa, uma espécie de imenso ciclotron de produção de subjetividades mutantes»⁵⁶⁶. E ancora: «Em matéria de índios, metropolitanos ou tupiniquins, os países europeus são muito subdesenvolvidos. É claro que sempre dá para se reassegurar, dizendo que a História não

⁵⁶⁴ Ivi, p. 12.

⁵⁶⁵ *Ibidem*

⁵⁶⁶ Suely Rolnik, *Esquizoanalisi e Antropofagia*, in Eric Alliez (a cura di) *Gilles Deleuze. Une vie philosophique*, Les Empêcheurs de penser en rond, 1998, pp. 463-476. Ripubblicato in *Gilles Deleuze. Uma vida filosófica*, São Paulo, Editora 34, 2000, pp. 451-462. Presentato al Convegno *Encontros Internacionais Gilles Deleuze* (Brasile, 10-14 giugno 1996), accessibile in: <http://www.pucsp.br/nucleodesubjetividade/Textos/SUELY/Antropesquizoan.pdf>;

é linear e que se pode esperar rupturas brutais. Estou convencido disso. Sobretudo se vocês continuarem nesse ritmo em que estão engajados nesta espécie de transformação do Brasil, talvez vocês acabem nos enviando o elevador das revoluções moleculares»⁵⁶⁷. Aggiunge Rolnik: «Quanto a Deleuze, não terá sido algo assim o que ele quis dizer com a intrigante frase de seu livro Nietzsche e a filosofia: “Os lugares do pensamento são as zonas tropicais, freqüentadas pelo homem tropical”?»⁵⁶⁸. La soggettività antropofaga è così presentata come un vero e proprio antidoto al modo egemonico di soggettivazione del neoliberismo mondiale che induce e necessita della ricomposizione/produzione di identità secondo *figuras-padrão* seguendo dettami ed esigenze del mercato: «As subjetividades são levadas a se reconfigurar em torno de tais figuras delineadas a priori, independentemente de contexto – geográfico, nacional, cultural, etc. –, submetendo-se a um movimento de homogeneização generalizada. Identidades locais fixas desaparecem para dar lugar a identidades globalizadas flexíveis»⁵⁶⁹. In questo senso la differenza tra “alta” antropofagia (da promuovere) e “bassa” antropofagia (da combattere) permette a Rolnik di non disconoscere le contraddizioni insite in quel *know how* brasiliano prodotto dalla plasticità incorporativa sviluppata:

No entanto, se a alta antropofagia fornece um *know how* de resistência subjetiva a tudo aquilo que tem efeito nefasto para a vida individual e coletiva no contemporâneo, a baixa antropofagia, ao contrário, fornece um *know how* que coloca os brasileiros entre os melhores atletas da flexibilidade do mundo. É que quando não está em funcionamento uma avaliação do que é bom para o corpo e, portanto, para a vida, a facilidade que tem o brasileiro para desaderir de modelos vigentes de comportamento e deixar-se contaminar por tudo aquilo que se apresenta, o torna mais vulnerável para engolir qualquer coisa, sem medo de desterritorializar, e portanto sem conflito. É certamente isto o que deixa o brasileiro tão à vontade na cena neoliberal contemporânea, mais do que ocorre em outros países com um nível semelhante de desenvolvimento econômico. É talvez isto igualmente o que faz com que as telenovelas da Globo, este laboratório *high tech* de identidades *prêt-à-porter*, sejam exportadas para mais de cem países e alcancem um sucesso internacional tão significativo.⁵⁷⁰

Rolnik sembra isolare queste tendenze e afferma che «Combater a baixa antropofagia e afirmar o modo antropofágico de subjetivação em seu vetor ético é uma responsabilidade que temos não só em escala nacional, mas também e sobretudo em escala global, pois livrar-se do princípio identitário-figurativo é uma urgência que se faz sentir por todo o planeta»⁵⁷¹. Sul piano teorico ci sembra che la sua posizione sia chiara e non disconosca le problematiche che il “modello

⁵⁶⁷ *Ibidem*

⁵⁶⁸ *Ibidem*

⁵⁶⁹ *Ibidem*

⁵⁷⁰ *Ibidem*

⁵⁷¹ *Ibidem*

brasiliano” porta con sé; tuttavia ci sembra anche che, provando a pensare, attraverso l’Antropofagia, forme alternative di risposta ai dilemmi della globalizzazione, forse superi, senza scioglierli né considerarli, i problemi che invece sono relativi alla cultura e società brasiliane plasmate su questo modello. In questo senso le sue analisi e quelle di Calligaris e Lourenço hanno direzioni diverse. Il “modo antropofagico” è descritto come potenzialmente positivo – purché indirizzato in modo *etico* – ma sembra non vi sia una precedente considerazione delle contraddizioni insite nella maniera stessa in cui tale “esposizione all’alterità” si sia formata e diffusa. In altre parole, la diagnosi della patologia che porterebbe con sé tale “predisposizione alla mescolanza” in Brasile non è presente nelle analisi di Rolnik. I presupposti che guidano la sua analisi sono certamente diversi da quelli che invece segnano quella di Calligaris e nessuna attenzione è attribuita a come e in che misura la “soggettività antropofagica” possa essere il risultato problematico dell’eredità coloniale e dunque segnata dalla volontà di armonizzare acconfittualmente le differenze (aspetto che avrà determinato lo sviluppo di un particolare modo di relazione – quasi a-storica? – con l’alterità). Inoltre, appare spesso complesso comprendere e discernere quali sarebbero, oltre il piano teorico, le strategie che permetterebbero di fuggire una “bassa antropofagia” senza finirne ingoiati, seppur involontariamente o inconsapevolmente. Può essere considerato come modello un modo di formazione di soggettività proprio di un paese colonizzato non considerando debitamente i presupposti storici che lo hanno prodotto? L’analisi della soggettività non viene forse fatta a partire da un’esperienza comune ai “brasiliani”, dunque connessa all’eredità storica che l’ha determinata? Può essere evitata un’analisi post-coloniale di questa soggettività? Per fuggire possibili forme di lusotropicalismo o nuove forme discorsive che possano legittimare un uso strumentale del “modello antropofagico” non occorrerebbe, forse, pensare *fuori* dal caso storico brasiliano? Queste domande sono certamente provocatorie ma forse riassumono le ambivalenze dell’uso e della proliferazione del ricorso al modello antropofagico. Inoltre, sembra persino che Rolnik assimili molto l’esperienza storica brasiliana della *mestiçagem* con il modello invece culturale/teorico dell’Antropofagia.

Oltre Rolink, più di un autore propone analisi contemporanee in cui viene positivamente usato e proposto come soluzione/alternativa a dilemmi contemporanei il “modello brasiliano antropofagico”, legandolo alla sua particolare esperienza storica. In qualche caso le analisi sembrano persino creare strane forme di lettura dei processi mondiali a partire da una discutibile prospettiva brasiliana.

3.3 Divenire-Brasile (antropofago) del mondo?

*Comer sua carne
Antropofagia
É receber
Força e poder
Tara bizarra
Loucura divina
Droga nova
Velho prazer*

*Mundo canibal
Mundo canibal
Neocanibalismo*
(Ratos de Polão, Neocanibalismo)

I nomi che sono spesso associati al lavoro di Suely Rolnik, nella direzione che abbiamo appena menzionato, sono quelli di Eduardo Viveiros de Castro e Giuseppe Cocco che, seppur da punti di vista molto diversi tra loro, «buscam no ideário antropofágico instrumentos para pensar, a partir do Brasil, formas alternativas de responder aos dilemas contemporâneos da globalização»⁵⁷², come sintetizza Carla Miguelote in *Devir-Brasil: A desarticulação da identidade nacional e a invenção de um povo por vir*⁵⁷³. Questi autori – che citeremo, senza spingerci ad approfondire la loro ricerca, solo con l’obiettivo di comprendere e valutare la torsione insita nelle loro contemporanee appropriazioni – si servono dell’Antropofagia, sostenuti dalle stesse affermazioni di Oswald de Andrade che sembravano incoraggiare il futuro uso delle sue idee in altri campi disciplinari, cominciando da quello filosofico e sociologico:

Hoje a Antropofagia só pode se enriquecer com a orientação que tomaram os estudos sociológicos contemporâneos.⁵⁷⁴

Faço pois um apelo a todos os estudiosos deste grande assunto para que tomem em consideração a grandeza do primitivo, o seu solido conceito da vida como devoração e levem avante toda uma filosofia que esta para ser feita.⁵⁷⁵

Giuseppe Cocco in *Antropofagia, Racismo e Ações afirmativas*⁵⁷⁶ afferma, infatti, che «Pode-se dizer que os maiores brasilianistas são, eles mesmos, produtos desta troca de pontos-de-vista que

⁵⁷² Carla Miguelote, *Devir-Brasil: A desarticulação da identidade nacional e a invenção de um povo por vir*, «Revista Língua & Literatura», v. 16, n. 26, p. 17.

⁵⁷³ Carla Miguelote, *Devir-Brasil: A desarticulação da identidade nacional e a invenção de um povo por vir*, «Revista Língua & Literatura», v. 16, n. 26, pp. 10-16.

⁵⁷⁴ Oswald de Andrade, *O sentido do Interior*, in Id., *Estética e Política*, São Paulo, Globo, 1991, p. 199.

⁵⁷⁵ Id., *A reabilitação do primitivo*, in Id., *Estética e Política*, op. cit., p. 232.

⁵⁷⁶ Giuseppe Cocco, *Antropofagias, racismo e ações afirmativas*, «Revista Eletrônica de Ciências Sociais», v. 4, 2008, pp. 265-289.

teve, por precursor, o canibalismo *Tupinambá*»⁵⁷⁷, sottintendendo in tal modo che per chi scrive *di e sul* Brasile l'Antropofagia non può in alcun modo essere un "aspetto-dinamica" superfluo. La variazione delle forme d'uso più recenti che la riguardano è, nonostante ciò, sorprendente. L'argentino Gonzalo Aguilar commenta in tal modo i cambiamenti di focus e prospettiva che hanno interessato le appropriazioni dell'Antropofagia negli ultimi anni:

Si en los años sesenta la reivindicación de la figura de Oswald se hizo en términos culturales y cosmopolitas, y como respuesta al *impasse* del nacionalismo y a su falta de respuestas a la nueva situación internacional, a nosotros nos importa sobre todo recolocar a la antropofagia en el ámbito del derecho, la antropología y la narración histórica.⁵⁷⁸

Diritto, antropologia e narrazione storica: ancora altri ambiti disciplinari oltre quello letterario e sociologico che hanno riflettuto sulle *impasse* caratterizzanti la costruzione di identità nazionale e i limiti del nazionalismo. Certamente il tentativo è quello di restare legati all'origine storico-letteraria dell'Antropofagia, senza tradirne le radici ma scoprendo nuovi significati e potenzialità, applicabili ai nuovi dilemmi contemporanei. Hermes de Fonseca in *Antropofagia devoradora*⁵⁷⁹, affronta proprio il tema del rapporto tra uso contemporaneo dell'Antropofagia, cultura brasiliana e interpretazioni del Paese:

[...] a antropofagia, tal qual a estamos delineando, tem raízes fundas na cultura brasileira e latino-americana e esse aspecto é decisivo para a sua configuração conceitual. Aliás, não custa repetir o truísmo de que qualquer conceito – os de antropofagia incluídos – é também uma construção histórica (humana) e, como tal, não suscetível de ser sintetizado em uma definição única e inequívoca. Essas considerações nos indicam que compreender o percurso da idéia de antropofagia no Brasil (em suas várias acepções) é tarefa que não pode ser satisfatoriamente realizada sem uma atenção especial às interpretações do país, sem que se dedique a compreender a constituição histórica brasileira.⁵⁸⁰

Ci sembra tuttavia che, proprio per non tradire quest'appartenenza dell'Antropofagia al contesto brasiliano, sul modello dell'operazione di inversione di valori di Oswald de Andrade si sia sviluppata quella che João Camillo Penna in *Formações do sujeito colonial: suplemento, dependência, cosmopolitismo*⁵⁸¹ chiama "strategia intelectual cosmopolita brasileira", ricorrendo a

⁵⁷⁷ Ivi, p. 276.

⁵⁷⁸ Gonzalo Aguilar, *Por una ciencia del vestigio errático*, Buenos Aires, Editorial Grumo, 2010.

⁵⁷⁹ Hermes da Fonseca, *Antropofagia devoradora*, texto apresentado no IV ENECULT- Encontro de Estudos Multidisciplinares em Cultura (28-30 maio 2008) Faculdade de Comunicação/UFBA, Salvador-Bahia-Brasil, accessibile al link: <http://www.cult.ufba.br/enecult2008/14656-04.pdf> (ultimo accesso: 20/10/2017).

⁵⁸⁰ *Ibidem*

⁵⁸¹ João Camillo Penna, *Formações do sujeito colonial: suplemento, dependência, cosmopolitismo*, «ALEA», v. 14/2, Rio de Janeiro, 2012, pp. 295-306.

un aneddoto che riguarda proprio Eduardo Viveiros de Castro e descrive così:

Eduardo Viveiros de Castro, em artigo em que revê os aportes teóricos da “etnografia brasileira”, conta uma cena que nos servirá de entrada ao nosso tema de hoje. Encontrava-se o antropólogo brasileiro em um simpósio de história da cultura em Manchester, Reino Unido, apresentando uma comunicação sobre o perspectivismo ameríndio quando, durante o debate, é interpelado por um dos participantes com a seguinte provocação: “Seu trabalho é muito interessante; mas seus índios parecem ter estudado em Paris”. A resposta de Eduardo Viveiros de Castro, que poderia ter saído do *Manifesto antropófago* de Oswald de Andrade, e, *pour cause*, a mais de um título, dá o tom de uma certa estratégia intelectual cosmopolita brasileira. Escreve ele:

Respondi que, na realidade, havia ocorrido exatamente o contrário: que alguns parisienses haviam estudado na Amazônia. Argumentei que minha análise devia tanto ao estruturalismo francês quanto este antes à etnologia brasileira e, dessa forma, aos “meus” índios: não fora o Pará que estivera em Paris, mas sim Paris no Pará.

[...] Viveiros de Castro descarta o perfilamento à condição de produto dependente da reflexão científica metropolitana, afirmando, em reversão ou transvalorização nietzschiana, que são, de fato, os metropolitanos que dependem de nós, ou pelo menos que teriam muito a aprender com os índios brasileiros. A reversão remete a um re-equilíbrio da *dívida* (“...minha análise devia...”), e embaralha o esquema constitutivo, temporal, colonial: Não somos nós – subentendido, nós, brasileiros, etnólogos – que somos constituídos por eles – subentendido, a etnologia francesa; mas eles que são “antes” – notem a preposição determinante aqui – constituídos pela “etnologia brasileira”, ressaltando-se o ligeiro, mas significativo, deslizamento entre indígenas e a etnologia, eles e nós, que infiltra sub-repticiamente o possessivo de “nossos” índios, a quem nos identificamos.⁵⁸²

João Camillo Penna procede nell’analisi che lo condurrà altrove, ma a noi interessa soffermarci su questo passaggio in cui è evidente il discorso – “a strategia intellettuale cosmopolita brasileira” – con cui, in ambiti di riflessione intellettuale, si produce questa “reversão ou transvalorização”, questa *inversione di lettura/interpretazione* tramite cui generare una ri-valorizzazione dell’eredità e della cultura “brasileira” (intendendo chiaramente il portato culturale del mondo indigeno del Brasile, in questo caso). Questo tipo di rilettura permette da un lato di decostruire le antiche immagini di dipendenza, dall’altro di individuare *nel e dal* Brasile un esempio e alternativa rispetto ai modelli – culturali, intellettuali, economici ecc. – occidentali dominanti. Bruna della Torre de Carvalho Lima si mostra però piuttosto critica rispetto all’estensione di questa “strategia intellettuale”. Ricorda come anche Caetano Veloso vedesse nell’Antropofagia un superamento delle antiche dinamiche opprimenti centro/periferia – «É a força da visão sincrônica. E da superação da oposição

⁵⁸² Ivi, p. 296.

centro/periferia»⁵⁸³ – e nel carattere pop di Oswald de Andrade la possibilità per i tropicalisti di tentare l'«afirmação da nação no mundo»⁵⁸⁴ e di realizzare la «vontade de exportar»⁵⁸⁵. Ben oltre il Brasile esotico, la volontà era proprio quella di esportare «uma alternativa para o mundo»⁵⁸⁶. Scrive, dunque, legando questo procedimento al controverso tema della brasilianizzazione:

Em decorrência disso, as distinções entre centro e periferia, desenvolvimento e subdesenvolvimento, direita e esquerda, entre outros supostos arcaísmos, vem tornando-se *démodé*. Como consequência, alguns intérpretes, intelectuais, políticos e também artistas permitiram-se ficar mais otimistas, pois é a “periferia” que parece vir mostrando novas saídas, na medida em que os demais países centrais têm observado com mais cuidado os modelos locais. De “país do futuro”, nos tornamos o presente do mundo. Resta saber a que custo, nosso e do resto do mundo. Porém a questão que busco levantar aqui, no final das contas, nessa associação perigosa entre literatura e vida social, antropofagia e lógica cultural neoliberal, só pode ser feita em linhas gerais e como uma espécie de sondagem inicial do problema, sob a pena de pular as mediações necessárias para relacionar essas duas formas. Isto é, mais do que submeter a obra de Oswald de Andrade a seu momento histórico ou às leituras que sofreu nos anos subsequentes, gostaria de sugerir que a noção de antropofagia, por condensar certos temas, torna inteligível certa dinâmica do capitalismo contemporâneo, que não recebeu à toa a alcunha de “brasilianizado”.⁵⁸⁷

Bruna della Torre de Carvalho Lima considera le letture di Caetano Veloso, José Celso Martinez Correa, Eduardo Viveiros de Castro, come anche quella precedentemente citata di João Cezar de Castro Rocha, accomunate dalla stessa interpretazione dell'affermazione oswaldiana «nós, brasileiros, oferecemos a chave que o mundo cegamente procura: a Antropofagia»⁵⁸⁸. Scrive: «Mais uma vez, minha intenção é realçar o quanto essa leitura vem ganhando força».⁵⁸⁹ L'Antropofagia viene così configurandosi come un differente modo di relazione con l'alterità nel mondo globalizzato. E in questo senso sono costruite le argomentazioni di Giuseppe Cocco nel suo libro *MundoBraz. O devenir-mundo do Brasil e o devenir-Brasil do mundo*⁵⁹⁰ in cui l'autore articola la riflessione sulla globalizzazione a partire dal Brasile e sul Brasile a partire dalla globalizzazione. E l'Antropofagia è usata come filtro interpretativo decisivo (Cocco dedica un'ampia parte del testo alla sua analisi e riporta integralmente il *Manifesto Antropófago* a fine del suo libro):

⁵⁸³ Caetano Veloso, *Verdade Tropical*, São Paulo, Companhia das Letras, 2008, p. 235.

⁵⁸⁴ Ivi, p. 253.

⁵⁸⁵ *Ibidem*

⁵⁸⁶ Bruna della Torre de Carvalho Lima, *op.cit.*, p. 175.

⁵⁸⁷ Ivi, p. 188.

⁵⁸⁸ Oswald de Andrade, *Os Dentes do dragão: entrevistas*, São Paulo, Globo, 1990, p. 50 (Entrevista a Diretrizes. Suplemento literário, 1939).

⁵⁸⁹ Bruna della Torre de Carvalho Lima, *op.cit.*, p. 187.

⁵⁹⁰ Qui citeremo la versione spagnola del testo: Giuseppe Cocco, *Mundo Braz. El devenir-mundo de Brasil y el devenir-Brasil del mundo*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2012.

Podrá el *Manifiesto Antropófago* ayudarnos a reflexionar sobre cómo aprehender de otro modo las mismas cuestiones, en las metrópolis post-coloniales de un país continental? Puede el retorno al *Manifiesto Antropófago* ofrecer una aproximación innovadora al debate actual en torno a la lucha (y a las políticas) contra el racismo? Al mismo tiempo, puede ayudar el debate actual sobre el racismo y el mestizaje en Brasil a comprender la potencia del movimiento antropófago en el devenir-Brasil del mundo (por ejemplo en las *banlieues* parisinas)? Podrá el *Manifiesto Antropófago* ayudarnos a reflexionar sobre cómo aprehender de otro modo las mismas cuestiones, en las metrópolis post-coloniales de un país continental?⁵⁹¹

L'autore, attraverso l'Antropofagia, affronta dunque il tema della cosiddetta brasilianizzazione. Presentando prima di ogni cosa le origini e il significato del concetto⁵⁹² – che possiamo riassumere tramite le parole di Vladimir Safatle: «a noção de brasilianização aponta para a consolidação de estruturas sociais duais que indicam a coexistência e determinação recíproca do Centro e da Periferia no mesmo espaço social; algo que qualquer habitante de uma metrópole brasileira conhece muito bem»⁵⁹³ –, ne spiega le trasformazioni avvenute nel tempo: dalla fine degli anni '80 la metafora passò ad essere usata dagli economisti francesi per descrivere la frammentazione sociale, la perdita di diritti del lavoro e la conseguente precarizzazione, l'innalzamento del livello di violenza, la disuguaglianza sociale ed economica che cominciavano a crescere esponenzialmente nel “primo mondo”. La metafora si espanse sempre di più, trasformandosi, come scrive Cocco, in una specie di *paradigma*, qualcosa di molto vicino a una categoria sociologica per descrivere il buco nero della globalizzazione. Il mondo stava “diventando Brasile”, con le sue eccezionalità di ornitorinco, il suo dualismo costitutivo e strutturale consolidato persino in termini mitologici, la sua peculiarissima storia coloniale⁵⁹⁴ e di formazione – «El híbrido que queremos problematizar, Brasil, constituye un enigma para los estudios *mainstream*, pero también para los estudios postcoloniales y los de la «colonialidad» del poder. Y ello porque Brasil es, desde luego, postcolonial, metrópolis en la colonia. Un poder terrible que desde el inicio de la colonización se articuló en los flujos de la

⁵⁹¹ Ivi, pp. 305-306.

⁵⁹² Il concetto di brasilianizzazione fu coniato nel 1995 dal nordamericano Michael Lind sostenendo che il pericolo principale per gli Stati Uniti nel XXI secolo fosse ciò che può essere chiamato “brasilianizzazione”.

⁵⁹³ Vladimir Safatle, *O Momento Brasileiro da Dialética. Novo livro de Paulo Arantes reconcilia reflexão filosófica e “teoria crítica” brasileira*, 4 settembre 2004, accessibile al link: <http://www.oocities.org/vladimirsafatle/vladi074.htm> (ultimo accesso: 20/11/2017).

⁵⁹⁴ Il concetto di brasilianizzazione era infatti fortemente legato alla questione razziale. Nella definizione di Lind del 1995 appare chiaro: «[...] el peligro principal al que ha de enfrentarse Estados Unidos en el siglo XXI no es la balcanización, sino lo que se podría denominar la brasilización [...] Por brasilización no entiendo [...] la separación de las culturas por la etnicidad, sino la separación de la etnicidad por las clases» (Giuseppe Cocco, *op.cit.*, p. 24) e scrive Cocco: «Es precisamente la trampa del multiculturalismo lo que Lind denomina *brazilianization*: “Una anarquía feudal de alta tecnología, articulada en un archipiélago de blancos privilegiados sobre un océano de pobreza blanca, negra y mulata”. Tenemos aquí la paradoja de una crítica estadounidense a la acción afirmativa; el caso de Brasil se presenta como amenaza. Y ello a pesar de que en Brasil la acción afirmativa no existía en la década de 1990, y de que sus opositores consideraron que la especificidad brasileña de un mestizaje real correría serios riesgos si aquí se adoptasen políticas inspiradas en el multiculturalismo norteamericano» (Giuseppe Cocco, *op. cit.*, p. 40).

hibridación, mientras que a la vez la propia hibridación se constituía en Brasil como el terreno privilegiado del conflicto»⁵⁹⁵ –. Tuttavia, come scrive sull’analisi di Cocco Luciano Barbosa Justino in *Devir-brasil: oralização da literatura*⁵⁹⁶, «[...] por isso mesmo, o Brasil encarna sua contraparte e engendra o contra-discurso exemplar pós-capitalista na medida em que hibridiza as “mil folhas que constituem os múltiplos planos da globalização”. Ruptura com a tradição colonial e pós-colonial e recusa à imagem linear de futuro das sociedades ocidentais, presumida pelo capital e pelo progresso»⁵⁹⁷. Tramite tali constatazioni Cocco ripete, infatti, l’ormai nota operazione d’inversione di interpretazione/lettura del fenomeno – la strategia intellettuale cosmopolita brasiliana – leggendo le potenzialità del fenomeno e facendone un modello alternativo: dal divenire-Brasile del mondo al divenire-mondo del Brasile.

Nell’esaminare il dibattito intorno alla brasilianizzazione Cocco cita l’importante articolo di Paulo Arantes, *A fratura brasileira do mundo*⁵⁹⁸, in cui Roberto DaMatta viene citato come unica voce di critica delle tesi pessimiste circa la brasilianizzazione:

La única voz que el filósofo paulista cita como crítica de la tesis de la «brasilización» es la del antropólogo Roberto DaMatta enfatiza que «la jerarquía y la categorización de la estructura social de Brasil muestran un modo de integración social que tiene sus puntos positivos. En esos sistemas, conjugamos los opuestos y aceptamos las paradojas de la vida con más tranquilidad». El antropólogo se pregunta a continuación: «Es ese modo de relación incompatible con una sociedad viable en términos de justicia social?», para responder: «Creo que no. Por el contrario, es posible que estos sistemas híbridos y “brasilizados” lleguen a ser más democráticos, de forma auténtica, que otras estructuras rígidamente definidas, en las cuales todo se hace con base en el “sí o no”»⁵⁹⁹.

Arantes, scrive Cocco, vede in tale replica alle tesi della brasilianizzazione un «contrapunto nostalgico de Gilberto Freyre»⁶⁰⁰, ma nello stesso tempo «tiene como referencia las visiones dialécticas de los dilemas de Brasil. Se refiere irónicamente a Oswald y piensa en el “balanceo caprichoso entre orden y desorden” del cual hablaba Antonio Cândido para definir “la dialéctica del malandraxe”»⁶⁰¹. La posizione di Cocco nel presentare questi punti di vista è piuttosto chiara. E Oswald per lui è riferimento imprescindibile, in un rinnovato lessico geopolitico:

⁵⁹⁵ Giuseppe Cocco, *op. cit.*, p. 16.

⁵⁹⁶ Luciano Barbosa Justino, *Devir-brasil: oralização da literatura*, «Pontos de interrogação. Revista de crítica cultural», v. 3, n. 1, 2013, pp. 11-21, accessibile al link: <https://revistas.uneb.br/index.php/pontosdeint/article/view/1564> (ultimo accesso: 20/11/2017).

⁵⁹⁷ Ivi, p. 14.

⁵⁹⁸ Paulo Arantes, *A fratura brasileira do mundo*, in Id., *Zero à Esquerda*, São Paulo, Conrad Editora do Brasil, 2004, pp. 25-77.

⁵⁹⁹ Giuseppe Cocco, *op. cit.*, pp. 313-314.

⁶⁰⁰ Ivi, p. 313

⁶⁰¹ Ivi, pp. 313-314.

En el devenir-Brasil del mundo, o sea, en el devenir-Sur del mundo, la política pasa por un devenir-antropófago que tiene en los flujos de inmigración (ahora amplificados por las «revoluciones» mediterráneas: de Túnez y El Cairo, pero también de Madrid y Barcelona) sus «plazas» constituyentes.⁶⁰²

La dinámica del mestizaje es constituyente, biopolítica y, por lo tanto, exactamente lo opuesto a cierta fijación en cualquier nuevo conjunto homogéneo, biopoder. [...] El arco iris de colores de Brasil encuentra un nuevo horizonte constituyente en la actualidad de la lucha antropófaga.⁶⁰³

Mostrando evidenti affinità anche con le analisi di Suely Rolnik – nella sua ricerca di un “em casa” ibrido e non identitario – Cocco stabilisce un’interlocuzione privilegiata con Viveiros de Castro⁶⁰⁴: «El propio Viveiros de Castro aporta otra sugerente imagen del doble movimiento de devenir-mundo de Brasil como un intenso proceso de hibridación de los múltiples planos de la globalización»⁶⁰⁵. E anche quest’ultimo afferma, testimoniando il cambiamento radicale che ha riguardato il mito del “futuro” brasiliano in diretta relazione con le suddette tesi della brasilianizzazione:

[...] sempre disseram que o Brasil era o país do futuro, iria ser o grande país do futuro. Coisa nenhuma, o futuro é que virou Brasil. O Brasil não chegou ao futuro, foi o contrário. Para o bem ou para o mal, agora tudo é Brasil.⁶⁰⁶

Cocco fa perfettamente eco sostenendo che «podríamos decir que el descubrimiento de que Brasil es el futuro del mundo implica al mismo tiempo reconocer que Brasil contiene su propio horizonte y, en esa medida, que el “futuro” ya no constituye una opción para trascender los enigmas del presente». ⁶⁰⁷ Inoltre, entrambi legano il modo di intendere i processi riguardanti la brasilianizzazione a una certa maniera di ribadire il limite e l’esaurimento della ricerca identitaria della “brasilianità” (aspetto che Cocco non cessa di ripetere nelle pagine del suo testo, fuggendo le letture nazionaliste dell’Antropofagia):

O governo atual, por exemplo, está dividido ao meio, porque há dois projetos chamados de “nacionais”. Um é o projeto nacional clássico, no mau sentido da palavra, que é o de inventar (ou

⁶⁰² Ivi, p. 17.

⁶⁰³ Ivi, pp. 312-313.

⁶⁰⁴ Dialogo che sarà interrotto negli anni successivi (basti ricordare la polemica, citata all’inizio del nostro lavoro, che ha coinvolto i due autori e che li ha visti schierati in opposte posizioni in merito alla partecipazione al seminario *Vomito e Não. Práticas antropológicas na arte e na cultura* indetto dall’università UERJ di Rio de Janeiro).

⁶⁰⁵ Ivi, p. 57.

⁶⁰⁶ Eduardo Viveiro de Castro, *Encontros*, Rio de Janeiro, Azougue Editorial, 2008, p. 169, accessibile al link: <http://root.ps/download/estrategiasconjuntas/VIVEIROS-DE-CASTRO-Eduardo-Encontros-1.pdf> (ultimo accesso: 10/10/2017).

⁶⁰⁷ Giuseppe Cocco, *op. cit.*, p. 34.

descobrir) essa coisa chamada de “identidade nacional”. O outro projeto é o que eu chamaria de “nós temos que desinventar o Brasil”. É um projeto mais internacional, que troca o “só nós, viva o Brasil”, pelo “tudo é Brasil” de que eu estava falando. Porque o mundo já é o Brasil, e esta questão já acabou, digamos assim... Uma frase que vivo repetindo é que o Brasil é grande, mas o mundo é pequeno; então não adianta ficar pensando só no Brasil.⁶⁰⁸

La sintonia si conferma anche attraverso la rilettura che Viveiros de Castro fa di Oswald de Andrade:

Uno de los ejemplos más destacados de la potencia teórica y política de Oswald de Andrade puede encontrarse en los trabajos de Eduardo Viveiros de Castro. La innovación revolucionaria de los modernistas antropófagos constituye una referencia explícita. Mejor dicho, es una referencia que permite a Viveiros explicar las implicaciones políticas globales y actuales de sus investigaciones sobre el canibalismo tupi desde la perspectiva del relacionismo amerindio. «La clave de la antropología tupiguaraní», escribe, «se encuentra en la capacidad [que los indios tienen] de verse como Otro—punto de vista que es, talvez, el ángulo de visión ideal para verse a uno mismo». En la antropofagia tupinambá, Viveiros encuentra aquella alteridad radical que permite dislocar las ilusiones culturales.⁶⁰⁹

Viveiros de Castro afferma, infatti, senza esitazione che «O perspectivismo⁶¹⁰ é a retomada da Antropofagia oswaldiana em outros termos»⁶¹¹ e si propone di trasporre le intuizioni letterarie e poetiche di Oswald de Andrade su un piano filosofico e antropologico, usandole per la costruzione

⁶⁰⁸ Ivi, pp. 171-172.

⁶⁰⁹ Ivi, p. 275.

⁶¹⁰ Viveiros de Castro definisce in tal modo il Perspectivismo Ameríndio: «“Perspectivismo” foi um rótulo que tomei emprestado ao vocabulário filosófico moderno para qualificar um aspecto muito característico de várias, senão todas, as cosmologias ameríndias. Trata-se da noção de que, em primeiro lugar, o mundo é povoado de muitas espécies de seres (além dos humanos propriamente ditos) dotados de consciência e de cultura e, em segundo lugar, de que cada uma dessas espécies vê a si mesma e às demais espécies de modo bastante singular: cada uma se vê a si mesma como humana, vendo todas as demais como não-humanas, isto é, como espécies de animais ou de espíritos» (Eduardo Viveiros de Castro, *op. cit.*, p. 76). Tra i principal testi dell'autore: *A inconstância da alma selvagem e Outros Ensaios de Antropologia*, São Paulo, CosacNaify, 2000; *Metafísicas Canibais. Elementos para uma antropologia pós-estrutural*, São Paulo, CosacNaify, 2015.

⁶¹¹ Eduardo Viveiros de Castro, *op. cit.*, p. 129. Nella prefazione al testo, Renato Sztutman scrive, precisando il rapporto tra Oswald de Andrade e Eduardo Viveiros de Castro: «Não se trata aqui de insistir em uma filiação entre Viveiros de Castro e Oswald de Andrade. O primeiro não escreveu Araweté, os deuses canibais, nos anos 1980, para continuar o Manifesto; tampouco elaborou suas reflexões sobre o perspectivismo para corrigir os equívocos de “A crise da filosofia messiânica”. Entre o poeta paulistano e o antropólogo carioca é possível, sim, entrever mais uma dessas “alianças demoníacas”, que fazem florescer um parentesco de tipo rizomático. Viveiros de Castro e Oswald de Andrade encontram-se no registro antropofágico. O ponto é que apenas o primeiro teve oportunidade de se defrontar diretamente com os antropófagos “em pessoa”, os “verdadeiros autores do conceito” de antropofagia, os povos tupi-guarani ou, de modo mais geral, os povos ameríndios. [...] Viveiros de Castro viveu com um povo tupi-guarani amazônico, os Araweté, e encontrou entre eles aproximações e afastamentos em relação aos Tupinambá da costa brasileira no tempo da Conquista, que levavam seus inimigos de guerra ao moquéim. Foi então que pôde constatar que a antropofagia é, como já havia proposto Oswald de Andrade, debruçado na literatura informativa do século XVI, muito mais do que mera refeição cerimonial. Trata-se de uma metafísica que imputa um valor primordial à alteridade e, mais do que isso, que permite comutações de ponto de vista, entre eu e o inimigo, entre o humano e o não-humano». (*op. cit.*, p. 13)

di un “modello ideale”⁶¹² capace di contrastare «o naturalismo característico da modernidade europeia»⁶¹³. Renato Sztutman, nella prefazione al testo citato, riporta le parole di Viveiros de pronunciare durante un’intervista a *Povos Indígenas no Brasil 2001-2005* (compendio dell’Istituto Socio-ambientale brasiliano): «o Brasil está se reindigenizando, ou melhor, a sua porção indígena – porção minoritária – está deixando o fundo para compor a figura»⁶¹⁴. E ancora, riporta Sztutman, «o que já era indígena e permanecia encoberto por um verniz cristão e moderno passa agora a se manifestar sem pudor, com mais orgulho. E nesse movimento de “desvernizamento” é toda a sociedade brasileira que se descobre indígena»⁶¹⁵. Tale operazione assume un’importanza notevole se si considera che «o “Brasil” até bem pouco não queria nem saber de índio, e sempre morreu de medo de ser associado, “lá fora”, a esse personagem, que deveria ter sumido do mapa há muito tempo e virado uma pitoresca e inofensiva figura do folclore nacional»⁶¹⁶. E in questo senso l’antropologo prosegue l’operazione complessa che Oswald de Andrade aveva cominciato, rimettendo al centro la figura dell’indio, fuor di esotismi e mitizzazioni romantiche, come scrive Maria Caterina Pincherle:

All’indio posticcio creato dal Romanticismo brasiliano sulla falsariga degli eroi cavallereschi si vuole sostituire l’indio autentico nell’integrità dei suoi valori culturali, con le sue credenze, le sue leggende e la sua poesia. In questo scontro tra ideologie incompatibili, l’utopia si inserisce traendo il meglio dai due mondi: il progresso tecnologico e la filosofia umanista da un lato, il sentimento cosmico e l’istinto di conservazione universale dall’altro. La politica diventa così “scienza della distribuzione”, al servizio della società non per imporre qualche sistema di governo stabile ma più genericamente per conciliare idealmente “l’amore quotidiano e il modus vivendi capitalista” nell’“umana avventura”.⁶¹⁷

E come ribadisce anche Giuseppe Cocco:

La radicalidad de Oswald reside precisamente en situar en el centro de su proposición teórica y política las dinámicas constituyentes del mestizaje brasileño y, a partir de ello, haber actualizado el punto de vista tupi. Un punto de vista indio que, como destacó Viveiros de Castro, no tiene nada que ver con el indianismo y con la búsqueda de raíces tropicales de alguna identidad nacional.⁶¹⁸

⁶¹² Ivi, p. 32.

⁶¹³ *Ibidem*

⁶¹⁴ Ivi, p. 17.

⁶¹⁵ Ivi, pp. 17-18.

⁶¹⁶ Ivi, p. 85.

⁶¹⁷ Maria Caterina Pincherle, *Introduzione*, in Ettore Finazzi-Agrò e Maria Caterina Pincherle, *La cultura cannibale. Oswald de Andrade: da Pau-Brasil al Manifesto antropofago*, Roma, Meltemi, 1999, pp. 19-20.

⁶¹⁸ Giuseppe Cocco, *op. cit.*, p. 283.

Viveiros de Castro definisce, infatti, l'Antropofagia in molti modi: «uma arma de combate contra a sujeição cultural da América Latina, índios e não-índios confundidos, aos paradigmas europeus e cristãos»⁶¹⁹; «uma teoria realmente revolucionária»⁶²⁰; «a reflexão meta-cultural mais original produzida na América Latina até hoje»⁶²¹; «a única contribuição realmente anticolonialista que geramos»⁶²². Sostiene che Oswald de Andrade, insieme a Clarice Lispector e Guimarães Rosa, sia il vero autore di «uma reflexão filosófica propriamente brasileira»⁶²³, l'inventore di «uma linguagem estética, metafísica e política original, capaz de trazer à luz as obscuras potências conceituais da(s) língua(s) que falamos em nosso país»⁶²⁴. E lo differenzia dagli altri citati per essere l'unico «inventor e burilador infatigável de um autêntico *conceito*, um dos poucos, senão o único, conceito “genuinamente brasileiro”, por ser uma ideia que *sai do Brasil*, no duplo sentido: se ele tem suas raízes em uma reflexão sobre o fato e o *fatum* nacional, visa entretanto uma verdade antropológica e metafísica (ou contra-metafísica) supranacional, melhor dizendo, universal — cosmológica»⁶²⁵. Affermazioni perentorie rispetto alla definizione dell'Antropofagia – una teoria, un concetto –, alla definizione del suo posizionamento storico, politico e geografico e della sua direzione – dal Brasile, verso il *fuori*, dal particolare all'universale –. Le sue considerazioni non lasciano emergere nessun tipo di criticità. D'altronde Viveiros de Castro si schiera apertamente contro uno dei maggiori critici dell'Antropofagia, Roberto Schwarz, di cui critica la nota tesi delle “ideias fora do lugar” – «esqueça-se o clichê marxista sobre as idéias fora de lugar, ele próprio um pouco deslocado e anacrônico»⁶²⁶ –. E, sebbene non si sia pronunciato spesso in proposito, sembra inoltre difendere la lettura tropicalista dell'Antropofagia:

[...] havia uma série de conflitos, e de repente o tropicalismo chegou para resolver o problema de alguma maneira, porque ele fez a síntese. Não uma síntese conjuntiva, mas uma “síntese disjuntiva”, diria Deleuze: Vicente Celestino e John Cage. E essa é a resposta que a América Latina tem que dar para a alienação cultural, é a única proposta de contra-alienação plausível, a

⁶¹⁹ Eduardo Viveiros de Castro, *op. cit.*, p. 129.

⁶²⁰ *Ivi*, p. 168.

⁶²¹ *Ibidem*

⁶²² *Ibidem*

⁶²³ Eduardo Viveiros de Castro, *Que temos nós com isso?*, Prefazione a Beatriz Azevedo, *Antropofagia: Palimpsesto selvagem*, São Paulo, Cosac Naify, 2016, accessibile al link:

https://www.academia.edu/19828893/Que_temos_n%C3%B3s_com_issso_Pref%C3%A1cio_a_Antropofagia-palimpsesto_selvagem_de_Beatriz_Azevedo (ultimo accesso: 10/10/2017)

⁶²⁴ *Ibidem*

⁶²⁵ *Ibidem*

⁶²⁶ Eduardo Viveiros de Castro, *Prefacio*, in Ricardo Azambuja Arnt e Stephan Schwartzman, *Um Artificio Orgânico. Transição na Amazônia e Ambientalismo*, Rocco, Rio de Janeiro, 1992, p. 16.

única teoria de libertação e autonomia culturais produzida na América Latina.⁶²⁷

Afferma, infatti, di voler istituire un legame tra la produzione di concetti che riguarda le scienze sociali, l'Antropologia in cui opera e il campo artistico:

Quanto à possibilidade de utilizar o conceito de perspectivismo ameríndio para borrar ou fractalizar as fronteiras entre as ciências sociais (e naturais, não esqueçamos da biologia e da ecologia, teorias do vivente) e a arte, isto é algo que me interessa muito de perto, e perante a qual me sinto no direito de especular [...].⁶²⁸

Oswald de Andrade, per lui “grande teorico della molteplicità”, non può che essere la cerniera tra questi vari ambiti e il punto di partenza per analisi che vanno nella stessa direzione di quelle di Giuseppe Cocco:

El anticolonialismo antropófago implica superar cualquier maniobra que pretenda explicar el *impasse* brasileño sólo por determinantes exógenas; y no se compromete con ninguna alianza de tipo nacional. La respuesta que América Latina tiene que dar a la alienación cultural es profundizar aún más en el mestizaje y en la hibridación con los flujos mundiales.⁶²⁹

Evidente che l'incorporazione oswaldiana viene decontestualizzata rispetto allo specifico contesto (post)coloniale in cui è nata, per essere riapplicata – secondo gli autori, con la stessa intenzione (neo)anticoloniale – a nuovi e mutati scenari globali. Tuttavia, pur presentandone l'inversione, non vi è il rischio di cavalcare vecchie mitologie dualiste e legate al mito del futuro, trasformato in distopia, riproposte in nuove vesti e nuovi nomi (brasilianizzazione, divenire-Brasile)? Detto altrimenti, non vi è alcuna criticità nell'usare l'idea di eccezionalità brasiliana, creata anche a partire da consolidate mitologie e disletture, pur attraverso un'inversione di tale visione? Non rischia forse di apparire altrettanto stereotipata o approssimativa l'idea di un mondo che «já é o Brasil»⁶³⁰ pensando che tali caratteristiche brasiliane, sviluppate a partire da una singolare storia coloniale, diventino modelli colmi di nuove positive possibilità? Paulo Arantes, infatti, non dimentica di menzionare il legame tra una problematica tradizione critica brasiliana e le tesi della brasilianizzazione:

No plano local, porém, a ironia da reviravolta é bem mais grosseira: sob pretexto de modernização de um capitalismo em marcha desacelerada, veteranos da supracitada tradição crítica brasileira

⁶²⁷ Eduardo Viveiro de Castro, *Encontros*, Rio de Janeiro, Azougue Editorial, 2008, p. 169, accessibile al link: <http://root.ps/download/estrategiasconjuntas/VIVEIROS-DE-CASTRO-Eduardo-Encontros-1.pdf> (ultimo accesso: 10/10/2017).

⁶²⁸ Ivi, pp. 127-128.

⁶²⁹ Giuseppe Cocco, *op. cit.*, p. 284.

⁶³⁰ Eduardo Viveiros de Castro, *op. cit.*, p. 172.

reinventaram, para fins de propaganda e marketing do novo mando, o mito do Brasil “errado”, na verdade meio Brasil – ibérico, corporativo, imprevidente e tecnofobo -, emperrando o deslanche da outra metade, a vanguarda dos que estão se dando bem no país privatizado. Esse o velho acerbo de equívocos e acertos que a *brasilianization thesis* veio revirar, à sua maneira igualmente enviesada, tanto no Centro como na Periferia.⁶³¹

Inoltre, la comprensibile volontà di superamento dell’ottica centrata sul “problema nazionale” non rischia di lasciare irrisolti molti nodi problematici legati al proprio *incompreso* passato coloniale? Bruna della Torre de Carvalho Lima scrive, infatti, sollevando questa critica:

A alegoria antropofágica, tal como foi formulada em 1928, identificava as formas de dominação cultural, econômica, política, à imagem da metrópole e o imperialismo ao inimigo a ser devorado. Alimentar-se dos modelos estrangeiros auxiliaria o país a superar a submissão cultural, pois a absorção do inimigo poderoso, o fortificaria. Atualmente, esse inimigo passa a ser apenas o “Outro”, sem determinação nacional, social ou política. A antropofagia, pois, associada pelas leituras das quais venho tratando, à dinâmica da globalização, foi reduzida à operação apenas formal de absorver o outro e transformar-se.⁶³²

Se del suo punto di vista può essere (in parte) criticabile l’affermazione secondo cui ritiene che l’Antropofagia sia stata ridotta a mera operazione formale di assorbimento, condividiamo, invece, la riflessione sulla progressiva *astrazione* del riferimento nemico cui tale operazione antropofaga sarebbe rivolta (nonostante si comprendano i cambiamenti che hanno riguardato la trasformazione di questo nemico coloniale in qualcosa di ben più ampio e complesso).

La questione del passato coloniale ci sembra torni sempre a interrogare gli usi e riusi che stiamo considerando e, in fondo, mostrarci cosa significhi – e cosa produca – il *rileggere* e il *reinterpretare*. Gli *spettri* dell’Antropofagia sono rappresentati proprio da queste riletture di un passato che non passa. Nel caso del Brasile, poi, il tema della *mestiçagem* a esso legato è sempre di difficile interpretazione viste le ben note controindicazioni d’uso. Cocco scrive, come già riportato, che la radicalità di Oswald de Andrade risiede proprio nell’aver messo al centro della sua proposta teorica – e politica – le dinamiche costituenti della *mestiçagem* brasiliana, precisando però, come abbiamo già visto, le differenze tra il punto di vista oswaldiano e quello di Freyre (Oswald criticava la “tendência ao luso” del collega antropologo). Alfredo Bosi in *Dialética da colonização*⁶³³, a inizio anni Novanta, porrà ancora il problema della mai smascherata apologia della colonizzazione portoghese – con le sue retoriche di mescolanza e adattamento ai tropici – presente in Sérgio

⁶³¹ Paulo Arantes, *op. cit.*, p. 35.

⁶³² Bruna della Torre de Carvalho Lima, *op. cit.*, p. 186.

⁶³³ Alfredo Bosi, *Dialética da Colonização*, São Paulo, Companhia das Letras, 1992.

Buarque de Hollanda e Gilberto Freyre. In entrambi gli autori vi sarebbe, secondo Bosi, l'elogio dell'assenza di pregiudizio nei portoghesi e la tendenza alla *mestiçagem* come tratto del loro carattere, già formato su precedenti contaminazioni etniche e culturali (il solito noto argomento). «Por que idealizar o que aconteceu? Deve o estudioso brasileiro competir com outros povos irmãos para saber quem foi melhor colonizado? Não me parece que o conhecimento justo do processo avance por meio desse jogo inconsciente e muitas vezes ingênuo de comparações que necessariamente favoreçam o *nosso* colonizador»⁶³⁴, scrive Bosi. Emblematici e interessanti anche i recenti contributi teorici⁶³⁵ del sociologo Jessé Souza che hanno il merito di ricordare come i problemi legati alla colonizzazione – la schiavitù e le letture mitigate dell'eredità coloniale portoghese – siano ancora da affrontare, poiché mascherati, nella società contemporanea, da svariati “distrattori” (come è il caso del tema della corruzione) e da letture culturaliste mitologiche e reazionarie che ne ostacolano una reale comprensione, dissolvendo i contemporanei conflitti di classe da essa generati nel magma unificatore della spiegazione culturale. Nel testo *A tolice de Inteligência brasileira. Ou como o país se deixa manipular pela elite*⁶³⁶ Souza mostra, infatti, come si possa parlare di “miti” non solo in relazione alle immagini prodotte dalla letteratura ma anche rispetto alle elaborazioni teoriche delle scienze sociali. I suoi obiettivi polemicici sono, come anche per Bosi, il culturalismo di Gilberto Freyre e la lettura culturalista della formazione sociale di Sérgio Buarque de Hollanda ma anche gli studi antropologici del più contemporaneo Roberto DaMatta. Souza attribuisce a *Casa Grande & Senzala* di Gilberto Freyre la nascita del culturalismo conservatore e a *Raizes do Brasil* di Sérgio Buarque de Hollanda la sua consolidazione. Ritiene che Gilberto Freyre costruisca, sul vincolo emozionale, un'immagine positiva del Brasile in cui ciascuno possa facilmente identificarsi e permetta, dunque, la nascita di un orgoglio brasiliano basato sulla singolarità della cultura brasiliana; Sérgio Buarque de Hollanda, invece, riprendendo la sua analisi, semplicemente la indirizza in senso contrario, dandogli una connotazione negativa e presentando alcuni aspetti della cultura brasiliana come problemi politici e sociali. Entrambi sono responsabili della creazione di un “mito nazionale” il cui unico obiettivo è la produzione di solidarietà sociale. Il suo discorso ci interessa poiché riguarda le principali elaborazioni teoriche citate che influenzarono e furono influenzate dall'Antropofagia oswaldiana – come abbiamo visto nel cap. 1, i testi di Gilberto Freyre e Sérgio Buarque de Hollanda sono interlocutori in dialogo con l'opera di Oswald – e dunque rientrano nello stesso processo di costruzione di immaginario

⁶³⁴ Ivi, p. 29.

⁶³⁵ Il suo più recente testo, appena pubblicato, è intitolato *A elite do atraso – Da escravidão à Lava Jato*, São Paulo, LeYa, 2017.

⁶³⁶ Jessé Souza, *A tolice da inteligência brasileira. Ou como o país se deixa manipular pela elite*, São Paulo, LeYa, 2015.

culturale nella società e nella cultura popolare. Souza ritiene che vi sia una forte permanenza di queste idee – definite esplicitamente come miti – e che ancora influenzino la comprensione della realtà brasiliana. Il suo punto di vista ci aiuta a riflettere su quali siano i veri rimossi della storia culturale brasiliana di cui si discute ancora oggi e su come debbano essere considerate analisi che, sebbene in campi disciplinari differenti, facciano sempre riferimento a concetti e visioni ancora estremamente problematiche.

Le domande di Bosi e le critiche di Souza sono probabilmente condivise anche dagli autori di cui discutiamo in questa sezione. Tuttavia ci chiediamo ora, superando le posizioni dei cosiddetti “interpreti del Brasile”, se partire oggi dal ripensare positivamente l’idea negativa di brasilianizzazione, fondata sulle conseguenze di questo tipo di colonizzazione e sullo specifico sviluppo sociale ed economico a essa legato, sia proprio il miglior modo di pensare un modello alternativo al paradigma – sociale, economico, culturale ecc. – occidentale. Delle conseguenze di tale *mestiçagem* prevalgono oggi le potenzialità o i limiti? Le conseguenze deleterie o le aperture possibili? Probabilmente entrambe. Tuttavia pensiamo sia forse prioritario proporre una riflessione critica che smascheri *definitivamente* lo spettro di tale *mestiçagem*, dell’Antropofagia che da teoria anticoloniale si trasforma rapidamente in macchina di produzione di soggettività globalizzate o, peggio, viene confusa con l’incorporazione accogliente dell’alterità, portando allo sfilacciamento dalla lotta all’eredità problematica della colonizzazione portoghese. Si tratta forse solo di “tattiche di pensiero” per giungere agli stessi risultati, di questo ne siamo certi. Usando, però, quali armi? Le stesse che hanno contribuito alla creazione di durature mitologie? Qual è la potenza della risignificazione di concetti tanto densi di pericolose deviazioni e disletture? Forse è questa *la* domanda. Pensiamo che l’Antropofagia non sia satura di significati – ne produce, evidentemente, sempre di nuovi – ma sicuramente densa di arrischiate appropriazioni e rivisitazioni. Viveiros de Castro, nella prefazione al testo di Beatriz Azevedo, conclude retoricamente chiedendosi:

De faro, o que temos nós com isso, *agora*? O que podemos fazer com esse dar as costas antropofágico, agora que nos curvamos servilmente diante do “utilitarismo mercenário e mecânico” como se este fosse, enfim, a verdadeira única “lei do mundo”? A Antropofagia fez o seu caminho desde seu inventor. Mas “caminhamos”, realmente? A “generosa utopia de nossa antropofagia” (A. de Campos, sempre) perdeu-se no caminho? A floresta e a escola, dizia o *Manifesto da Poesia Pau-Brasil*. Nem uma, nem outra. Hoje há cada vez menos floresta, e quanto à escola, é como diz o poeta André Vallias: agora ela se escreve “esfolia”. Onde quer que ainda se veja mata, se diz: “desmata”. E onde escola, “esfolia”. A “Pátria Educadora” é uma patranha grotesca, e a pátria desmatadora, uma sanha assassina, uma pátria sem mãe. O mundo não datado nem rubricado com que sonhava Oswald se torna cada vez mais datado — nada mais “datado”,

mais anacrônico que nosso progressismo crescentista, em face da baixa antropofagia praticada pelo capitalismo sobre a Terra, que perdeu toda “comunicação com o solo” que não se traduza em lucro — e cada vez mais rubricado, com a gula insaciável dos donos do Brasil em privatizar o que ainda nos resta de território mantido fora do mercado — as terras indígenas, as áreas de proteção ambiental, os territórios quilombolas, todos os regimes tradicionais de territorialização que ainda não foram rubricados pelo latifúndio e o agronegócio. “Será esse o Brasileiro do século XXI?” Ou, quem sabe, a generosa utopia de nossa antropofagia, mundializada como era seu destino e como anunciava Oswald, sobreviva ainda, *resista* nas revoltas indígenas na América Latina, nas ocupações “selvagens” urbanas que retomam o espaço público, no ativismo ecológico que quer a terra, e a Terra, de volta? Pois como disse Oswald em seu testamento: “Desta terra, nesta terra, para esta terra. E já é tempo”.⁶³⁷

Oltre alla raffigurazione di un triste scenario contemporaneo, l’antropologo apre in modo solo apparentemente interrogatorio e indefinito alla possibilità che, distinguendosi dalla bassa antropofagia, la «generosa utopia de nossa antropofagia, mundializada como era seu destino e como anunciava Oswald» sopravviva e resista ancora nel suo potenziale conflittuale. È certamente questo che si augurano i suoi contemporanei interpreti.

Le letture di cui abbiamo trattato in questo testo sono certamente più complesse e ampie di come sono state presentate. Abbiamo scelto di non approfondirle ma non ometterle poiché riteniamo che costituiscano, nella nostra contemporaneità, una particolare ma importante appropriazione del concetto su cui forse riusciremo a riflettere in profondità solo con le dovute distanze critiche, non ancora possibili (queste appropriazioni sono, chiaramente, tutt’altro che esaurite). Non potevamo esimerci dal presentarle perché crediamo ripropongano, in diverse forme e in un diverso periodo storico, nodi problematici oggi centrali e che in parte sono legati alle discussioni che hanno riguardato anche gli anni ’70 e ’80 della dittatura brasiliana (di cui abbiamo trattato nel secondo capitolo di questa ricerca): come e se la forza propulsiva e anticoloniale dell’Antropofagia viva oltre il periodo storico in cui è stata elaborata, in un contesto geopolitico differente, sempre in rapidissima mutazione, e nonostante i limiti che ha già mostrato rispetto al tempo stesso da cui proviene. Per provare a valutare questi aspetti, che legano e attraversano le varie letture e appropriazioni fino ad ora avvenute, abbiamo sempre messo al centro delle interrogazioni la genesi anticoloniale dell’Antropofagia e l’eredità coloniale con cui questa metafora-concetto-teoria si deve ancora oggi confrontare.

⁶³⁷ Eduardo Viveiros de Castro, *Que temos nós com isso?*, Prefazione a Beatriz Azevedo, *Antropofagia: Palimpsesto selvagem*, São Paulo, Cosac Naify, 2016, accessibile al link: https://www.academia.edu/19828893/Que_temos_n%C3%B3s_com_isso_Pref%C3%A1cio_a_Antropofagia-palimpsesto_selvagem_de_Beatriz_Azevedo (ultimo accesso: 10/10/2017)

3.4 Antropofagia divorata e Lusotropicalismo

*Descobri que o Brasil parece um coração
Descobri que o Brasil é uma grande nação
O melhor lugar pra viver é aqui
Mas não foi Cabral, fui eu que descobri
(Milton Nascimento, Brasil 500)*

Ana Paula Ferreira nel testo *Specificity without Exceptionalism: Towards a Critical Lusophone Postcoloniality*⁶³⁸ rilegge il noto saggio di Boaventura de Souza Santos *Entre Próspero e Calibano. Colonialismo, Pós-colonialismo e Inter-identidade*⁶³⁹ offrendo un'interpretazione inaspettata. Nonostante l'elaborazione attenta e l'intento di critica al Lusotropicalismo e alle eccezionalità del colonialismo portoghese, il testo di Boaventura ricadrebbe, in realtà, nelle stesse ambivalenze problematiche che, invece, cercava di identificare. L'autrice mostra dunque una connessione latente, paradossale e inattesa tra il pensiero dei due autori. L'immagine che Freyre costruisce – quella plastica e idealizzata del colonialismo portoghese basato sull'idea di *mestiçagem* – si sovrapporrebbe per lembi all'immagine creata dalle analisi di Boaventura – quella di una debolezza imperiale e di una dipendenza a cui il Portogallo sarebbe soggetto dal XVII secolo –. Queste immagini svelano la loro convergenza nello stesso risultato valutativo *positivo* che producono: «dans le cas de Freyre, le mythe de la démocratie raciale, dans le cas de Sousa Santos, la résistance subalterne à la globalisation hégémonique, formant tous les deux une “exemplarité” dans la définition des respectifs modèles de positionnement identitaire transnational et transcontinental»⁶⁴⁰, come sintetizza Roberto Vecchi in *L'être singulier pluriel du post-colonialisme portugaise*⁶⁴¹, analizzando il testo di Ana Paula Ferreira. Il pensiero di Sousa Santos conserverebbe, dunque, «une sorte d'erreur de parallaxe dans l'interprétation du processus colonial: l'ombre du Lusotropicalisme»⁶⁴².

Questa critica ci sembra particolarmente interessante se lo stesso ragionamento fosse applicato ad alcune interpretazioni dell'Antropofagia dichiaratamente pensate all'opposto delle sue appropriazioni e dei suoi significati più conservatori e legati ai miti interpretativi brasiliani,

⁶³⁸ Ana Paula Ferreira, *Specificity without Exceptionalism: Towards a Critical Lusophone Postcoloniality*, in P. de Medeiros (a cura di), *Lusophones Literatures and Postcolonialism*, Utrecht, University of Utrecht, Portuguese Studies Center, 2007, pp. 21-40.

⁶³⁹ Boaventura de Souza Santos, *Entre Próspero e Caliban. Colonialismo, Pós-colonialismo e Inter-identidade*, in Id., *A gramática do tempo. Para uma nova cultura política*, Porto, Afrontamento, 2006, pp. 227-276.

⁶⁴⁰ Vecchi, Roberto, *L'être singulier pluriel du post-colonialisme portugais*, «LES LANGUES NEO-LATINES», 2014, 369, p. 24.

⁶⁴¹ Vecchi, Roberto, *L'être singulier pluriel du post-colonialisme portugais*, «LES LANGUES NEO-LATINES», 2014, 369, pp. 17-29.

⁶⁴² Ivi, p. 25.

analizzati nel primo capitolo. Chiediamo, provocatoriamente, se le letture più contemporanee e globalizzate dell'Antropofagia, basandosi sempre sull'idea di *eccezionalità brasiliana* nello sviluppo di un modello alternativo possibile proprio grazie a quella capacità incorporativa data dalla *mestiçagem* brasiliana – «o mundo já é o Brasil»; «devir-brasil do mundo» –, non producano immagini destinate a ricadere all'interno degli stessi meccanismi argomentativi che terminano col generare risultati *positivi* anziché critiche: «nós, brasileiros, oferecemos a chave que o mundo cegamente procura: a Antropofagia»⁶⁴³. Il paragone potrebbe forse sembrare inappropriato, ritenendo oggi (prevalentemente) che la teoria di Freyre sia tutt'altro che una critica alla colonizzazione – come era il caso dell'Antropofagia oswaldiana –, ma piuttosto una rilettura ideologica e reazionaria della stessa. Eppure, come spiega accuratamente Cláudia Castello in *Uma incursão no lusotropicalismo de Gilberto Freyre*⁶⁴⁴, la ricezione e l'interpretazione del pensiero di Freyre – in questo caso da parte del regime di Salazar – non è mai stata univoca e ha subito notevoli fluttuazioni nel tempo:

A apropriação do lusotropicalismo pelo Estado Novo O Estado Novo, nos anos 30 e 40, ignorou ou rejeitou as teses de Freyre, devido à importância que conferiam à mestiçagem biológica e cultural, à herança árabe e africana na génese do povo português e das sociedades criadas pela colonização lusa. As ideias do escritor brasileiro tiveram que esperar pelos anos 50 para conhecerem uma recepção mais favorável no seio do regime salazarista. Nessa altura, o discurso oficial reproduziu uma versão simplificada e nacionalista do luso-tropicalismo. À mudança de atitude não foi alheia a conjuntura internacional saída da Segunda Guerra Mundial e a necessidade de o Governo português afirmar a unidade nacional perante as pressões externas favoráveis à autodeterminação das colónias.⁶⁴⁵

⁶⁴³ Oswald de Andrade, *Os Dentes do dragão: entrevistas*, São Paulo, Globo, 1990, p. 50 (Entrevista a Diretrizes. Suplemento literário, 1939).

⁶⁴⁴ Cláudia Castello, *Uma incursão no lusotropicalismo de Gilberto Freyre*, «ICT bHL blogue de Historia Lusófona», Ano VI, Settembre 2011, pp. 261-280, accessibile al link: http://www2.iict.pt/archive/doc/bHL_Ano_VI_16_Claudia_Castelo_Uma_incursao_no_lusotropicalismo.pdf (ultimo accesso: 23/11/2017).

⁶⁴⁵ Ivi, p. 272. Inoltre, la storia di tale appropriazione è ben più complessa di come sembri. Margarida Calafate Ribeiro in *O "novo encoberto": lusotropicalismo ou o império como imaginação do centro*, in Id., *Imperio, Guerra Colonial e pos-colonialismo*, Porto, Edições Afrontamento, 2004, p. 161 ricorda un ulteriore passaggio di questo processo, quando «[...] Salazar substitui o termo lusotropical – que, como vimos na sua formulação inicial, desvaloriza o centro imperial em favor das “periferias” ex-coloniais ou coloniais, todas elas tropicais – pela expressa “comunidade luso-brasileira”, deixando assim de fora ou sem existência própria toda a extensão territorial “lusotropical” africana que, como qualquer colónia, no sentido político do termo, só existia através da sua metrópole, Portugal».

Aspetto che mette in risalto anche Michel Cahen in *Portugal is in the Sky': Conceptual Consideration on Communities, Lusitany, and Lusophony*⁶⁴⁶ da un ulteriore punto di vista ovvero ponendo l'attenzione sulla mistificazione e distorsione esplicita delle parole e del pensiero di scrittori e intellettuali, incluso Freyre:

[...] we should mention the use and misuse of some fine expressions (oreven book titles) by great writers, often taken out of context. While *O mundo que o português criou* (The world that the Portuguese created, Freyre 1940) is unequivocally a founder of Brazilian Lusotropicalism and more generally typical of the ideology of the 'discoveries' (relating to worlds created and 'invented' by the coloniser by negating the very existence of the societies conquered), and while the same can be said of still common expressions such as *Portugal deu novos mundos ao mundo* (Portugal gave new worlds to the world), what about the very famous declaration by Fernando Pessoa, *Minha pátria é a língua portuguesa* (My homeland is the Portuguese language), the meaning of which is almost completely turned on its head in its current (mis)use? [...] Thus, the writer's declaration of love for his language, stating that he lives in and for this language, totally disconnected from a territory or a national identity, has been stripped of its meaning in countless speeches, articles, and, as below, blogs [...].⁶⁴⁷

Dunque anche sulla definizione e interpretazione del pensiero freyriano non è possibile formulare rigide categorizzazioni. Anche Roberto Vecchi in *Comunidades e colonialismo português: campos de batalha*⁶⁴⁸, ricordando l'oscillante fortuna critica di Gilberto Freyre in Portogallo e descrivendo e decostruendo l'immaginazione comunitaria costruita dal colonialismo portoghese, restituisce l'idea della plasticità e mobilità di tale immaginazione e suggerisce che questa flessibilità – anche interpretativa – costituisca una forza simbolica compensatoria rispetto alla sua debolezza storica, ovvero un «modelo discursivo baseado na dobra imunitária da comunidade mostrando o potencial ambíguo de flutuação entre *immunitas* e *communitas*»⁶⁴⁹. In altre parole, è anche nell'uso – rigettare o utilizzare, escludere o assimilare – che viene fatto delle stesse elaborazioni intellettuali, in base alle mutevoli esigenze storico-politiche, che se ne determinano i possibili significati (e le differenti strategie di costruzione di immaginazione comunitaria). Dunque, in questo senso, tanto le teorie freyriane quanto l'Antropofagia possono essere considerate sullo stesso piano nei termini di un'analisi contemporanea delle eredità coloniali: le loro appropriazioni sono state in molti casi

⁶⁴⁶ Michel Cahen, 'Portugal is in the Sky': *Conceptual Consideration on Communities, Lusitany, and Lusophony* in Eric Morier-Genoud e Michel Cahen, *Imperial Migrations: colonial communities and Diaspora in the Portuguese World*, Palgrave Macmillan, 2013, pp. 297-315.

⁶⁴⁷ Ivi, p. 302.

⁶⁴⁸ Roberto Vecchi, *Comunidades e colonialismo português: campos de batalha*, in corso di pubblicazione (testo presentato al convegno AIL svoltosi a Macao, luglio 2017).

⁶⁴⁹ *Ibidem*

pensate e proposte come postcoloniali e rivoluzionare, in altri come revisioniste o nazionaliste e reazionarie. Per tal motivo pensiamo che la critica di Ana Paula Ferreira possa essere usata anche nei confronti di alcune interpretazioni dell'Antropofagia. Il suo punto di vista ribadisce che occorre molta cautela nell'uso dalle analisi centrate sulle specificità brasiliane (considerate come "eccezionali") derivanti dai processi coloniali, per l'ambiguità di risultati e valutazioni che producono. La storia specifica del Lusotropicalismo, in questo senso, ci insegna molto.

Il testo menzionato di Cláudia Castelo ricostruisce la formazione del concetto nelle due conferenze di Goa (1951) e Coimbra (1952) e le sue varie e successive tappe di elaborazione. Si sofferma inoltre sull'uso istituzionale delle sue teorie, sull'appropriazione salazarista e sulla loro penetrazione in ambito accademico, fino all'elaborazione delle prime critiche, come quella di Mário Pinto de Andrade⁶⁵⁰ (fondatore del MPLA) che accusava Freyre di rifiutarsi di vedere «o funcionamento do aparelho colonial como sendo antes de tudo uma empreitada econômica dirigida por um poder político. Essa recusa é a maior fraqueza da sua sociologia [...]. No fundo, a mestiçagem foi largamente praticada no Brasil não em virtude de considerações morais ou visão política, mas por uma simples circunstância — o número extremamente reduzido de mulheres».⁶⁵¹ Anche Amílcar Cabral criticava apertamente il Lusotropicalismo di Freyre definendolo, senza mezzi termini, un "mito":

Criou-se um mito com todas as peças. E como todos os mitos, sobretudo quando eles dizem respeito à dominação e exploração dos povos, não lhe faltou o 'homem de ciência', no caso um sociólogo renomado, para dar-lhe uma base teórica: o lusotropicalismo. Gilberto Freyre confundiu, talvez involuntariamente, realidades (ou necessidades) biológicas e realidades sócio-econômicas, históricas, e fez de todos nós, povos das províncias — colônias portuguesas, os bem-aventurados habitantes do paraíso tropical).⁶⁵²

E testimoniava anche la forza che tale mito possedeva. José Maria Nunes Pereira in *Mário de Andrade e o Lusotropicalismo*⁶⁵³ riferisce che durante la Conferenza dei Popoli Africani, tenutasi a

⁶⁵⁰ Mário Pinto de Andrade, *Qu'est-ce que 'le tropicalismo'?*, «Présence Africaine», v. 9, n. 5, ottobre-novembre, 1955. L'articolo fu pubblicato con lo pseudonimo di Buanga Fele.

⁶⁵¹ Ivi, pp. 27-28. Altrove (in *Antologia da Poesia Negra de expressão Portuguesa*, Paris, Pierre Jean Oswald, 1958, pp. X-XI) Mário Pinto de Andrade sottolineava anche l'ulteriore annichilimento della relazione con gli africani che questa teoria freiana sottintendeva e definisce il tropicalismo come «um movimento de integração de valores tropicais na cultura lusitana ou de circulação de produtos em áreas de influência portuguesa; nunca como uma harmonização de valores europeus (lusos) com os africanos ou orientais».

⁶⁵² Amílcar Cabral, *Préface*, in Basil Davidson, *Révolution en Afrique. La libération de la Guinée Portugaise*, Paris, Seuil, Col. Combats, 1969, pp. 11-12.

⁶⁵³ José Maria Nunes Pereira, *Mário de Andrade e o lusotropicalismo*, Rio de Janeiro, Universidade Candido Mendes, mimeo, 2000, accessibile al link: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/aladaa/nunes.rtf> (ultimo accesso: 23/11/2017).

Tunisi nel 1958, Cabral raccontò quello che si sentì dire da un collega africano: «Ora, o caso de vocês é diferente. Não há problemas entre vocês e os portugueses». Retorica radicatissima che «causava mais danos que o G3 [fuzil] português», scrive Nunes Pereira riportando le parole pronunciate da un guineano. Tra le molte critiche seguite vi è anche quella del noto storico Charles Ralph Boxer che scriverà, riconfermando la tesi della flessibilità di discorsi, comportamenti e retoriche costitutivi dell'immaginazione coloniale portoghese:

A realidade era e é mais complexa [...]. Os portugueses não eram anjos nem diabos; eram seres humanos e agiam como tais; sua conduta variava muito de acordo com o tempo, o lugar e as circunstâncias.⁶⁵⁴

E tale flessibilità e plasticità permise alle idee lusotropicaliste di sopravvivere al tracollo dell'impero coloniale portoghese e continuare a esercitare la loro forza discorsiva⁶⁵⁵. Scrive Castelo:

Afinal, a independência política das colónias portuguesas não punha em causa a existência da comunidade lusotropical (supra-nacional ou transnacional). Com este esclarecimento, algo tardio (em 1961 começara a guerra de libertação nacional em Angola e a Índia de Nerhu tinha invadido com sucesso o Estado português da Índia), Freyre procurou libertar as suas ideias da carga nacionalista e colonialista que o Estado Novo português lhes tentou imprimir. Desta forma, conseguiu também garantir a durabilidade do lusotropicalismo, para lá do fim do colonialismo. Estava, assim, esboçado o principal argumento para a criação de fóruns de entendimento entre todos os países de língua oficial portuguesa (antiga potência colonizadora e ex-colónias).⁶⁵⁶

Se da un lato questa porosità e flessibilità trasformativa del concetto ne determinarono il successo nel tempo, dall'altro, crearono una *difficoltà di denominazione* (teoria, retorica, discorso, mito?) che demolirà la pretesa scientificità delle idee freyriane.⁶⁵⁷ Partendo da queste constatazioni e

⁶⁵⁴ Charles Ralph Boxer, *Relações Raciais no Império Colonial Português – 1415-1825*, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, Biblioteca Tempo Universitário – 4, 1967, p. 155.

⁶⁵⁵ Si pensi solo al fatto che fu inventato il termine “Lusotopia”, nel 1992, a opera del geografo francese Louis Marrou, come scrive Michel Cahen, «to describe all the spaces and communities which, irrespective of their past and present languages, have been more or less forged or fashioned by the history of Portuguese expansion. Naturally, the same can be said of the former French and English domains. But there is a specific Portuguese feature here, namely, a colonial domain that is more markedly ancient and that spatially grew larger more quickly than those of the other European powers, a long development and a slow decline from the first colonial age, which produced more social milieus linked with this particular period of colonisation. Lusotopia is thus more resonant than Francotopia or Anglotopia» (Michel Cahen, *op. cit.*, p. 307).

⁶⁵⁶ Cláudia Castelo, *op. cit.*, p. 274.

⁶⁵⁷ Castelo riguardo alla costruzione di una credibilità scientifica del Lusotropicalismo scrive: «A partir de meados dos anos 50, verifica-se um esforço sistemático por parte do Ministério dos Negócios Estrangeiros de doutrinação dos diplomatas portugueses no lusotropicalismo. O objectivo é munilos de argumentos (supostamente) científicos, capazes de legitimar a presença de Portugal em África e na Ásia. Paralelamente, assiste-se à penetração do lusotropicalismo no meio académico e científico. A adesão de vários académicos ao lusotropicalismo esconde, nalguns casos, uma consciência crítica relativamente ao que, de facto, se passava nas colónias portuguesas. Em relatórios confidenciais

affermando la rinascita di molte correnti del Lusotropicalismo in Portogallo, Cristiana Bastos nell'articolo pubblicato nel 1998, *Tristes trópicos e alegres luso-tropicalismos: das notas de viagem em Lévi-Strauss e Gilberto Freyre*⁶⁵⁸, lo definisce una “dottrina”: «Menos do que teoria, talvez doutrina, o luso-tropicalismo de Gilberto Freyre *moldeu e molda* [corsivo nostro] atitudes, representações e políticas vividas nos diversos espaços de língua portuguesa»⁶⁵⁹. Per ciò che, invece, riguarda la sua ripercussione Brasile, occorre ricordare che le opere propriamente lusotropicaliste sono tuttora meno conosciute rispetto a quelle degli anni '30 e '40. Infatti Margarida Calafante Ribeiro, suggerendo forse che in Brasile il Lusotropicalismo sia rimasto appannaggio di nostalgici e conservatori, afferma:

Enquanto ideologia brasileira, o lusotropicalismo ficara mais ou menos confinado a um círculo de diplomatas e militares “que todavia continuem a defender uma forte presença do Brasil no Atlântico Sul, particularmente em Angola” (Enders: 1997: 209) ou, por outras palavras, daqueles que na ex-colônia adaptavam e construían uma versão brasileira do lado mais conservador do Atlantismo português e que ainda hoje seduz setores da marina brasileira.⁶⁶⁰

Al contrario, Cláudia Castelo, nel suo articolo del 2011, sostiene che dopo una notevole onda di contestazioni a Freyre (negli anni '60 e '70 e in particolare ad opera della scuola sociologica di São

(nomeadamente de Orlando Ribeiro e Jorge Dias), emerge a abissal distância que separava a acção colonial da teoria lusotropical. De facto, a colonização portuguesa no século XX, como qualquer outra, assentou em formas mais ou menos explícitas de racismo, gerou conflitos e promoveu a discriminação» (Cláudia Castelo, *op. cit.*, p. 272); Arnelle Enders (in *Le Lusotropicalisme, théorie d'exportation. Gilberto Freyre en son Pays*, «Lusotopie», Paris, Karthala, 1997, pp. 201-210) parla della Lusotropicalologia come espressione scientifica delle idee freyriane: «Gilberto Freyre veut donner au lusotropicalisme une expression scientifique: la lusotropicalologie, qui doit former une discipline à part. Integração portuguesa nos trópicos, ouvrage que Gilberto Freyre publie à Lisbonne en 1958 sous les auspices du ministère de l'Outre-mer, comporte l'éloquent sou-titre suivant: “Notes à propos d'une possible lusotropicalologie qui se spécialiserait dans l'étude systématique du processus écologique-social d'intégration des Portugais, descendants de Portugais et continuateurs de Portugais, en milieu tropical”». Invece, sulla critica dell'eccessiva credibilità scientifica attribuita al Lusotropicalismo e sulla sua successiva volgarizzazione si veda anche Stéphane , *Le Brésil imaginaire*, «Lusotopie», Paris, Karthala, 1997, pp. 297-306, accessibile al link: <http://www.lusotopie.sciencespobordeaux.fr/somma97.html> ultimo accesso: 30/11/2017). L'Autrice si sofferma in particolare sulla ricezione delle idee freiane in Francia: «De surcroît, parce que le lusotropicalisme semble aux individus une thèse d'autant plus intéressante et vraie que leur position et leur disposition les prédisposent à la considérer comme telle, cette thèse s'est largement diffusée et a tendu ainsi à devenir une doctrine socialement dotée d'une crédibilité excessive. L'impact du lusotropicalisme fut longtemps considérable. La presse, toujours prompte à s'emparer – en les édulcorant – d'idées savantes dès lors que celles-ci ne visent pas à répondre à des questions que les journalistes ne se posent pas, témoigne de cet impact et l'a accentué. Toutefois au fil du temps, à force de résumer une thèse de plus en plus vulgarisée et donc scientifiquement affadée, la presse a vidé de leur contenu les idées de Gilberto Freyre. Sombrant ainsi dans la caricature, des articles du Figaro et du Monde disaient encore récemment du “peuple brésilien” qu'il s'était formé “après des siècles d'alliance nocturne entre des Portugais, des Noirs et des Indiens”, que cet agrégat fait héros avait “dépassé les peurs ancestrales africaines et la mélancolie lusitanienne”» (pp. 301-302).

⁶⁵⁸ Cristiana Bastos, *Tristes trópicos e alegres luso-tropicalismos: das notas de viagem em Lévi-Strauss e Gilberto Freyre*, «Análise Social», Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa, v. XXXIII, 1998, pp. 415-432.

⁶⁵⁹ Ivi, p. 415.

⁶⁶⁰ Margarida Calafate Ribeiro, *op. cit.*, p. 156.

Paulo), più recentemente si assiste ad una rivalorizzazione del suo pensiero anche nel mondo accademico brasiliano – non necessariamente o dichiaratamente conservatore – che coincide con una declassazione a rango di *quasi-teoria* del Lusotropicalismo, con una critica della parte del “lusu” ma non degli aspetti che più riguardano la parte del “tropicalismo”:

Nos últimos anos, sobretudo por ocasião da passagem do centenário do nascimento de Gilberto Freyre, assistiu-se no Brasil a releituras críticas da sua obra e a uma certa reabilitação do seu legado teórico.⁶⁶¹ Em língua inglesa, foi publicada uma biografia intelectual que valoriza a obra de Freyre, imaginativa e moderna, sobretudo no domínio da história social (Burke e Pallares-Burke 2008). Quanto ao lusotropicalismo, os autores encaram-no como uma “quase-teoria”, na qual a parte ‘lusu’ está mais exposta à crítica – como hipótese sociológica e como instrumento usado pelo regime de Salazar para legitimar o império português – do que a parte ‘tropicalismo’, que deverá ainda ser levada a sério, para combater a noção persistente de uma inferioridade civilizacional dos trópicos.⁶⁶²

Arnelle Enders, nel numero della rivista francese *Lusotopie* dedicato al Lusotropicalismo (1997), propone un articolo proprio sulla sua ricezione in Brasile, *Le Lusotropicalisme, théorie d'exportation. Gilberto Freyre en son Pays*⁶⁶³. Confermando uno scarso interesse dei brasiliani verso questa elaborazione teorica, l'autrice afferma con risolutezza che «Ce n'est pas au Brésil non plus, en dehors de quelques discours de circonstance pour porter la CPLP sur les fonts baptismaux, que le “lusotropicalisme” suscite actuellement de l'intérêt, de la nostalgie, ou des rancœurs, mais au Portugal et dans ses anciennes colonies africaines»⁶⁶⁴. Inoltre, «Quant aux leçons qu'ils [i brasiliani] ont prises dans Gilberto Freyre, elles se fondent dans les thèmes plus spécifiques du “métissage” et de la “démocratie raciale” et ne portent pas le nom de “lusotropicalisme”, décidément peu évocateur dans le contexte brésilien»⁶⁶⁵. L'articolo, infatti, fornisce una serie di argomentazioni – certamente discutibili – su come l'identità brasiliana si sia costruita in opposizione alle nostalgie imperiali e luso-tropicali :

Les formes dominantes qu'emprunte alors le nationalisme dans le Brésil des années cinquante et soixante – celui qui est véritablement contemporain de la notion de lusotropicalisme – sont celles

⁶⁶¹ Cfr. Vide Fátima Quintas (org.), *Anais do Seminário Internacional Novo Mundo nos Trópicos*, Recife, Fundação Joaquim Nabuco / Fundação Gilberto Freyre, 2000, accessibile al link: http://www.bvgf.fgf.org.br/portugues/critica/anais%5Canais_SINMT.pdf (ultimo accesso: 30/11/2017).

⁶⁶² Cláudia Castelo, *op. cit.*, p. 277.

⁶⁶³ Arnelle Enders, *Le Lusotropicalisme, théorie d'exportation. Gilberto Freyre en son Pays*, «Lusotopie», Paris, Karthala, 1997, pp. 201-210, accessibile al link: <http://www.lusotopie.sciencespobordeaux.fr/somma97.html> (ultimo accesso: 30/11/2017).

⁶⁶⁴ Ivi, p. 201.

⁶⁶⁵ *Ibidem*

du développement et d'un futur qui ne s'encombre guère des nostalgies impériales et des brises atlantiques. Le "monde que le Brésilien édifie" accentue au contraire la marginalisation de celui que "le Portugais a créé", des "terres du sucre", qui symbolisent plus le retard, les archaïsmes et le sous-développement que le berceau de la nation. L'empire brésilien se construit sur l'acier, les chaînes de montage Volkswagen, les barrages hydro-électriques, les routes qui matérialisent l'unité du pays, il quitte le littoral et plante son drapeau à Brasília, en plein plateau central.⁶⁶⁶

E sostiene che persino il movimento culturale tropicalista sia stato il chiaro esempio di quest'assenza di effettive radici lusotropicaliste:

Entre 1967 et 1973, au moment même où la propagande lusotropicaliste atteint son apogée en terre portugaise, une bande d'artistes d'avant-garde, décidés à révolutionner la manière de parler du Brésil, lance le «tropicalisme». Le «tropicalisme» est un mouvement pop, dont les intentions sont esthétiques et nullement doctrinales, mais qui véhicule cependant des représentations du Brésil dont l'audience a été beaucoup plus forte que les opuscules tardifs de Gilberto Freyre. Or, rien n'est moins «lusotropicaliste» que le «tropicalisme» illustré par Gilberto Gil, Caetano Veloso et leurs acolytes mutants. Les «tropicalistes» manifestent en effet un penchant certain et original pour la fusion «latino-américaine» et les emprunts rythmiques et linguistiques aux voisins colombiens, et surtout cubains, et proclament en castillan *Soy loco por ti América*. Dans *Tropicália ou Panis et circencis* [sic], le monument discographique du courant, la chanson *Três caravêlas* rend un hommage enjoué, non à Pedro Alvares Cabral, mais à Christophe Colomb, qu'on pourrait prendre, par la magie d'un couplet elliptique, pour le fondateur indirect du Brésil.⁶⁶⁷

Inoltre, non solo in Portogallo ma anche in Brasile le teorie freyriane, incluso il Lusotropicalismo, avrebbero subito un appiattimento e una semplificazione, alimentando però stereotipi "utili" principalmente all'industria turistica brasiliana interessata a salvaguardare l'esotismo del Paese agli occhi stranieri:

Gilberto Freyre disparu, l'héritage passablement dénaturé du «lusotropicalisme», réduit à la seule promiscuité sexuelle, a fini par passer de la Casa grande à la plage, de l'aristocratie pernamboucaine en déclin à une impitoyable Bahian connection, prête à n'importe quoi pour assurer la promotion de son industrie touristique.⁶⁶⁸

Se dunque l'eredità postcoloniale del mito del Lusotropicalismo in Portogallo è manifesta, indubbiamente legata alle nostalgie imperiali di paese ex-colonizzatore – «o Brasil ocupa um lugar

⁶⁶⁶ Ivi, p. 208.

⁶⁶⁷ Ivi, pp. 208-209.

⁶⁶⁸ Ivi, p. 209.

fantasmático no imaginário português e na retórica oficial portuguesa que não tem equivalente na visão brasileira sobre Portugal»⁶⁶⁹ – e rinvenibile in molti aspetti, come scrive anche Jochen Oppenheimer in *Réalités et mythes de la coopération portugaise*⁶⁷⁰ – «Après les indépendances des PALOP le mythe lusotropicaliste continue sous la forme hybride de la lusophonie et de l’“universalisme intrinsèque” de la culture portugaise»⁶⁷¹ – in Brasile, come si può dedurre, è più complessa, più “sfumata”, variamente impiegata e per scopi molto diversi. Ciò ha certamente a che fare con l’elaborazione – o non adeguata elaborazione – della propria storia coloniale, dal punto di vista di paese ex-colonizzato. Se il Lusotropicalismo di Freyre non ha avuto un’importanza preponderante in Brasile, non è neanche stato al centro di agguerrite critiche, come invece è accaduto ad altre elaborazioni intellettuali legate ai suoi testi degli anni ’30 e ’40. Potremmo perfino affermare, azzardando, che la rilettura della propria storia coloniale attraverso l’idea di una comunità lusotropicalica potesse essere, indirettamente, una forma indolore di rispondere, dandosi una filiazione e un’appartenenza, a quella “fissazione patologica” – per usare l’espressione di Eduardo Lourenço – che era divenuto il colonialismo portoghese per i brasiliani? Lourenço, in realtà descrivendo un certo anti-portoghese della cultura brasiliana, scrive:

E o que no fundo o Brasil tornado nação e realidade sociocultural autônoma não gosta de admitir é que durante séculos (isto é, durante mais tempo do que tem de “nação”) a sua realidade e dinamismo histórico são a da ação e presença portuguesas enquanto acção colonial e colonialista.⁶⁷²

Ma, nello stesso tempo, non nega la funzione che quest’idea lusotropicalica paradossalmente riveste:

Que razoes tem os brasileiros [que] ascendem [de] um sírio-libanes-brasileiro, um húngaro, um

⁶⁶⁹ Miguel Vale de Almeida, *Um mar da cor da terra. Raça, cultura e política da identidade*, Celta Editora, Oeiras, 2000, p. 237.

⁶⁷⁰ Jochen Oppenheimer, *Réalités et mythes de la coopération portugaise*, «Lusotopie» Paris, Karthala, 1997, pp. 469-478, accessibile al link: <http://www.lusotopie.sciencespobordeaux.fr/somma97.html> (ultimo accesso: 30/11/2017).

⁶⁷¹ Ivi, p. 473. A proposito di tale eredità per i Portoghesi, Michel Cahen scrive: «[...] there is the generational factor. There is no doubt that the Portuguese youth of today seem to be more detached from the ‘caravels’ than their grandparents were in the Salazar era or even their parents at the time of the Carnation Revolution, the Third-Worldism of which fitted in perfectly with a modernised Lusotropicalism – Portugal could now have an ‘exceptional relationship’ with Africa, because with fascism dead, Portugal’s smallness would always prevent it from being imperialist. However, it is not certain that the Portuguese firms based in Africa were more philanthropic than their French, American, or Brazilian counterparts. Nonetheless, this discernable distancing from the caravels by young people in Portugal has not yet led to a sea change in discourse on Africa or in the Portuguese grandiose rhetoric. The light identity that is Lusophony is typical of the fluid situations that some people describe as postmodern. It does exist, but only relatively and contextually, and is profoundly affected by the persistence of history (Carvalho and Cabral 2004) in the heterogeneous spaces in which it has lasted. That is why it cannot be ‘reified’ into a unified human community» (Michel Cahen, *op. cit.*, p. 310).

⁶⁷² Eduardo Lourenço, *op. cit.*, p. 161.

japonês, um alemão, ou até um italiano, para assumir como o luso-brasileiro ou seu descendente toda uma tradição nossa que engloba desde Camoes ao vinho tinto? O milagre da (vida?) e da cultura brasileira é que por considerável que seja essa miscigenação sociocultural, o impulso propriamente luso-brasileiro – quer dizer, em ultima analisi, o do europeu passato aos trópicos – caldeia as contradições e em certa medida as reintegra nessa síntese a nenhuma outra parecida que é o Brasil.⁶⁷³

Come si vede, comprendere le implicazioni del Lusotropicalismo, nel passato e nel presente brasiliano, considerandone le oscillazioni di significato e uso, è opera molto complessa. Come l'Antropofagia è un concetto tanto denso e poroso che può contenere un elevatissimo numero di riletture e reinterpretazioni. E, come l'Antropofagia, resta ora e *ancora* legato all'eredità complessissima e specifica – ma non eccezionale – della colonizzazione portoghese, alla difficoltà di elaborazione, nominazione⁶⁷⁴ e individuazione della dimensione *postcoloniale* brasiliana:

A cultura brasileira é um amazônico tecido que os próprios brasileiros só com dificuldade dominam e estruturam. À primeira vista, é a mais descontraída e descomplexada cultura que alguém possa imaginar, sobretudo para quem se lembra que tal cultura revela de um *pecado original* de infundáveis consequências: a colonização.⁶⁷⁵

Definire il postcolonialismo in Brasile, come in tutto il Sudamerica, sappiamo che è aspetto piuttosto complesso. Miguel Vale de Almeida in *Um mar da cor da terra. Raça, cultura e politica da identidade*⁶⁷⁶ sintetizza:

A independência do Brasil no século XIX, a natureza não-europeia do estado ali construído, o hiato temporal entre a triangulação atlântica do Brasil-colônia e o terceiro império português em África são aspectos suficientes para sugerir cautela. O pós-colonialismo português é muito mais o das relações de Portugal com as ex-colônias africanas e o dos imigrantes africanos em Portugal.⁶⁷⁷

Riflessioni legate alle note considerazioni di Stuart Hall in *Quando è stato il post-coloniale? Pensando al limite*⁶⁷⁸ in cui l'autore, dopo la seguente serie di domande, sostiene però che non tutte

⁶⁷³ Ivi, p. 166.

⁶⁷⁴ Intendiamo da un lato le ampie discussioni che hanno riguardato il significato e l'uso del prefisso "post", dall'altro quelle che riguardano l'appropriatezza dell'applicazione del termine ai paesi sudamericani.

⁶⁷⁵ Eduardo Lourenço, *op. cit.*, p. 174.

⁶⁷⁶ Miguel Vale de Almeida, *Um mar da cor da terra. Raça, cultura e politica da identidade*, Celta Editora, Oeiras, 2000.

⁶⁷⁷ Ivi, p. 237.

⁶⁷⁸ Stuart Hall, *Quando è stato il post-coloniale? Pensando al limite*, in I. Chambers, L. Curti (a cura di), *La questione postcoloniale. Cieli comuni, orizzonti divisi*, Napoli, Liguori, 1997, pp. 295-320.

le società sono post-coloniali allo stesso modo poiché il termine indica una categoria descrittiva, non valutativa, di relazioni globali⁶⁷⁹:

Sono la Gran Bretagna, il Canada, la Nigeria e la Giamaica “ugualmente post-coloniali”? Possono gli algerini che vivono in patria e quelli che vivono in Francia, i Francesi e i coloni Pied Noir essere tutti “post-coloniali”? Si può dire che l’America Latina sia ‘post-coloniale’ anche se le sue lotte per l’indipendenza furono combattute agli inizi del diciannovesimo secolo, molto prima del recente momento di ‘decolonizzazione’ a cui più propriamente si riferisce il termine, e nonostante fossero guidate dai discendenti dei coloni spagnoli che avevano colonizzato ‘la loro stessa gente’?⁶⁸⁰

E vi è inoltre un passaggio del testo in cui Hall mette in discussione l’idea di nostalgia di relazioni binarie (colonizzato-colonizzatore) che sarebbero state (realmente?) più facili nel tempo della colonizzazione. La critica a tale visione è particolarmente adatta all’analisi del colonialismo portoghese che, più di ogni altro, smentisce la semplicità di queste categorizzazioni:

Nelle varie critiche al postcoloniale scorre la nostalgia per il ritorno a una chiara politica di opposizioni binarie, linee distinte tra buoni e cattivi. “Queste linee possono essere state semplici un tempo (ma lo erano davvero?), ma certamente non lo sono più.” Come comprendere la generale crisi politica a sinistra? “Ma non è una dura lezione dei nostri tempi che le opposizioni binarie politiche non rendono permanentemente stabile (non più? lo hanno mai?) il campo dell’antagonismo politico?”.

E smentisce, appunto, la semplicità di individuazione della “condizione postcoloniale”. Come scrive Vecchi, «le “cas” du Portugal, au sein de la théorie générale, est l’un des plus emblématiques à cause de l’impossibilité effective de procéder à une césure capable d’ontologiser sa condition postcoloniale»⁶⁸¹. Tra i tanti aspetti che riguardano questo dibattito in Brasile – che sarebbe

⁶⁷⁹ Aggiunge in un altro passaggio, chiarificando: «[...] Il termine ‘post-coloniale’ non è puramente descrittivo di questa società, piuttosto che quell’altra, né distingue semplicemente tra ‘allora’ e ‘ora’. Esso ri-legge la ‘colonizzazione’ come parte di un processo ‘globale’ essenzialmente transnazionale e transculturale - e produce una riscrittura decentrata, diasporica o ‘globale’ delle grandi narrative imperiali precedenti, centrate invece sulla nazione». (Stuart Hall, *op. cit.*, p.). In sostanziale accordo anche Miguel Vale de Almeida: «O conceito será útil na medida em que nos possa ajudar a descrever ou caracterizar a mudança nas relações globais que marca a transição desigual da era dos impérios para a era pós-independência. [...] Ele deverá reler a colonização como parte de um processo essencialmente transnacional e transcultural global, produzindo uma reescrita descentrada, diásporica ou global de anteriores grandes narrativas imperiais centradas em nações. Nesse sentido, o pós-colonial não é uma periodização baseada em estádios» (Miguel Vale de Almeida, *op. cit.*, p. 232).

⁶⁸⁰ Stuart Hall, *op. cit.*, p.

⁶⁸¹ Vecchi, Roberto, *L’être singulier pluriel du post-colonialisme portugais*, «LES LANGUES NEO-LATINES», 2014, 369, p. 18.

impossibile affrontare ed esaurire in questa sede – vi è sempre quello che ci riconduce a Freyre e al legame che stabilisce tra la storia dei portoghesi e il processo di *mestiçagem* avvenuto in Brasile.

Anibal Quijano, figura centrale negli studi sulla *colonialidad*⁶⁸² del potere in America Latina, in *El fantasma del desarrollo en América Latina*⁶⁸³ afferma che «El colonialismo fue el escenario y el marco que permitió la constitución de la idea de raza como el instrumento universal de clasificación social básica de toda la población del planeta»⁶⁸⁴. Partendo da questa constatazione, l'idea di un colonialismo lusotropicalista che, pur costituendosi sull'idea delle “razze”, creasse una facile mescolanza tra esse era qualcosa di *eccezionale*. L'Antropofagia, costituendosi come una teoria anticoloniale che però favoriva il rapporto incorporativo con l'Alterità nemica, era qualcosa di *eccezionale*. In questo senso torniamo al punto iniziale da cui siamo partiti: costruire un discorso antropofagico che resti ancorato – pur con tutte le cautele innegabili e con un intento critico – all'idea di *mettere al centro* questa mescolanza incorporativa – «La radicalidad de Oswald reside precisamente en situar en el centro de su proposición teórica y política las dinámicas constituyentes del mestizaje brasileño [...]»⁶⁸⁵ –, non rischia di produrre un'immagine ancora *positiva* del Brasile (e delle sue potenzialità) e di ostacolare la decostruzione radicale e definitiva di tale mito della *mestiçagem*? Antropofagia e *mestiçagem* non rischiano di confondersi nuovamente, pur così diverse? Un passaggio del testo citato di Miguel Vale de Almeida sembrerebbe discordare e mostrare il possibile contributo che il “caso brasiliano” può offrire:

Uma vez ultrapassada a obsessão com a natureza excepcional da sociedade brasileira (e do colonialismo português – o que não é o mesmo que recusar a especificidade de ambos), com a comparação dualista entre Brasil e Estados Unidos ou com o exotismo folclórico das expressões “afro”, o caso afro-brasileiros poderá ser um contributo fundamental para (se)repensar questões universais como a etnicidade e a etnopolítica, a resiliência da “raça”, os processos de criação identitária no mundo globalizado ou dessa pós-colonialidade *in between* que os afro-brasileiros

⁶⁸² Scrive Quijano a riguardo: «Cuando el colonialismo fue eliminado, la relación colonial de dominación entre "razas" no sólo no se extinguió al mismo tiempo, sino que se hizo en muchos casos mucho más activa y decisiva en la configuración del poder, desplazándose de una institucionalidad (el colonialismo) a otra (países independientes y/o estados-nación) y en consecuencia rearticulándose a escala global. De eso da cuenta el concepto de colonialidad del poder». (Anibal Quijano, Anibal Quijano, *El Fantasma del Desarrollo en América Latina*, «Revista Venezolana de Economía Y Ciencias Sociales», Universidad Central de Venezuela, n. 2, Caracas, 2000, accessibile al link: http://www.cesla.uw.edu.pl/cesla/images/stories/wydawnictwo/czasopisma/Revista/Revista_1_quijano.pdf p. 47)

⁶⁸³ Anibal Quijano, Anibal Quijano, *El Fantasma del Desarrollo en América Latina*, «Revista Venezolana de Economía Y Ciencias Sociales», Universidad Central de Venezuela, n. 2, Caracas, 2000, accessibile al link: http://www.cesla.uw.edu.pl/cesla/images/stories/wydawnictwo/czasopisma/Revista/Revista_1_quijano.pdf (ultimo accesso: 29/11/2017)

⁶⁸⁴ Ivi, p. 47.

⁶⁸⁵ Giuseppe Cocco, *op. cit.*, p. 283.

bem sentem quando se apercebem que são simultaneamente cidadãos e marginalizados, brasileiros e “africanos”.⁶⁸⁶

In questa stessa direzione si muovono le analisi di Giuseppe Cocco, Suely Rolnik, Eduardo Viveiros de Castro ad esempio. Il potenziale anticoloniale o postcoloniale sarebbe più forte di un possibile riassorbimento – divorazione – delle loro riletture e riproposizioni del concetto di *mestiçagem* e di Antropofagia (ma siamo realmente certi che le loro teorie superino realmente «a obsessão com a natureza excepcional da sociedade brasileira e do colonialismo português»?). Anche Ana Paula Morel, che abbiamo più volte citato, è dello stesso avviso ma va precisato che stabilisce sempre una netta distinzione tra Antropofagia e teoria della *mestiçagem* e quasi mai utilizza il termine se non in termini critici e contestatari, al contrario degli autori sopracitati che, invece, tendono a metterne in evidenza gli aspetti potenzialmente positivi. Nel testo di Morel vi è una parte dedicata alla comparazione tra Antropofagia, altri paradigmi anticoloniali e altre riflessioni post-coloniali. Proponendo un confronto con il pensiero di Franz Fanon e altri autori antillani scrive che questi autori

[...] defendem a noção de *créolité* como um: “agregat internactionnel ou transnactionnel, des élement culturels caraibes, européens, africains, asiatique” Essa mistura muitas vezes violenta deveria ser afirmada como forma de resistência à própria violência. Ao invés de um purismo passadista que só causaria mais alienação, a *créolité* seria um mosaico constitutivo, com a especificidade da abertura. Não seria nem uma síntese, nem mestiçagem, mas uma totalidade caleidoscópica, que aniquilaria a falsa universalidade e o monolinguismo. Vemos uma certa afinidade entre a ideia de *créolité* e a alteridade da abertura proposta pelos antropófagos. O caminho antilhano também nos fornece a experiência de Aimé Césaire, escritor contemporâneo a Oswald de Andrade. O caminho do primeiro cruza-se bastante com o caminho do segundo.⁶⁸⁷

Lo stesso tipo di comparazione sarà poi proposta con l'autore postcoloniale Homi Bhabha, affermando che sia quest'ultimo che Oswald de Andrade

[...] estão preocupados em se desvincular das preocupações essencializantes, na busca de uma origem imutável. É pela relação com o Outro (inclusive com o colonizador e a violência trazida por este encontro) e não pela sua negação, que se pode construir a luta anti(pós)colonial. Não é a busca de uma origem perdida, à qual devemos retornar à todo custo, mas é valorizando nossa situação híbrida, diria Bhabha, de devoração, diria Oswald, que devemos construir a estratégia

⁶⁸⁶ Miguel Vale de Almeida, *op. cit.*, pp. 238-239.

⁶⁸⁷ Ana Paula Morel, *op. cit.*, p. 127.

política. Neste sentido, a máxima da antropofagia do interesse pelo que não é seu (o Outro) aproxima-se com a preocupação de Bhabha: “Chegou a hora de voltar a Fanon; como sempre, acredito, com uma pergunta: de que forma o mundo humano pode viver sua diferença; de que forma um ser humano pode viver “Outra-mente”?”.⁶⁸⁸

Proponendo questi confronti, Morel intende mostrare le affinità – senza omettere le differenze⁶⁸⁹ – che vi sono tra l’Antropofagia e altre teorie anti e post-coloniali che hanno pensato la resistenza contro la colonizzazione, o la sua eredità, senza per questo difendere un’identità pura ed essenzialista. Ciò che però Morel vuole mettere in risalto sempre è l’aspetto di *conflittualità anticoloniale* radicale che l’Antropofagia possiede (non è un caso che tenti l’applicazione del concetto non all’individuazione di astratte soggettività globalizzate ma al pensiero dell’Esercito Zapatista di Liberazione Nazionale e a quello dell’indigeno Davi Kopenawa, cioè ad esperienze di resistenza attiva a nuovi tipi di colonizzazione in cui è molto chiara l’identificazione del “nemico”⁶⁹⁰). In questo passaggio appare evidente:

Infelizmente, mesmo com a retomada dos escritos antropofágicos no século XXI, o cenário é bastante aterrador. Por trás do ideal Brasil, “país de todos”, o que não por acaso nos remete a noção de mestiçagem, ou Brasil, “país do futuro”, herdeiro o ufanismo da década de 30, está a lógica Patriarcal (no sentido amplo dado pelos antropófagos). O nacional-desenvolvimentismo presente aponta para o etnocídio: índios são expulsos e mortos para a construção de hidrelétricas, tudo em nome do “progresso” da nação. Se o Brasil é o país da diversidade, o é nos moldes do Estado, é o Estado que decide quem deve viver e sobreviver. Nesse contexto, ainda se mostram urgentes e atuais os questionamentos antropofágicos: a mestiçagem e o ideal da diversidade são pensamentos da multiplicidade? Para onde nos levará o ideal de progresso? Como fortalecer as perspectivas “do povo, da criança, do primitivo e do louco”?⁶⁹¹

⁶⁸⁸ Ivi, pp. 129-130.

⁶⁸⁹ Rispetto alle differenze con il pensiero di Homi Bhabha afferma: «Diante da alteridade radical e de combate proposta por Oswald de Andrade podemos encontrar algumas diferenças do hibridismo proposto por Homi Bhabha. Vimos como o pós-colonialismo proposto pelo autor indiano busca reescrever a história da modernidade, colocando o colonizado não como Outro que carrega falta em relação ao Ocidente, mas como constituinte daquilo que foi chamado de moderno. Assim, estes encontram-se entrelaçados, em relações híbridas. É possível afirmar que Oswald de Andrade denuncia o mesmo processo, só que ainda mantém uma alteridade radical, que baseia-se na proposta de uma ruptura epistemológica e até mesmo ontológica. Para a Antropofagia não se trata de construir uma modernidade híbrida, entrelaçada mas de uma outra modernidade, na qual o bárbaro devore o civilizado» (Ana Paula Morel, *op. cit.*, pp. 131-132).

⁶⁹⁰ Aspetto che Morel sottolinea spesso: «[...] a Antropofagia afirma seu caráter político, através da posição anti-colonial. Ela está de um lado que multiplica-se: o lado da luta contra o poder. [...] Este (o autor) coloca-se a favor do bárbaro, do primitivo, do louco, da criança, do povo, da mulher» (Ana Paula Morel, *op. cit.*, p. 153).

⁶⁹¹ Ana Paula Morel, *op. cit.*, p. 155.

Dunque ci sembra di poter affermare che non è poi così assodato che le principali appropriazioni dell'Antropofagia siano in grado di mettere in risalto tale lato conflittuale anticoloniale, evitare pericolose approssimazioni alla teoria della *mestiçagem*, fuggire riassorbimenti conservatori dati dalle analisi delle eccezionalità della società e cultura brasiliana. In altre parole, non rischiare di essere divorati dalla stessa Antropofagia.

Per meglio comprendere quest'ipotesi provocatoria da cui siamo partiti, sostenendo che alcune teorie antropofagiche siano soggette allo stesso meccanismo di "riassorbimento (lusotropicalista)" in cui sembra essere caduto il pensiero di Boaventura de Sousa Santos, ci è utile ragionare sul tipo di potere di funzionamento proprio del Lusotropicalismo. Roberto Vecchi scrive, riflettendo su questo:

La codification de l'idéologie lusotropicaliste a jeté les mémoires et les identités coloniales dans un labyrinthe dont il est difficile de sortir, tant elle affecte, comme nous l'avons déjà vu, un grand nombre de récits critiques postcoloniaux, y compris les plus remarquables et novateurs. Dans ce sens, le dilemme œdipien du déchiffrement, qui en dehors de la métaphore correspond à une nouvelle position discursive du récit colonial, apparaît comme un défi que les études postcoloniales doivent résoudre aujourd'hui. Du moins, ce que l'on peut apprécier, c'est la manière dont la pseudo-épistémologie lusotropicaliste s'est articulée avec un dispositif sémantique complexe et sophistiqué. Il ne s'agit pas uniquement d'un discours philo-colonialiste élaboré par le régime [...] C'est en effet une «théorie» postcoloniale présentée comme justification du caractère exceptionnel du cas colonial portugais. Un pli qui, par une brusque inversion, unit le post-colonialisme (du Brésil) et le colonialisme (du Portugal) en créant une apparente identité d'objets, en fait radicalement divergents tant dans la forme que dans le contenu.⁶⁹²

Vecchi parla di un "dispositivo semantico complesso e sofisticato" poiché permette di sviluppare tanto un discorso filo-colonialista, quanto una "teoria" postcoloniale basata sul carattere eccezionale del colonialismo portoghese. Interessante notare che Giorgio Agamben nel testo *Che cos'è un dispositivo?*⁶⁹³, estende la nozione foucaultiana di dispositivo anche a

[...] letteralmente qualunque cosa abbia in qualche modo la capacità di catturare, orientare, determinare, intercettare, modellare, controllare e assicurare i gesti, le condotte, le opinioni e i discorsi degli esseri viventi. Non soltanto, quindi, le prigioni, i manicomi, il Panopticon, le scuole, la confessione, le fabbriche, le discipline, le misure giuridiche eccetera la cui connessione con il potere è in un certo senso evidente, ma anche la penna, la scrittura, la letteratura, la filosofia,

⁶⁹² Vecchi, Roberto, *L'être singulier pluriel du post-colonialisme portugais*, «LES LANGUES NEO-LATINES», 2014, 369, p. 25.

⁶⁹³ Giorgio Agamben, *Che cos'è un dispositivo?*, Roma, Nottetempo, 2006.

l'agricoltura, la sigaretta, la navigazione, i computers, i telefoni cellulari e —perché no— il linguaggio stesso, che è forse il più antico dei dispositivi, in cui migliaia e migliaia di anni fa un primate —probabilmente senza rendersi conto delle conseguenze cui andava incontro— ebbe l'incoscienza di farsi catturare.⁶⁹⁴

E dedica una parte delle riflessioni proprio al chiarimento di come la variabilità dell'uso che può essere fatto dello stesso dispositivo non implichi la possibilità di sottrarsi ai processi che innesca (nel nostro caso allo stesso *risultato* problematico poiché positivo rispetto alle conclusioni derivanti da una valutazione delle eredità della storia coloniale):

Colui che si lascia catturare dal dispositivo “telefono cellulare”, qualunque sia l'intensità del desiderio che lo a spinto, non acquista, per questo, una nuova soggettività, ma soltanto un numero attraverso cui può essere, eventualmente, controllato; lo spettatore che passa le sue serate davanti alla televisione non riceve in cambio della sua desoggettivazione che la maschera frustrante della *zappeur* o l'inclusione nel calcolo di un indice di ascolto. Di qui la vanità di quei discorsi benintenzionati sulla tecnologia, che affermano che il problema dei dispositivi si riduce a quello del loro uso corretto. Essi sembrano ignorare che, se a ogni dispositivo corrisponde un determinato processo di soggettivazione (o, in questo caso, di desoggettivazione), è del tutto impossibile che il soggetto del dispositivo lo usi “nel modo giusto”. Coloro che tengono simili discorsi sono, del resto, a loro volta il risultato del dispositivo mediatico in cui sono catturati.⁶⁹⁵

Se riprendiamo la definizione data da Vecchi di “dispositivo semantico complesso”, capace ovvero di imprimere e creare un significato a partire da articolate argomentazioni, potremmo affermare che qualsiasi discorso che si serva – *usi* – degli argomenti proprio del Lusotropicalismo difficilmente riuscirà a fuggire dal risultato e dal processo di creazione di significato che questo implica, confermando il funzionamento del dispositivo ovvero che il suo uso trascende e scavalca *l'intenzione* che si credeva di anteporvi.

Funzionando come un'epistemologia falsa ma un'*ideologia* effettiva – una «grande fantasmagoria ideológica»⁶⁹⁶ –, come un “destino” o un’“aspirazione”⁶⁹⁷ e non come realtà, è evidente che il vero spazio del suo funzionamento è quello del discorso, delle sofisticate retoriche,

⁶⁹⁴ Vecchi, Roberto, *L'être singulier pluriel du post-colonialisme portugais*, «LES LANGUES NEO-LATINES», 2014, 369, p. 22.

⁶⁹⁵ Ivi, pp. 31-32.

⁶⁹⁶ Roberto Vecchi, *Comunidades e colonialismo português: campos de batalha*, in corso di pubblicazione (testo presentato al convegno AIL svoltosi a Macao, luglio 2017).

⁶⁹⁷ Roberto Vecchi, *L'être singulier pluriel du post-colonialisme portugais*, «LES LANGUES NEO-LATINES», 2014, 369, p. 27; Cfr. Cláudia Castelo, “*O modo português de estar no mundo*”. *O luso-tropicalismo e a ideologia colonial portuguesa (1933-1961)*, Porto, Afrontamento, 1999, p. 37.

delle tecnologie simboliche. In questo senso Vecchi, ponendo attenzione proprio su questo aspetto, specifica che

[...] é necessário recorrer à teoria da argumentação para apreender o funcionamento profundo do dispositivo discursivo luso-tropicalista. As argumentações que são em si válidas (onde há um tratamento complicado dos tempos históricos) não são porém corretas porque decorrem de um pressuposto errado (aquela dos portugueses no Brasil, só por um ato crítico a posteriori, pode ser lida como uma integração multirracial). A validade sintáticas em suma, como se diria na teoria da argumentação, não corresponde a uma validade semântica, caso se situem os elementos constitutivos do discurso. [...] As proposições principais do Lusotropicalismo em suma fundam-se sobre falácias conceituais que ao mesmo tempo são naturalizadas pelos efeitos do discurso. E é neste emaranhado discursivo que ocorre, como já foi assinalado, o principal deslize semântico sobre o qual se funda a “razão” lusotropicalista, ou seja, a fantasmagoria (discursiva) que em que pode ambigualmente acontecer a troca da singularidade, da exceção pelo exemplo.

Altrove si sofferma, inoltre, sui rischi con cui i “riusi” di una teoria o un’interpretazione inevitabilmente si confrontano:

[...] le risque de discuter sur des objets marqués par une aura idéologiquement connotée peut produire des déviations interprétatives et déplace le problème vers le domaine complexe de l'éthique du discours. Il est facile, comme nous l'enseigne le «cas» portugais, qu'une théorie postcoloniale puisse servir les finalités d'autres colonialismes, si le cadre des valeurs discursives est hétérogène et se prête à de nouvelles utilisations d'ordre idéologique.⁶⁹⁸

Queste riflessioni ci sono utili per pensare l’Antropofagia. Anche nel caso dell’Antropofagia siamo, infatti, nel campo dell’etica del discorso e dei problemi che derivano dal suo uso e dalla sua interpretazione: come servirsene senza, per questo, prestarsi a nuove utilizzazioni di ordine ideologico? Come non deformare ideologicamente il contenuto nel passaggio dalla fonte all’interprete? Come “controllare” l’operazione di rilettura e appropriazione in un campo tanto denso di possibili derive conservatrici? E certamente possiamo chiamare in causa anche la teoria dell’argomentazione. Ma, possiamo anche definire l’Antropofagia come un dispositivo semantico complesso (oltre che teoria, concetto, metafora)? Il Lusotropicalismo crea e legittima un’immagine di significato – l’idea di una comunità lusotropicalica creata a partire dalle eccezionalità del colonialismo portoghese – e la crea *nonostante e grazie ai* più svariati usi e alle diverse semplificazioni, appropriazioni e distorsioni di tale immagine. Dunque, un complesso dispositivo

⁶⁹⁸ Roberto Vecchi, *op. cit.*, p. 28.

semantico. Potremmo dire che anche l'Antropofagia crea un'immagine di significato – l'idea di una capacità incorporativa e digestiva dell'Altro da sé sviluppata dai brasiliani, ed evidente nella *mestiçagem*, a partire dall'eccezionalità dell'incontro tra la singolarissima ritualità indigena (brasiliiana) e la colonizzazione portoghese – e la crea *nonostante e grazie ai* più svariati usi e alle diverse semplificazioni, appropriazioni e distorsioni di tale immagine. Ciò che lega i due ragionamenti è, dunque, il fatto di creare un'immagine attraverso un'articolazione interpretativa e di costruirsi a partire da questa *eccezionalità storica* che, tuttavia, rischia di restare imbricata in tutti i miti interpretativi consolidatisi nella società e cultura brasiliiana per – come direbbe Eduardo Lourenço – sopperire al vuoto patologico derivante proprio dalla storia coloniale e risignificarlo positivamente. In questo senso sono molti i punti di contatto, certamente molti i pericoli comuni, anche se non mancano le differenze. Considerando l'immagine creata dal Lusotropicalismo come fondata su argomentazioni valide ma non corrette, potremmo affermare che essa è sempre ideologica. Tuttavia, come abbiamo mostrato all'inizio, i tratti ideologici che ha assunto sono dovuti soprattutto all'uso che di tale teoria è stato fatto (prima rigettata, solo dopo incorporata ideologicamente dal Portogallo). D'altro canto abbiamo visto anche, seguendo Agamben, che usi completamente diversi dello stesso dispositivo discorsivo – come discorso filo-colonialista o come teoria postcoloniale – rischiano di non poter controllare e indirizzare in maniera totalmente diversa i processi di significato che innescano (il caso della lettura di Boaventura de Sousa Santos). Dunque tra uso e significato vi è un rapporto molto complesso all'interno di un dispositivo. In questo senso pensiamo che anche l'Antropofagia si muova in un campo simile, sebbene più articolato perché usata al confine con un altro dispositivo ben più ampio, quello rappresentato dalla teoria della *mestiçagem*. Ma forse proprio in ciò risiede la possibilità di “dissociazione” degli spettri dell'Antropofagia – le tante riproposizioni della sua immagine –, ovvero l'operazione di valutazione e critica di quanti di questi spettri si prestino a scivolamenti semantici e utilizzazioni ideologiche che si avvicinano a questa sovrapposizione tra Antropofagia e reinterpretazione dell'eccezionalità della *mestiçagem* brasiliiana. Roberto Vecchi termina il suo articolo indicando un possibile superamento del meccanismo di analisi e ri-creazione della singolarità del “caso portoghese” (e brasiliiano):

Sur un plan spécifique, ce que la déconstruction du dispositif lusotropicaliste produit, est une autre manière de penser le post-colonialisme «situé», selon laquelle il faut toujours situer son discours en tant que «savoir situé» (dans le sens défini par Donna Haraway), avant d'encadrer ce qui reste du colonialisme du point de vue historique, sociologique et politique, c'est-à-dire dans son «au-delà», ce qui anéantit, ou du moins empêche les risques des glissements sémantiques involontaires à partir d'une complexité de signes devant être abordés au préalable en tant que

sous-texte. Le post-colonialisme qui découle de l'expérience portugaise révèle une singularité qui s'inscrit dans la pluralité de la violence coloniale européenne contre des mondes, des peuples et des sujets non-européens, générant un «commun» traumatique et fragmentaire, encore en phase d'élaboration. Le penser, pour qu'il puisse être «singulier pluriel» sans l'isoler dans ses singularités, constitue le point de fuite qui permettra peut-être la sortie du labyrinthe où est encore enfermé le passé identitaire et culturel du Portugal.⁶⁹⁹

Concordando pienamente sull'unica via di fuga possibile individuata: non astrarre dalle singolarità specifiche restando tuttavia sempre “plurali” – un pensiero “singolare plurale” che non si isola nelle singolarità –, dunque fuggire qualsiasi argomentazione lusotropicalista e/o antropofagica che ancora e di nuovo si appoggi all'analisi delle eccezionalità di questo strano e complesso «amazônico tecido que os próprios brasileiros só com dificuldade dominam e estruturam»⁷⁰⁰ che è la cultura (e la società) brasiliana.

⁶⁹⁹ Ivi, pp. 28-29.

⁷⁰⁰ Eduardo Lourenço, *op. cit.*, p. 174.

Conclusioni

L'avvenire non può che appartenere ai fantasmi. E così il passato.
(Jacques Derrida)

Per quanto venga evocata, riappaia e si trasformi, l'Antropofagia indica verso l'orizzonte prossimo riportandoci però sempre a interrogare il passato, a guardarci indietro, a fronteggiare i fantasmi creati dai traumi di ciò che la brutale storia della colonizzazione ha prodotto. «L'avvenire non può che appartenere ai fantasmi. E così il passato»⁷⁰¹. Questo quello che abbiamo cercato di mostrare in quest'ultimo capitolo, quest'ultima tappa del percorso intrapreso.

L'antropofagia è strettamente e inevitabilmente legata all'eredità, complessa e problematica, della colonizzazione portoghese in Brasile. Se abbiamo cominciato evocando proprio ciò che per Jacques Derrida significa “eredità” – mai un dato, sempre un compito – terminiamo sperando di aver lasciato intravedere quale sia *ancora* questo compito, in che direzioni dovrebbe muoversi e quali i pericoli di disconoscerlo o ritenerlo ormai adempiuto. L'Antropofagia oswaldiana nacque, prima di tutto, dalla volontà di assolverlo partendo dal desiderio di rispondere a un drammatico complesso di inferiorità culturale fatto di risentimento, di scarsa considerazione di sé (“o complexo de vira lata”), di svariati sintomi riconducibili ad altrettante patologie, tutte sintetizzabili nella tendenza a (tra)sfigurare la realtà. Un “bovarismo” congenito che fa del Brasile il “paese del futuro” a cui un ipotetico “fuori” guarderebbe da sempre con invidia e ammirazione, il Paese dell'armoniosa convivenza etnica esibita nel tripudio del Carnevale, del perfetto e creativo connubio tra arcaismo e modernità, della Cordialità come sinonimo di accoglienza e viva prossimità. Una lunga serie di invenzioni immaginative – prima di tutto ad uso interno, oltre che esterno – capaci di risignificare la propria storia, la propria identità difficile da (ri)costruirsi, la propria fragilità:

A imensidade e o “peso” do Brasil são, ao mesmo tempo, reais e imaginários. A distancia entre o que o Brasil quer ser, pode ser, sabe ser não o sendo ainda, pertence à realidade mais profunda do “pais-irmão”. [...] É para ocultar essa historia de fragilidade histórica, política, civilizacional e cultural que a historiografia e a critica literária mais glorificante do Brasil *inventam* em permanência uma *imagem* desse passado capaz de não envergonhar a descendência dinâmica e rica

⁷⁰¹ Jacques Derrida, *Spettri di Marx*, Cortina Raffaello, 1994, p. 51.

do presente.⁷⁰²

Anche l'Antropofagia, in definitiva, risponde creando nuove immagini e invertendo di senso questo "complexo de vira lata". Il proprio spirito anticoloniale non è che una radicale risignificazione di immagini e "modi di guardare e leggere" il proprio Brasile. Tuttavia, in questa importante operazione di trasfigurazione di valori, che abbiamo ampiamente analizzato, le nuove immagini create tendono spesso ad assomigliare alle stesse, stereotipate, create per sopperire a tale instabilità identitaria (questione affrontata nel primo capitolo). In questo senso l'Antropofagia è stata, con estrema facilità, utilizzata ideologicamente e in senso nazionalistico come teoria dell'identità brasiliana. Da metafora culturale anticoloniale, l'immagine dell'antropofago si è agevolmente prestata a usi e incorporazioni che ne hanno fatto il simbolo di un'incerta brasilianità, rappresentata – tra paradosso e beffa – dall'indefinibilità congenita trasformata in abile e originalissima capacità incorporativa. Pur avendo mostrato le radicali differenze tra tale visione e il pensiero anticoloniale di Oswald de Andrade, abbiamo visto come e quanto le immagini create dall'Antropofagia si potessero confondere o manipolare in senso più stereotipato, riconfermando i miti interpretativi che cominciavano a consolidarsi dagli anni '30. Tuttavia, la denuncia della distorsione dei significati dell'Antropofagia è oggi (quasi) assodata, almeno in ambito accademico, ma le immagini alterate che ha generato continuano a proliferare, soprattutto in ambiti divulgativi, artistici e giornalistici.

Partendo da questa prima constatazione, abbiamo cercato di procedere indagando le ripercussioni del magma informe rappresentato dalla mescolanza tra le originali idee oswaldiane e la loro confusa e incerta ricezione. E queste "ripercussioni", proprio per il fatto di essere la riproposizione/appropriazione di immagini in parte originali (riconducibili ai testi e al messaggio di Oswald de Andrade) e in parte devianti (derivanti da visioni interpretative e distorte), le abbiamo chiamate "spettri". E dato che la stessa distinzione tra "verità" e "falsità" di tali immagini è fittizia, impalpabile e inconsistente, nessuna idea come quella dello spettro, del fantasma, rendeva in miglior modo quello che volevamo esprimere: *immagini-idee-visioni* dell'Antropofagia, corporee nel senso di *visibili* anche se al confine tra realtà e finzione, che tornano e ritornano incessantemente, che si differenziano «non solo dall'icona e dall'idolo, ma anche dall'immagine di immagine, dal *phàntasma* platonico, e dal semplice *simulacro* di qualcosa in generale»⁷⁰³ perché, prima di tutto, "lavorano", creano nuovi messaggi, sono capaci di influenzare e trasformare.

⁷⁰² Eduardo Lourenço, *Do Brasil: Fascino e Miragem*, Lisboa, Gradiva Publicações, 2015, p. 176.

⁷⁰³ Jacques Derrida, *op. cit.*, p. 14.

Immagine ben definita, in quest'ambiguità tra corpo e spirito, anche da Roberto Vecchi in *Exceção Atlântica. Pensar a literatura da guerra colonial*:

[...] o que entendemos nós então como fantasma? Porque o fantasma é uma *coisa*, como o introduz Derrida no seu ensaio sobre a espectrologia e os espíritos de Marx, uma incorporação paradoxal, oximórica, uma forma fenoménica do espírito, ao mesmo tempo alma e corpo, não sendo bem nem uma nem outra (Derrida, 1994: 13). E, na verdade, o próprio termo possui pelo menos um dualismo lexical que talvez não seja escusado glosar de imediato antes que o discurso gere confusão, deixando à palavra só a espessura da imagem. O termo, etimologicamente um deverbal derivado do grego *phantázein* – «fazer ver, mostrar» –, concentra em si pelo menos um sentido duplo que o francês de algum modo ajuda a discriminar e, poderíamos até dizer, a dar corpo: o fantasma é o espectro, isto é, o reaparecimento do defunto (pela sua imagem residuária e evanescente) assim como a tradição cultural nos entregou com seus traços peculiares, ou seja, a corporificação de uma visão imaterial do traspassado (*fantôme*). Numa segunda acepção, o termo indica antes uma imagem ilusória, uma fantasia ou uma ficção (*fantasme*) que, na especialização psicanalítica, expressa um roteiro ou um cenário imaginário onde o sujeito está presente e representa, pelo mascaramento de processos defensivos, a satisfação dum desejo incôscio.⁷⁰⁴

L'indagine degli spettri dell'Antropofagia, avviata nel secondo capitolo, mescolando reinterpretazioni teoriche, critiche intellettuali e appropriazioni artistiche della metafora inaugurate nella stagione del Tropicalismo (e riflettendo sulla loro reciproca influenza), ci ha portato in primo luogo a constatare l'indiscusso "successo" dell'Antropofagia – anche quando è visibile attraverso appropriazioni critiche o contestatorie (si veda il caso del *Digesto Antropofagico* di Daniel Piza o del *Manifesto da Antropofagia Periférica* di Sérgio Vaz) –, in secondo luogo a comprendere in quali direzioni vadano le sue appropriazioni, questi suoi spettri. Se da un lato restano legati alla cultura brasiliana e al suo rapporto (conciliatorio o contestatorio) con i tanti miti interpretativi analizzati, dall'altro vanno in una diversa direzione, riconfigurandosi come metafore di una nuova relazione (antropofagica) con l'Alterità nel mutato scenario mondiale globalizzato, che pretenderebbe di aver superato la trappola identitaria in cui ricadono le interpretazioni eccessivamente culturaliste. Il vecchio paradigma (post)coloniale brasiliano sembra così trasformarsi in un modello esemplare di costruzione di nuove soggettività globalizzate. Tuttavia, tale nuovo uso del pensiero antropofagico, con un'apertura e un'applicazione universali, è pensato e proposto a partire da un'idea di "modello brasiliano" fatto di "mescolate" e flessibili forme di relazione con l'alterità, un'eccezionale specificità dovuta alla particolare forma di colonizzazione

⁷⁰⁴ Roberto Vecchi, *Exceção Atlântica. Pensar a literatura da guerra colonial*, Porto, Edições Afrontamento, 2010, p. 113.

portoghese che ha prodotto la *mestiçagem*. Un certo culturalismo (conservatore?), come si vede, è alla base anche di queste riconfigurazioni dell'Antropofagia.

Partendo da questa successiva constatazione abbiamo proseguito, nel terzo capitolo, indagando proprio alcune di queste elaborazioni che ripropongono le idee oswaldiane per nuove applicazioni, questi «spettri che non bisogna cacciare, ma scernere, criticare, tenere presso di sé e lasciar venire»⁷⁰⁵. Attraverso indagini filosofiche, psicanalitiche e letterarie abbiamo discusso queste contemporanee appropriazioni scegliendo però di metterle in connessione con un'analisi delle dinamiche proprie della condizione (post)coloniale brasiliana. Quest'indagine ci ha portato a chiederci cosa sia divenuta l'Antropofagia, se possa oggi considerarsi una semplice metafora, un concetto o molto di più. Abbiamo così scelto, partendo da una provocazione, di compararla al dispositivo semantico rappresentato dal Lusotropicalismo, mostrando quante e quali siano le affinità con quest'ultimo e tentando una definizione più complessa. E tale comparazione è stata pensata e proposta proprio a partire dalla convinzione che l'Antropofagia non possa essere sconnessa dalla relazione congenita e primaria che intrattiene con l'eredità della colonizzazione e con le dinamiche che questa ha impresso. Non vorremmo tuttavia, proprio al termine del nostro percorso, essere fraintesi rispetto a ciò che riteniamo costituisca il nucleo del pensiero oswaldiano: l'Antropofagia di Oswald de Andrade è contraddistinta da una dichiarata ispirazione filosofica universalista e non è in nessun modo una teoria del Brasile né pensiamo nasca esplicitamente e unicamente, come sostiene Contardo Calligaris, «[...] como solução à falta de um significante nacional»⁷⁰⁶; tuttavia è necessario ammettere che si costituisce a partire da quella riflessione sulle eccezionalità brasiliane che, inevitabilmente, porta con sé una certa possibilità di essere manipolata ideologicamente. Mostrando in che modo il dispositivo lusotropicalista funzioni sempre e proprio a partire da questa riproduzione della «obsessão com a natureza excepcional da sociedade brasileira e do colonialismo português»⁷⁰⁷, ci siamo chiesti se molti dei contemporanei spettri dell'Antropofagica, riproponendo analisi costruite su tale ossessiva specificità, non ricadano nelle stesse interpretazioni ideologiche da cui pensavano di fuggire. La sfida, quindi, è davvero ancora ed esclusivamente quella individuata da João Cezar de Castro Rocha, ovvero quella di denazionalizzare e deoswaldianizzare⁷⁰⁸ l'Antropofagia, «libertar a antropofagia da camisa de força da brasilidade»⁷⁰⁹? In altre parole, le

⁷⁰⁵ Jacques Derrida, *op. cit.*, p. 113.

⁷⁰⁶ Contardo Calligaris, *Hello Brasil: notas de um psicanalista europeu viajando ao Brasil*, São Paulo, Escuta, 1991. p. 35.

⁷⁰⁷ Miguel Vale de Almeida, *Um mar da cor da terra. Raça, cultura e política da identidade*, Celta Editora, Oeiras, 2000, p. 238.

⁷⁰⁸ João Cezar de Castro Rocha, *Uma teoria da Exportação? Ou: 'Antropofagia como visão do mundo'* In J. Cezar de Castro Rocha e Jorge Ruffinelli (a cura di), *Antropofagia hoje: Oswald de Andrade em cena*, São Paulo, Realizações Editora, 2011, p. 654.

⁷⁰⁹ Ivi, p. 660.

interpretazioni identitarie dell'Antropofagia sono le sole interpretazioni ideologiche o vi sono altrettanti spettri che, pur proponendo appropriazioni apparentemente universaliste e applicabili oltre il contesto d'appartenenza, rappresentano oggi delle ulteriori insospettabili *impasse* per il pensiero brasiliano, poiché si allontanano dalla vocazione anti e postcoloniale dell'Antropofagia? Analizzando differenti letture di Oswald de Andrade, da quella di Adriano Ferreira de Mendonça a quella di Suely Rolnik, abbiamo mostrato quali siano i rischi che corrono non mettendo al centro la dimensione (post)coloniale – il (problematico) contesto di relazione tra una cultura (ex)colonizzata e una (ex)colonizzatrice – nell'interpretazione delle dinamiche proprie della relazione antropofagica. Considerando le tante operazioni di appropriazione e deformazione ideologica, non bisognerebbe evitare che l'Antropofagia, oltre che teoria identitaria, diventi, all'opposto, una panacea assorbente o un modello generico perdendo così tutta la sua forza critica? Non occorrerebbe applicarla, invece, ai casi in cui vi siano logiche riconducibili a relazioni nemiche e neocoloniali individuabili ed effettive, evitando inoltre di *positivizzare* il caso storico brasiliano? È possibile restare ancorati alla dimensione critica dell'Antropofagia – l'anticolonialismo – senza per questo dover dipendere dalle analisi eccessivamente culturaliste, manipolabili in senso conservatore, che l'hanno, in parte, generata? Tutte queste domande riguardano, come si comprende, il suo uso, riuso, la sua lettura e interpretazione. Abbiamo, infatti, dedicato il nostro percorso alla loro indagine proprio per mostrare come la riflessione su cosa l'Antropofagia possa o non possa oggi, se serva o non serva ancora, sia essenzialmente legata al funzionamento di un dispositivo che coinvolge usi, e intenzioni dietro tali usi, in una forma articolata e piuttosto complessa.

Un'ultima precisazione ci sembra fondamentale. Le critiche che abbiamo mosso ad alcune contemporanee appropriazioni dell'Antropofagia non mirano ad attaccarle nel complesso né a squalificarne il posizionamento politico e filosofico – che, in parte, condividiamo – maturato ritenendo che si possa e si debba sempre esercitare la capacità di attualizzazione di un pensiero concepito in un contesto storico-politico differente. L'obiettivo era più quello di mostrare come, nel caso specifico dell'Antropofagia, vi siano molti pericoli e altrettante ambiguità in questi usi e reinterpretazioni, ben oltre le *intenzioni* che li guidano. In questo senso il paragone con le contraddizioni prodotte dalle critiche al dispositivo lusotropicalista ci sembravano calzanti ed esplicative. Inoltre, non stiamo neppure difendendo una certa visione politica a discapito di quelle che, invece, ci sembrano essere sagge trasformazioni – e complessificazioni – del modo stesso di concepire le identità attraverso cui si muove la politica, nell'intersezione di modi di vita, coscienza, comportamenti, configurazioni locali, storiche e soggettive, oltre le classiche categorizzazioni

marxiste – «os povos já estão aqui, e o encontro com a sua multiplicidade é o único caminho»⁷¹⁰ –. Questo percorso aveva piuttosto l'ambizione di ricostruire dibattiti – molto spesso presentati nelle forme di polemiche – per comprenderne lucidamente le origini, la contestualizzazione e le argomentazioni alla base di opposte visioni. Senza partire dalla difesa nostalgica di classiche posizioni, abbiamo tuttavia cercato di mostrare quali siano i limiti presenti – e dunque le prossime sfide –, oltre alle potenzialità, di una serie di contemporanee appropriazioni e attualizzazioni dell'Antropofagia oltre il contesto nel quale è stata pensata e prodotta. Se le potenzialità dell'attualizzazione del pensiero antropofagico sono moltissime, altrettante sono le contraddizioni e le ambiguità che contengono. Occorre conoscerle e ri-conoscerle per non cadere in nuove e inaspettate forme di ideologizzazione che ci riportano indietro e confermano come il futuro sia ancora pieno di spettri.

Che cosa significa seguire un fantasma? E se ciò si rovesciasse nell'essere seguiti da lui, sempre, perseguitati forse dalla stessa caccia che gli diamo? Una volta ancora quel che sembra davanti, l'avvenire, torna in anticipo: dal passato, da dietro.⁷¹¹

⁷¹⁰ Alexandre Nodari, *Virar o virá: virá o virar*, in João Camillo Penna, *O tropo tropicalista*, Circuito/Azougue, Rio de Janeiro, 2017, p. 19.

⁷¹¹ Jacques Derrida, *op. cit.*, p. 18.

Bibliografia

I. Opere di Oswald de Andrade

Andrade Oswald de, *Aqui foi o Sul que venceu*, in Id. *Ponta da Lança*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1971, pp. 48-54.

Andrade Oswald de, *O caminho percorrido*, in Id., *Ponta da Lança*, Rio de Janeiro, Civilização brasileira, 1971, pp. 93-102.

Andrade Oswald de, *Poesias reunidas*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1974.

Andrade Oswald de, *Por Gilberto*, in Id., *Telefonema*, Rio de Janeiro, Civilização brasileira, 1976, pp. 140-141.

Andrade Oswald de, *Serafim Ponte Grande*, Rio de Janeiro, Global editora, 1985.

Andrade Oswald de, *Conversa com Oswald de Andrade*, in Id., *Os Dentes do Dragão. Entrevistas*, São Paulo, Globo/Secretaria de Estado da Cultura, 1990, pp. 177-180.

Andrade Oswald de, *Pau-Brasil*, São Paulo, Editora Globo, 1990.

Andrade Oswald de, *Atualidade d'Os Sertões*, in Id., *Feiras Das Sextas*, Globo, São Paulo, 2000, pp. 118-122.

Andrade Oswald de, *O Rei da Vela*, São Paulo, Editora Globo, 2000.

Andrade Oswald de, *Cartas aos editores americanos*, in Id., *Feiras das Sextas*, São Paulo, Globo, 2004, pp. 86-90.

Andrade Oswald de, *Carta a um professor de literatura*, in Id., *Feira das Sexta*, São Paulo, Editora Globo, 2004, pp. 102-106.

Andrade Oswald de, *Uma geração que se exprime*, in Id., *Feira das sextas*, São Paulo, Globo, 2004, pp. 96-101.

Andrade Oswald de, *Manifesto Antropófago*, in Id., *A Utopia Antropofágica*, São Paulo, Globo, 2011, pp. 66-74.

Andrade Oswald de, *A crise da filosofia messiânica*, in Id., *A Utopia Antropofágica*, São Paulo, Globo, 2011, pp. 138-215.

Andrade Oswald de, *Um aspecto antropofágico da cultura brasileira – o Homem cordial*, in Id., *A Utopia Antropofágica*, São Paulo, Editora Globo, 2011, pp. 216-219.

Andrade Oswald de, *A marcha das utopias*, in Id., *A Utopia Antropofágica*, São Paulo, Editora Globo, 2011, pp. 220-298.

Andrade Oswald de, *O divisor das águas modernistas*, in Id., *Estética e Política*, São Paulo, Globo, 2011, pp. 53-56.

Andrade Oswald de, *Fazedores da América*, in Id., *Estética e Política*, São Paulo, Globo, 2011, pp. 169-182.

Andrade Oswald de, *Civilização e dinheiro*, in Id., *Estética e Política*, São Paulo, Globo, 2011, pp. 203-214.

Andrade Oswald de, *Velhos e novos livros*, in Id., *Estética e Política*, São Paulo, Globo, 2011, pp. 215-230.

Andrade Oswald de, *O sentido do interior*, in Id., *Estética e Política*, São Paulo, Globo, 2011, pp. 191-203.

Andrade Oswald de, *Informe sobre o modernismo*, in Id., *Estética e Política*, São Paulo, Globo, 2011, pp. 97-105.

Andrade Oswald de, *Objeto e fim da presente obra*, in *Estética e Política*, São Paulo, Globo, 2011, pp. 44-45.

II Fonti Critiche

Agamben Giorgio, *Che cos'è un dispositivo?*, Roma, Nottetempo, 2006.

Aguilar Gonzalo, *Por una ciencia del vestigio errático*, Buenos Aires, Editorial Grumo, 2010.

Almeida Tereza Virginia de, *Crítica e devoração: canibalismo e mitologia cultural*, «Itinerários», n. 21, Araraquara, 2003, pp. 27-37.

Anderson Benedict, *Comunità Immaginate. Origini e diffusioni dei nazionalismi*, Roma, Manifestolibri, 1996.

Andrade Gênese, *Feira de Letras*, in Oswald de Andrade, *Feira das Sextas*, São Paulo, Globo, 2004, pp. 7-60.

Andrade Mario Pinto de, *Qu'est-ce que 'le tropicalismo'?*, «Présence Africaine», v. 9, n. 5, 1955.

Antelo Raul, *A hybris e o híbrido na crítica cultural brasileira*, «Literatura e Sociedade», USP, v. 12, 2009, pp. 128-150.

Arantes Paulo, *Sentimento da dialética na experiência intelectual brasileira: dialética e dualidade segundo Antonio Candido e Roberto Schwarz*, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1992.

Arantes Paulo, *Providencias de um crítico literário*, in Id., *Sentido da formação: Três estudos sobre Antonio Candido, Gilda de Mello e Souza e Lucio Costa*, Rio de Janeiro, Paz e terra, 1997.

Arantes Paulo, *A fratura brasileira do mundo*, in Id., *Zero à Esquerda*, São Paulo, Conrad, 2004.

Azevedo Beatriz, *Antropofagia Palimpsesto selvagem*, USP, 2012, p. 10, accessibile al link: <http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8151/tde-04082016-165033/pt-br.php>; successivamente pubblicato: Beatriz Azevedo, *Antropofagia: Palimpsesto selvagem*, São Paulo, Cosac Naify, 2016.

Baitello Junior Norval, *A era da iconofagia: reflexões sobre a imagem, comunicação, mídia e cultura*, São Paulo, Paulus, 2014.

Barbeitas Flavio e **Martins** Pedro, *A antropofagia como método na canção tropicalista*, «Contexto», Revista do Programa de Pós-Graduação em Letras, n. 31, 2017, pp. 131-162.

Barbosa Justino Luciano, *Devir-brasil: oralização da literatura*, «Pontos de interrogação. Revista de crítica cultural», v. 3, n. 1, 2013, pp. 11-21, acessibile al link:

<https://revistas.uneb.br/index.php/pontosdeint/article/view/1564>

Barreto Lima, *Diário Intimo*, Pará de Minas, Virtual Books Online M&M Editori, 2000/2002.

Barroso de Oliveira David, *Oswald de Andrade: o homem cordial e a filosofia (brasileira)*, «Revista Lampejo», n. 6, 2014, pp. 13-14.

Bastide Roger, *Brésil: terre de contrastes*, Hachette, 1957.

Bastos Cristiana, *Tristes trópicos e alegres luso-tropicalismos: das notas de viagem em Lévi-Strauss e Gilberto Freyre*, «Análise Social», Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa, v. XXXIII, 1998, pp. 415-432.

Bastos Kern Maria Lúcia, *A antropofagia e a redescoberta do Brasil*, «Estudos Ibero-Americanos», PUCRS, Edição Especial, n. 1, 2000, pp. 95-106.

Bassnett Susan e **Triverdi** Harish (a cura di), *Postcolonial translation*, Londres/Nova York, Routledge, 1999.

Benzaquen de Araújo Ricardo, *Guerra e Paz: Casa-Grande & Senzala e a obra de Gilberto Freyre nos anos 30*, Rio de Janeiro, Editora34, 1993.

Bezerra Elvia, *Ribeiro Couto: cadeira 26, ocupante 4*, São Paulo, Imprensa Oficial do Estado, 2010.

Bhabha Homi, *Nazione e narrazione*, Roma, Meltemi, 1997.

Boal Augusto, *O que você pensa da arte de esquerda? Manifesto da I Feira Paulista de Opinião*, 1968.

Böer Trujillo Rodrigo de, *Os mutantes antropófagos*, «DARANDINA revisteletrônica», Programa de Pós-Graduação em Letras/UFJF, v. 4, 2011, acessibile al link:

<http://www.ufjf.br/darandina/files/2011/06/Os-mutantes-antrop%C3%B3fagos.pdf>

Bopp Raul, *Vida e morte da Antropofagia*, José Olympio, 2008.

Bosi Alfredo, *Dialética da Colonização*, São Paulo, Companhia das Letras, 1992.

Bosi Alfredo, *Moderno e modernista na cultura brasileira*, in Id., *Céu e Inferno*, São Paulo, editora34, 2004.

Boxer Charles Ralph, *Relações Raciais no Império Colonial Português – 1415-1825*, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, Biblioteca Tempo Universitário – 4, 1967.

Brito Antonio Carlos de, *Tropicalismo: sua estética, sua história*, «Revista Vozes», n. 9, São Paulo, 1972.

Buarque de Holanda Heloisa, *Impressões de Viagem. CPC*, Vanguarda, Desbunde, São Paulo, Brasiliense, 1979.

Buarque de Holanda Sérgio, *Raízes do Brasil*, São Paulo, Companhia das Letras, 1995.

Cabral Amilcar, *Préface*, in Basil Davidson, *Révolution en Afrique. La libération de la Guinée Portugaise*, Paris, Seuil, Col. Combats, 1969.

Cahen Michel, 'Portugal is in the Sky': *Conceptual Consideration on Communities, Lusitany, and Lusophony*, in Eric Morier-Genoud e Michel Cahen, *Imperial Migrations: colonial communities and Diaspora in the Portuguese World*, Palgrave Macmillan, 2013, pp. 297-315.

Caixeta Ana Paula Aparecida, *O Anti-Litsch como Manifesto de Transgressão: uma visão epistemológica de Mattoso e Tzara*, «Revista de Intercambio dos Congressos de Humanidades», n. 16, 2013, acessibile al link: <http://periodicos.unb.br/index.php/intercambio/article/view/13188>

Calligaris Contardo, *Hello Brasil: notas de um psicanalista europeu viajando ao Brasil*, São Paulo, Escuta, 1991.

- Campos** Augusto de, *Balanço da Bossa e outras bossas*, São Paulo, Perspectiva, 1974.
- Campos** Haroldo de, *Uma poética da radicalidade*, in Oswald de Andrade, *Pau-Brasil*, São Paulo, Editora Globo, 1990. pp. 7-53.
- Campos** Haroldo de, *Da razão antropofágica: dialogo e diferença na cultura brasileira*, in Id., *Metalinguagem e outras metas. Ensaio de teoria e critica literária*, São Paulo, Editora Perspectiva, 1992.
- Candido** Antonio, *Carta a Luis Martins*, «Folha da Manhã», São Paulo, 17 settembre 1944.
- Candido** Antonio, *Digressão sentimental sobre Oswald de Andrade*, in Id., *Vários escritos*, São Paulo, Livraria duas cidades, 1977.
- Candido** Antonio, *Literatura e subdesenvolvimento*, in Id., *A educação pela noite & outros ensaios*, São Paulo, Ática, 1989, pp. 140-162.
- Candido** Antonio, *Prefácio inútil*, In Oswald de Andrade, *Um homem sem profissão: sob as ordens de mamãe*, São Paulo, Editora Globo, 1990.
- Candido** Antonio, *Formação da literatura brasileira*, Belo Horizonte-Rio de Janeiro, Editoria Itatiaia limitada, 2000.
- Candido** Antonio, *Literatura e Cultura de 1900 a 1945 (panorama para estrangeiro)*, in Id., *Literatura e Sociedade: Estudos de Teoria e História Literária*, Rio de Janeiro, Ouro sobre Azul, 2008, pp. 125-126.
- Cardoso** Fernando Henrique, *Um livro perene*, in Gilberto Freyre, *Casa Grande e Senzala. Formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*, Recife, Global Editora, 2003.
- Cardoso** Fernando Henrique, *Pensadores que inventaram o Brasil*, São Paulo, Companhia das Letras, 2013.

Carneiro da Silva Fabiana, *Tensões do pensamento nacional no dialogo critico entre Roberto Schwarz e Silviano Santiago*, USP, São Paulo, 2012, pp. 65-66, acessibile al link: <http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8151/tde-13122012-103821/pt-br.php>

Carvalho Augusto Leonardo de, *O descobrimento do Brasil no umbigo do mundo: modernismo, vanguarda e primitivismo na obra Pau-Brasil de Oswald de Andrade*, in Sérgio Ricardo da Mata, Helena Miranda Mollo e Flávia Florentino Varela (a cura di), *Anais do 3º. Seminário Nacional de História da Historiografia: aprender com a história?*, Ouro Preto, Edufop, 2009, acessibile al link: http://www.seminariodehistoria.ufop.br/t/leonardo_de_carvalho_augusto.pdf

Castelo Cláudia, “*O modo português de estar no mundo*”. *O luso-tropicalismo e a ideologia colonial portuguesa (1933-1961)*, Porto, Afrontamento, 1999.

Castelo Cláudia, *Uma incursão no lusotropicalismo de Gilberto Freyre*, «IICT bHL blogue de Historia Lusófona», 2011, pp. 261-280, acessibile al link: http://www2.iict.pt/archive/doc/bHL_Ano_VI_16_Claudia_Castelo__Uma_incursao_no_lusotropic_alismo.pdf

Castro Rocha João Cezar de, *Literatura e Cordialidade: O Público e o privado na Cultura Brasileira*, Rio de Janeiro, EdUERJ, 1998.

Castro Rocha João Cezar de, *O exílio do homem cordial*, Rio de Janeiro, Museu da Republica, 2004.

Castro Rocha João Cezar de, “*Nenhum Brasil existe*”: *poesia como história cultural*, in Id. (a cura di), *Nenhum Brasil existe. Pequena Enciclopédia*, Topbooks, 2003.

Castro Rocha João Cezar de e **Ruffinelli** Jorge (a cura di), *Antropofagia hoje? Oswald de Andrade em cena*, São Paulo, É Realizações, 2011.

Cavalcanti Simioni Ana Paula, *Modernismo brasileiro: entre a consagração e a contestação*, «Perspective», n. 2, 2013, acessibile al link: <https://perspective.revues.org/5539>

Chacon Vamireh, *Gilberto Freyre, Mario e Oswald de Andrade*, «Ci. & Tróp.», v. 21, n. 1, Recife, 1993.

Citton Yves, *Mitocrazia. Storytelling e immaginario di sinistra*, Roma, Edizioni Alegre, 2013.

Cocco Giuseppe, *Antropofagias, racismo e ações afirmativas*, «Revista Eletrônica de Ciências Sociais», v. 4, 2008, pp. 265-289.

Cocco Giuseppe, *Mundo Braz. El devenir-mundo de Brasil y el devenir-Brasil del mundo*, Madrid, traficantes de sueños, 2012.

Cordeiro Gomes Renato, *Que faremos com essa tradição? Ou: reliquias da casa velha*, «Revista brasileira de Literatura Comparada», v. 5, n. 5, 2000.

Costa Lima Luiz, *Antropofagia e controle do imaginário*, «Revista Brasileira de Literatura Comparada», n. 1, 1991, pp. 62-75.

Costa Lima Luiz, *Apresentação*, in Ricardo Benzaquen de Araújo, *Guerra e Paz: Casa-Grande & Senzala e a obra de Gilberto Freyre nos anos 30*, Rio de Janeiro, Editora34, 1993.

Costa Lima Luiz, *Repensando a trajetória de Oswald de Andrade*, «Sopro, panfleto politico-cultural», n. 34, 2010, accessibile al link: <http://culturaebarbarie.org/sopro/n34.pdf>

Couto Ribeiro, *O homem cordial, produto americano*, «Revista do Brasil», n 6, 1987.

D'Angelo Paolo, *Storia dei concetti*, in Roberta Coglitore e Federica Mazzara (a cura di), Michele Cometa, *Dizionario di Studi Culturali*, Roma, Meltemi, 2004.

Dilmar Miranda, *Carnavalização e multidentidade cultural antropofagia e tropicalismo*, «Tempo Social, Revista Sociologia», USP, 9 (2), São Paulo, 1997.

Diniz Valladão Júlio Cesar, *Anthropophagie et Tropicalia – dévoration/dévotion* in «Brésil/Europe: repenser le Mouvement Anthropophagique», Papier n 60, Collège international de Philosophie, settembre 2008, p. 28, accessibile al link: <http://www.ciph.org/IMG/pdf/papiers60.pdf>

Diniz Valladão Júlio Cesar, *Caetano, um griot antropofago no teatro do mundo*, «Ipotesi», v. 17, n. 1, Juiz de Fora, 2013, pp. 49-56, accessibile al link:

http://www.ufjf.br/revistaipotese/files/2011/05/Ipotese_17.1-CAP05.pdf

DaMatta Roberto, *O que faz o brasil, Brasil?*, Rio de Janeiro, Rocco, 1986.

DaMatta Roberto, *Carnavais, Malandros e Heróis. Para uma sociologia do dilema brasileiro*, Rio de Janeiro, Rocco, 1997.

Derrida Jacques, *Spettri di Marx*, Cortina Raffaello, 1994.

Duarte de Andrade Pedro, *Dois tempos da literatura: Antonio Candido, Silviano Santiago e o modernismo*, «SEMEAR», n. 8, acessibile al link:

http://www.letas.pucRio.br/unidades&nucleos/catedra/revista/8Sem_18.html

Duso Giuseppe, *La logica del potere: storia concettuale come filosofia politica*, Bari, Laterza, 1999.

Emílio Paulo, *Cinema, trajetória no subdesenvolvimento*, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1980.

Enders Arnelle, *Le Lusotropicalisme, théorie d'exportation. Gilberto Freyre en son Pays*, «Lusotopie», Paris, Karthala, 1997, pp. 201-210, acessibile al link:

<http://www.lusotopie.sciencespobordeaux.fr/somma97.html>

Esteves Lima Rachel, *Silviano Santiago e a imaginação antropófaga*, «Cadernos de Estudos Culturais», v. 1, 2014, pp. 77-94,

Estrada Rodrigues Henrique, *O homem cordial segundo Oswald de Andrade*, «Caderno de Resumos & Anais», 4º Seminário Nacional de História da Historiografia. Tempo presente & usos do passado, acessibile al link:

<http://www.seminariodehistoria.ufop.br/ocs/index.php/snhh/2010/paper/view/407>

Faleiros Alvaro, *Antropofagia modernista e perspectivismo ameríndio: considerações sobre a transcrição poética desde Haroldo de Campos*, «Ipotese», v. 17, n. 1, Juiz de Fora, 2013, pp. 107-119, acessibile al link: <http://www.ufjf.br/revistaipotese/edicoes-antiores/v17n1/>

Favaretto Celso, *Tropicália: alegoria, alegria*, São Paulo, Kairos, 1979.

Ferreira Ana Paula, *Specificity without Exceptionalism: Towards a Critical Lusophone Postcoloniality*, in P. de Medeiros (a cura di), *Lusophones Literatures and Postcolonialism*, Utrecht, University of Utrecht, Portuguese Studies Center, 2007, pp. 21-40.

Ferreira de Mendonça Adriany, *Aspectos filosóficos da Antropofagia oswaldiana*, in A. Masseno, T. Barros (a cura di), *Filosofia e Cultura Brasileira*, Rio de Janeiro, Quintal Rio Produções Artísticas, 2012.

Fimiani Mariapaola, *L'arcaico e l'attuale. Lévy-Bruhl, Mauss, Foucault*, Torino, Bollati Boringhieri, 2000.

Finazzi-Agrò Ettore, *A identidade devorada. Considerações sobre a antropofagia*, in João Cezar de Castro Rocha, *Nenhum Brasil Existe. Pequena Enciclopédia*, Rio de Janeiro, Topbooks, 2003. pp. 615-627.

Finazzi-Agrò Ettore, *Como interpretar os intérpretes. Os dois Brasis de Silvano Santiago*, «BRASILIANA», n. 165, 2017, pp. 157- 167.

Finazzi-Agrò Ettore e **Pincherle** Maria Caterina, *La cultura cannibale. Oswald de Andrade: da Pau-Brasil al Manifesto antropofago*, Roma, Meltemi, 1999.

Fiorin José Luiz, *A construção da identidade nacional brasileira*, «BAKHTINIANA», v. 1, n. 1, São Paulo, 2009, pp. 115-126.

Fischer Luís Augusto, *Refêns da Modernistolatria*, «Piauí», (questões de literatura & cultura), n. 80, 2013, accessibile al link: <http://piaui.folha.uol.com.br/materia/refens-da-modernistolatria/>

Follain de Figueredo Vera, *Antropofagia: Uma releitura do paradigma da razão moderna*, in J. Cezar De Castro Rocha e Jorge Ruffinelli (a cura di), *Antropofagia hoje: Oswald de Andrade em cena*, São Paulo, Realizações Editora, 2011, pp. 389-398.

Fonseca Hermes da, *Antropofagia devoradora*, texto apresentado no IV ENECULT- Encontro de Estudos Multidisciplinares em Cultura (28-30 maio 2008) Faculdade de Comunicação/UFBA, Salvador-Bahia-Brasil, accessibile al link: <http://www.cult.ufba.br/enecult2008/14656-04.pdf>

Foot Hardman Francisco, *Algumas fantasias de Brasil: o modernismo paulista e a nova naturalidade da nação*, in E. Salvadori de Decca e Ria Lemaire (a cura di), *Pelas Margens: outros caminhos da história e da literatura*, Ed. Unicamp e Ed. Da universidade-UFRGS, 2000.

Freyre Gilberto, *Sobrados e Mucambos*, São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1936

Freyre Gilberto, *Interpretação do Brasil*, José Olympio Editora, 1947.

Freyre Gilberto, *Falando de política, sexo e vida*, in Eduardo Coutinho (a cura di), *Gilberto Freyre*, Coleção Nossos Classics, Rio de Janeiro, Agir, 1994.

Freyre Gilberto, *Casa Grande & senzala. Formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*, São Paulo, Global, 2003.

Freyre Gilberto, *O Luso e o Tropic*, Realizações Editora, 2010.

Gagnebin Jeanne Marie, *Cordialidade e estrangeirice: da relação ao outro*, «Bol. Mus. Para. Emílio Goeldi. Cienc. Hum.», v. 6, n. 2, Belém, 2011, pp. 401-408, accessibile al link: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1981-81222011000200010

Gomes de Lima Mário Hélio, *Cordialidade Canibal*, «Letras», Universidade Federal de Santa Maria, n. 32, 2006, pp. 113-124, accessibile al link: <https://periodicos.ufsm.br/letras/article/view/11913>

Gonçalves Marcos Augusto, *A semana que não terminou*, São Paulo, Companhia das Letras, 2012.

Graham Richard, *Uma entrevista*, «Revista do Brasil», n. 6, 1987.

Grupo Oficina, *O Rei da Vela. Manifesto*, «Arte em Revista», n. 1, 1967, pp. 62-63.

Hall Stuart, *Quando è stato il post-coloniale? Pensando al limite*, in I. Chambers, L. Curti (a cura di), *La questione postcoloniale. Cieli comuni, orizzonti divisi*, Napoli, Liguori, 1997, pp. 295-320.

Hall Stuart, *A chi serve l'identità?*, in Cinzia Bianchi, Cristina Demaria, Siri Nergard (a cura di), *Spettri del Potere. Ideologia, identità, traduzione negli studi culturali*, Roma, Meltemi, 2002, pp. 129-154.

Hall Stuart, *A identidade cultural na pós-modernidade*, Rio de Janeiro, dp&a, 2005.

Helena Lucia, *Totens e Tabus da modernidade brasileira. Símbolo e alegoria na obra de Oswald de Andrade*, Rio de Janeiro, Edições Tempo brasileiro, 1985.

Iofrida Manlio, *Per una storia della filosofia da Jacques Derrida a Maurice Merleau Ponty*, Modena, Mucchi Editore, 2007.

Jackson K. David, *Novas receitas de Cozinha Canibal: O Manifesto Antropofago Hoje*, in J. Cezar de Castro Rocha e Jorge Ruffinelli (a cura di), *Antropofagia hoje: Oswald de Andrade em cena*, São Paulo, Realizações Editora, 2011, pp. 429-436.

Lafetá João Luís, *1930: A Crítica e o Modernismo*, São Paulo, Duas Cidades/Editora34, 2000.

Larsen Neil, *Modernism as Cultura Brasileira: Eating the "Torn Halves"*, in Id., *Modernism and hegemony. A materialistic Critique of Aesthetic Agencies*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1990.

Leite Costa Tiago, *Aspectos do conceito de Utopia na filosofia antropofágica*, «Revista Periferia», v. III, n. 1, 2011, acessibile al link:

<http://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/periferia/article/view/3413>

Lourenço Eduardo, *Do Brasil: Fascino e Miragem*, Lisboa, Gradiva Publicações, 2015.

Maas Wietske e Pasquinelli Matteo, *Manifesto of Urban Cannibalism (Amsterdam declaration)*, acessibile al link:

http://eclass.uth.gr/eclass/modules/document/file.php/MHXD236/MatteoPasquinelli_Manifesto_Urban_Cannibalism_Amsterdam.pdf

Mac Cord Getúlio, *Tropicália: um caldeirão cultural*, Rio de Janeiro, Ed Ferreira, 2011.

Marques Waldermar, *Brasil terra de contrastes*, «Revista da Avaliação da Educação Superior», v. 19, n. 3, Sorocaba, 2014.

Marques de Souza M. H., *O complexo de vira-lata e o vira-lata complexo*, «TRANZ», n. 8, dicembre 2013, accessibile al link: www.tranz.org.br

Martius Karl Friedrich Von e **Rodrigues** José Honório, *Como se deve escrever uma História do Brasil*, «Revista de Historia de América», n. 42, 1956.

Mascaro Querido Fabio, *O colapso da modernização periférica: a fratura brasileira do capitalismo mundial*, «Aurora», v. 3, n. 2, 2010.

Mascaro Querido Fabio, *Depois do colapso da modernização*, «Piauí», n. 74, 2012, accessibile al link: <https://blogdaboitempo.com.br/2013/02/04/depois-do-colapso-da-modernizacao/> (Blog da Boitempo)

Massadar Morel Ana Paula, *Da “reabilitação do primitivo”. Diálogos entre Antropologia e antropofagia de Oswald de Andrade*, Rio de Janeiro, Rizoma Editorial, 2013.

Matos Domingos Ricardo Ibrhaim, *Locus Antropófago: um levantamento sobre Oswald e Sérgio Vaz*, «Darandina Revista eletrônica», Anais do Simpósio Internacional Literatura, Crítica, Cultura V: Literatura e Política, tenutosi tra il 24 e il 26 maggio 2011 (PPG Letras: Estudos Literários, na Faculdade de Letras da Universidade Federal de Juiz de Fora), accessibile al link: <http://www.ufjf.br/darandina/files/2011/08/Locus-Antrop%C3%B3fago-um-levantamento-sobre-Oswald-e-S%C3%A9rgio-Vaz.pdf>

Mattoso Glauco, *Jornal Dobrabil*, 2a Ed. (fac-similar), São Paulo, Iluminuras, 2001.

Mautner Jorge, *A amálgama do Brasil universal*, in A. Masseno e T. Barros (a cura di), *Filosofia e Cultura Brasileira*, Rio de Janeiro, Quintal Rio Produções Artísticas, 2012, pp. 106-117.

Melamed Michel, *Regurgitofagia*, Rio de Janeiro, Objetiva, 2005.

Meller Lauro, *O desafio do Antropofago Caetano*, «Graphos. João Pessoa», v. 8, n. 1, gennaio/luglio 2006, accessibile al link:

www.ies.ufpb.br/ojs2/index.php/graphos/article/viewFile/9320/5001

Merquior José Guilherme, *Na casa grande dos oitenta*, in Id., *As Idéias e as Formas*, Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1981.

Miller Sidney, *O universalismo e a MPB*, «Revista de Civilização Brasileira», v. 4, n. 21/22, 1968, pp. 207-221.

Milliet Sérgio, *Diário Crítico*, São Paulo, Martins, Volume II, 1981.

Miguelote Carla, *Devir-Brasil: A desarticulação da identidade nacional e a invenção de um povo por vir*, «Revista Língua & Literatura», v. 16, n. 26, pp. 10-16.

Monclaire Stéphane, *Le Brésil imaginaire*, «Lusotopie», Paris, Karthala, 1997, pp. 297-306, accessibile al link: <http://www.lusotopie.sciencespobordeaux.fr/somma97.html>

Moritz Schwartz Lilia, *Gilberto Freyre: adaptação, mestiçagem, trópicos e privacidade em Novo Mundo nos trópicos*, «Mal-estar na Cultura», PROEXT-UFRGS, Porto Alegre, 2010, pp. 1-32, accessibile al link:

<http://www.ufrgs.br/difusaocultural/adminmalestar/documentos/arquivo/Schwarcz%20-%20adaptacao%20mesticagem%20tropicis.pdf>

Moritz Schwarcz Lilia e **Murger Starling** Heloisa, *Brasil: uma biografia*, São Paulo, Companhia das Letras, 2015, Versione E-book.

Motta Nelson, *Noites tropicais: solos, improvisos e memorias musicais*, Rio de Janeiro, Objetiva, 2001.

Nabuco Joaquim, *Minha formação*, Rio de Janeiro, Editora Três, 1974.

Napolitano Marcos e **Martins Villaça** Mariana, *Tropicalismo: as relíquias do Brasil em debate*, «Revista brasileira de Historia», v. 18, n. 35, São Paulo, 1998, accessibile al link:

http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0102-01881998000100003&script=sci_arttext&tlng=es

Niezsche Friedrich, *Genealogia della morale. Uno scritto polemico*, Adelphi, 1984.

Nobre Marcos, *Depois da Formação. Cultura e política da nova modernização*, «Revista Piauí», n. 74, novembro 2012.

Nodari Alexandre, *O perjúrio absoluto (Sobre a universalidade da Antropofagia)*, «CONFLUENZE», v. 1, n. 1, 2009, pp. 114-135.

Nodari Alexandre, *Virar o virá: virá o virar*, in João Camillo Penna, *O tropo tropicalista*, Circuito/Azougue, Rio de Janeiro, 2017, pp. 9-19.

Nunes Benedito, *Oswald Canibal*, São Paulo, Editora perspectiva, 1979.

Nunes Benedito, *Antropofagia ao alcance de todos*, in Oswald de Andrade, *A Utopia Antropofágica*, São Paulo, Globo, 2011, pp. 7-56.

Oliveira Francisco de, *Critica à razão dualista – O ornitorrinco*, São Paulo, Boitempo editorial, 2003.

Oppenheimer Jochen, *Réalités et mythes de la coopération portugaise*, «Lusotopie» Paris, Karthala, 1997, pp. 469-478, accessible al link:
<http://www.lusotopie.sciencespobordeaux.fr/somma97.html>

Paixão Marcelo, *Antropofagia e Racismo: uma crítica ao modelo brasileiro de relações raciais*, accessible online nel sito GEA, Grupo Estratégico de Análise da Educação Superior no Brasil:
<http://flacso.org.br/?publication=antropofagia-e-racismo-uma-critica-ao-modelo-brasileiro-de-relacoes-raciais-2>

Palmeiro Cecilia, *Glauco Mattoso e a coprofagia de poéticas*, «Texto Poético», v. 13, n. 22, 2017.

Penna João Camillo, *Formações do sujeito colonial: suplemento, dependência, cosmopolitismo*, «ALEA», v. 14/2, Rio de Janeiro, 2012, pp. 295-306.

Penna João Camillo, *O tropo tropicalista*, Circuito/Azougue, Rio de Janeiro, 2017.

Peres Paulo, *A cordialidade brasileira: um mito em contradição*, «Em Debate», v. 6, n. 4, Belo Horizonte, pp.18-34, 2014, accessible al link:

<http://opiniaopublica.ufmg.br/site/files/artigo/5-Agosto-14-Dossie-Paulo-Peres.pdf>

Pincherle Maria Caterina, *Introduzione*, in Ettore Finazzi-Agrò e Maria Caterina Pincherle, *La cultura cannibale. Oswald de Andrade: da Pau-Brasil al Manifesto antropofago*, Roma, Meltemi, 1999, pp. 19-20.

Piza Daniel, *Digesto Antropofagico*, in J. Cezar de Castro Rocha e Jorge Ruffinelli (a cura di), *Antropofagia hoje: Oswald de Andrade em cena*, São Paulo, Realizações Editora, 2011, pp. 63-65.

Pozzobon da Costa Lara Valentina, *Na boca do estomaco. Conversa com José Celso Martinez Correa*, in J. Cezar de Castro Rocha e Jorge Ruffinelli (a cura di), *Antropofagia hoje: Oswald de Andrade em cena*, São Paulo, Realizações Editora, 2011, pp. 71-83.

Prado Paulo, *Retrato do Brasil. Ensaio sobre a tristeza brasileira*, São Paulo, Versão para e-book Oficinas Gráficas Duprat-Mayença (Reunidas), 2006.

Quijano Anibal, *Modernidad, Identidad y utopia em America Latina*, Lima, Sociedade&Política Ediciones, 1988.

Quijano Anibal, *El Fantasma del Desarrollo en América Latina*, «Revista Venezolana de Economía Y Ciencias Sociales», Universidad Central de Venezuela, n. 2, Caracas, 2000, accessibile al link:

http://www.cesla.uw.edu.pl/cesla/images/stories/wydawnictwo/czasopisma/Revista/Revista_1_quijano.pdf

Ramos Tinhorão José, *História social da música popular brasileira*, São Paulo, Editora 34, 1998.

Rezende Marcelo, *Antropofagia é critica a velhos modelos*, «Folha de S. Paulo», 5 novembre 1997, accessibile al link: <http://www1.folha.uol.com.br/fsp/ilustrad/fq051104.htm>

Ribeiro Corossacz Valeria, *Razzismo, meticcato, democrazia razziale. Le politiche della razza in Brasile*, Soveria Mannelli, Rubettino, 2015.

Ribeiro Gonzaga Clariza, *Por deus, pela pátria e pelo coco da Bahia*, 2012.

Ricardo Cassiano, *O homem cordial e outros pequenos estudos brasileiros*, Rio de Janeiro, Ministério da Educação e Cultura, 1948.

Ricupero Bernardo, *Da formação à forma. Ainda “As Ideias fora do lugar”*, Lua Nova, São Paulo, 2008.

Rocha Glauber, *Tropicalismo, antropofagia, mito e ideograma*, in Id., *Revolução do Cinema Novo*, Rio de Janeiro, Alhambra, 1981, pp. 118-122.

Rodrigues de Carvalho Carlos André, *A Voz do Morto: Caetano Veloso e a Transgressão da Ideia de Identidade Nacional Difundida Pelos Compositores de Samba da Década de 1960*. Texto apresentado em 2012 no GT N° 3: Mídia, música e processos identitários, del IV Musicom – Encontro de Pesquisadores em Comunicação e Música Popular, 15-17 agosto 2012, Escola de Comunicação e Artes da USP, São Paulo, acessibile al link:
http://musica.ufma.br/musicom/trab/2012_GT3_01.pdf

Rolnik Suely, *Subjetividade Antropofágica/Anthropophagic Subjectivity*, in Paulo Herkenhoff e Afriano Pedrosa (a cura di), *Arte Contemporânea Brasileira: Um e/entre Outro/s*, XXIV Bienal Internacional de São Paulo, São Paulo, Fundação Bienal de São Paulo, 1998, pp. 128-147 (edizione bilingue portoghese e inglese), acessibile al link:
<http://www.pucsp.br/nucleodesubjetividade/Textos/SUELY/Subjantropof.pdf>

Rolnik Suely, *Esquizoanalisi e Antropofagia*, in Eric Alliez (a cura di), *Gilles Deleuze. Uma vida filosófica*, São Paulo, Editora 34, 2000, pp. 451-462, acessibile in:
<http://www.pucsp.br/nucleodesubjetividade/Textos/SUELY/Antropesquizoan.pdf>

Rouanet Sérgio Paulo, *Elogio do incesto*, in Id., *Mal-estar na modernidade: ensaios*, São Paulo, Companhia das Letras, 1993.

Sadlier Darlene J., *Brasil imaginado. De 1500 até ao presente*, São Paulo, edusp, 2016.

Safatle Vladimir, *O Momento Brasileiro da Dialética. Novo livro de Paulo Arantes reconcilia reflexão filosófica e “teoria crítica” brasileira*, «Correio Braziliense», 4 settembre 2004, acessibile al link: <http://www.oocities.org/vladimirsafatle/vladi074.htm>

Santiago Silviano, *Fazendo perguntas com o martelo*, in Gilberto Vasconcelos, *Música Popular: de olho na fresta*, Rio de Janeiro, Graal, 1977.

Santiago Silviano, *Apesar de dependente, universal*, in Id., *Vale quanto pesa: ensaios sobre questões político-culturais*, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1982.

Santiago Silviano, *Modernidade e tradição popular*, «Revista Brasileira de Literatura Comparada», v. 1, n. 1, 1991, pp. 50-51.

Santiago Silviano, *O entre-lugar do discurso latino-americano*, in Id., *Uma literatura nos trópicos. Ensaio sobre dependência cultural*, Rio de Janeiro, Rocco, 2000.

Santiago Silviano, *Caetano enquanto superastro*, in Id., *Uma literatura nos trópicos. Ensaio sobre dependência cultural*, Rio de Janeiro, Rocco, 2000, pp. 146-163.

Santiago Silviano, *Fechado para balanço*, in Id., *Nas malhas da letra*, Rio de Janeiro, Rocco, 2002.

Santiago Silviano, *A permanência do discurso da tradição no modernismo*, in Id., *Nas malhas da Letra*, Rio de Janeiro, Rocco, 2002.

Santiago Silviano, *Oswald de Andrade*, in Id., *Ora (dizeis) Puxar conversa!*, Belo Horizonte, Editora UFMG, 2006.

Santiago Silviano, *Atração do mundo*, in Id., *Cosmopolitismo do pobre: crítica literária e crítica cultural*, Belo Horizonte, Editora UFMG, 2008, pp. 11-44.

Santiago Silviano, *O começo do fim*, «Gragoatá», n. 24, 2008, pp. 13-30, acessibile al link: <http://gragoata.uff.br/index.php/gragoata/article/viewFile/244/246>

Sarieddine Araujo Mario, *Tropicacosmos. Interseções estéticas a partir da música de Caetano Veloso e do cinema de Glauber Rocha*, Paco Editorial, 2016.

Schrader Achim, *Ainda existem “os dois Brasis”?* Sobre as estruturas sociais e as imagens da estrutura social no Brasil in Walter Bruno Berg, Cláudia Nogueira Brieger, Joachim Michael,

Markus Klaus Schäffauer (a cura di), *As Américas do Sul: O Brasil no Contexto Latino-Americano*, Tübingen, Niemeier, 2001.

Schwarz Roberto, *Cultura e Política, 1964-1969*, in Id., *O pai de família e Outros estudos*, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1975, pp. 61-92.

Schwarz Roberto, *A carroça, o Bonde e o Poeta modernista*, in Id., *Que horas são? Ensaio*, São Paulo, Companhia das Letras, 1987, pp. 11-28.

Schwarz Roberto, *Nacional por subtração*, in Id., *Que horas são?*, São Paulo, Companhia das Letras, 1987.

Schwarz Roberto, *Um Mestre na periferia do capitalismo: Machado de Assis*, São Paulo, Duas Cidades/Editora34, 2000.

Schwarz Roberto, *Verdade tropical: um percurso do nosso tempo*, in Id., *Martina versus Lucrecia. Ensaio e entrevistas*, São Paulo, Companhia das Letras, 2012, pp. 52-110.

Souza Santos Boaventura de, *Entre Próspero e Caliban. Colonialismo, Pós-colonialismo e Inter-identidade*, in Id., *A gramática do tempo. Para uma nova cultura política*, Porto, Afrontamento, 2006, pp. 227-276.

Souza Jessé, *A Sociologia dual de Roberto DaMatta: Descobrimos nossos mistérios ou sistematizando nossos auto-enganos?*, «Revista Brasileira de Ciências Sociais», v. 16, n. 45, 2001.

Souza Jessé, *A tolice da inteligência brasileira. Ou como o país se deixa manipular pela elite*, São Paulo, LeYa, 2015.

Souza Otávio, *Fantasia de Brasil: as identificações na busca da identidade nacional*, São Paulo, Escuta, 1994.

Sterzi Eduardo, *Dialética da devoração e devoração da dialética*, in J. Cezar De Castro Rocha e Jorge Ruffinelli (a cura di), *Antropofagia hoje: Oswald de Andrade em cena*, São Paulo, Realizações Editora, 2011, pp. 437-454.

Telles Renata, *Latino-Americanismo e Orientalismo: Roberto Schwarz, Silviano Santiago e Edwaed Said*, «Terra Roxa e outras terras: Revista de estudos Literarios», v. 4, 2004, pp. 71-87, acessibile al link: www.uel.br/cch/pos/letras/terraroxa

Tennina Lucía, *Las tácticas de la Semana de Arte Moderna de la Periferia y del Manifiesto de Antropofagia Periférica*, «Ipotesi», v. 17, n. 1, Juiz de Fora, 2013, pp. 81-94, acessibile al link: http://www.ufjf.br/revistaipotesi/files/2011/05/Ipotesi_17.1-CAP08.pdf

Toller Gomes Heloisa, *A questão racial na gestação da Antropofagia oswaldiana*, in J. Cezar de Castro Rocha e Jorge Ruffinelli (a cura di), *Antropofagia hoje: Oswald de Andrade em cena*, São Paulo, Realizações Editora, 2011, pp. 405-415.

Torre De Carvalho Lima Bruna della, *Vanguarda do Atraso ou Atraso da Vanguarda? Oswald de Andrade e os teimosos destinos do Brasil*, Universidade de São Paulo, 2012, pp. 68-69. Dissertação de Mestrado em Antropologia social (orientadora: professora Lilia Katri Moritz Schwarcz), acessibile al link:

<http://www.bv.fapesp.br/pt/publicacao/81189/vanguarda-do-atraso-ou-atraso-da-vanguarda-oswald-de-andrad/>

Torres Alberto, *O problema nacional brasileiro*, Editora Nacional, 1938.

Vale de Almeida Miguel, *Um mar da cor da terra. Raça, cultura e politica da identidade*, Celta Editora, Oeiras, 2000.

Vainfas Ronaldo, *Colonização, “miscigenação e questão racial: Notas sobre equívocos e tabus da historiografia brasileira*, «Tempo», n. 8, 1999.

Veloso Caetano, *Alegria, alegria*, Rio de Janeiro, Pedra Q Ronca, 1977.

Veloso Caetano, *Verdade Tropical*, São Paulo, Companhia das Letras, 1997.

Veloso Caetano, *Carmen Miranda não sabia sambar*, in Id., *Verdade Tropical*, São Paulo, Companhia das Letras, 2017, pp. 11-46.

Vargas Herom, *Movimento Mangue Beat: musica popular, antropofagia e o iluminismo*, «EDUCERE – Revista de Educação», v. 2, n. 1, 2002, pp. 81-92.

Vasconcelos Gilberto, *Música Popular: de olho na fresta*, Rio de Janeiro, Graal, 1977.

Vaz Sergio, *Cooperiferia*, Antropofagia periférica, Rio de Janeiro, Aeroplano, 2008.

Vaz Pinto Madalena, *Modernismo Brasileiro: que retrato do Brasil?*, «SEMEAR», n. 10, accessibile al link: http://www.letras.puc-rio.br/unidades&nucleos/catedra/revista/10Sem_13.html

Vecchi Roberto, *Raízes do Brasil e a insustentável leveza do passado que não passa: sentimento e ressentimento modernistas*, in Stella Bresciani e Márcia Naxara (a cura di), *Memória e (res)sentimentos: indagações sobre uma questão sensível*, Campinas, Editora da UNICAMP, 2001, pp. 457-469, accessibile al link:

<https://www.scribd.com/document/70093378/RobertzoVecchi-Raizes-Do-Brasil>

Vecchi Roberto, *Il paese delle mille maschere*, «Limes - rivista italiana di geopolitica», quaderno speciale: Brasile, la stella del sud, giugno 2007.

Vecchi Roberto, *Exceção Atlântica. Pensar a literatura da guerra colonial*, Porto, Edições Afrontamento, 2010.

Vecchi Roberto, *L'être singulier pluriel du post-colonialisme portugais*, «LES LANGUES NEO-LATINES», 369, 2014, pp. 17-29.

Vecchi Roberto, *Comunidades e colonialismo português: campos de batalha*, in corso di pubblicazione.

Vianna Luis Fernando, “*Regurgitofagia*” *expele crítica a excesso de informações*, «Folha de Sao Paulo», 13 gennaio 2005, accessibile al link:

<http://www1.folha.uol.com.br/fsp/ilustrad/fq1301200521.htm>

Viveiros de Castro Eduardo, *Prefazione*, in Ricardo Azambuja Arnt e Stephan Schwartzman, *Um Artificio Orgânico. Transição na Amazônia e Ambientalismo*, Rocco, Rio de Janeiro, 1992.

Viveiros de Castro Eduardo, *A inconstância da alma selvagem e Outros Ensaios de Antropologia*, São Paulo, CosacNaify, 2000.

Viveiros de Castro Eduardo, *Encontros*, Rio de Janeiro, Azougue Editorial, 2008.

Viveiros de Castro Eduardo, *Metafísicas Canibais. Elementos para uma antropologia pós-estrutural*, São Paulo, CosacNaify, 2015.

Viveiros de Castro Eduardo, *Que temos nós com isso?*, *Prefazione* a Beatriz Azevedo, *Antropofagia: Palimpsesto selvagem*, São Paulo, Cosac Naify, 2016, acessibile al link:
https://www.academia.edu/19828893/_Que_temos_n%C3%B3s_com_isso_Pref%C3%A1cio_a_Antropofagia-palimpsesto_selvagem_de_Beatriz_Azevedo

Voce Lello, *L'educazione dei cinque sensi*, Pesaro, Metauro, 2005.

Weslei Cândia Roberto e Nelci Alves Coelho Silvestre, *O discurso da antropofagia como estratégia de construção da identidade cultural brasileira*, «Acta Scientiarum. Language and Culture», Maringá, v. 38, n. 3, 2016.

Wisnik José Miguel, *Machado Maxixe: o caso Pestana*, «Teresa Revista de Literatura Brasileira», n. 4/5 São Paulo, 2003, pp. 13-79.

Wisnik José Miguel, *Entre o erudito e o popular*, «Revista de História», USP, n. 157, 2007, São Paulo, pp. 55-72, acessibile al link: www.redalyc.org/articulo.oa?id=285022050004

Wolff Jorge, *Verdades + ou – Tropicais Caetano Veloso X Roberto Schwarz*, «Bazar Americano», 2012, acessibile al link:
<http://www.bazaramericano.com/columnas.php?cod=49&pdf=si>

Xavier Ismail, *Alegoria, modernidade, nacionalismo (Doze questões sobre cultura e arte)*, «Seminários», Rio de Janeiro, Funarte/MEC, 1984.

Zweig Stefan, *Brasil, país do futuro*, Porto, Livraria Civilização – Editora, 1959.

Ringraziamenti

Liquido le formalità nell'ora dei ringraziamenti, per scrivere nell'unico modo in cui so scrivere di me: confusamente. Questa ricerca non è che il proseguimento di un viaggio cominciato qualche anno fa, con un entusiasmo allora forse più impaziente - devo ammetterlo -, quando il Brasile per me non era che un nome, tra tanti, e molte immagini approssimative. Provenendo da altre esperienze di studio e lavoro all'estero, non immaginavo che la curiosità vivida e nuova che lì sarebbe cresciuta, tanto vorticosamente, mi avrebbe fatto tornare e ritornare in quel Paese, e in molti modi. Questa ricerca è, infatti, il seguito di un precedente studio nato da "incontri" fortuiti in Brasile: dal caso di aver trovato un libro nel mercato di Praça XV, di essermi imbattuta in alcuni "cantastorie" e di aver passeggiato in una strada d'immagini che mi avevano narrato, di aver sentito una nuova sensibilità del gusto, di esser stata ipnotizzata dalla musica e dai suoi racconti, sempre essenziale e magica porta d'accesso a qualsiasi paesaggio sconosciuto. In Brasile, è certamente stata l'Antropofagia ad avermi inghiottito.

Il primo grazie va a chi ha reso possibile questa ricerca e questa strada. Grazie al mio professore, Roberto Vecchi, per avermi lasciato fare, per avermi accompagnata e guidata con dedizione e anche per avermi motivata in qualche momento di incertezza. Grazie per quella sua passione politica e di ricerca che sa trasmettere, contagiando. Senza questa energia buona e questa serenità del dialogo non sarei stata capace di sostenere il resto della "solitudine" dentro cui, in parte, si nuota nella ricerca.

Un altro importante grazie va al professor Francisco Foot Hardman e alla professoressa Adriany Ferreira de Mendonça per aver contribuito molto a sviluppare il mio sguardo dentro a un Brasile tanto difficile da districare; grazie per l'enorme e "brasilianissima" disponibilità che hanno sempre mostrato nei miei confronti.

Grazie a tutte le altre persone che, direttamente o indirettamente, hanno sostenuto questo lavoro. Grazie a Reda per aver accompagnato quotidianamente la mia scrittura. Grazie anche per aver riso ininterrottamente del mio "maglione della tesi" che ora, naturalmente, non riesco più a indossare. Grazie al suo amore - l'amore come creazione complessa, mai come conquista -, al miracolo della strada tortuosa percorsa insieme e in mezzo a molte precarietà, grazie all'energia unica della sua musica con cui riempie la mia vita e all'emozione dolce di ridere insieme a Nora e Sara, e vederle ridere. Chi lo avrebbe mai immaginato?

Grazie infinite a mia sorella, mio specchio. Lei, la telepatia, l'affinità antica, lei roccia, lei prima di ogni cosa. Lei che, mentre scrivo, mi invia parole piene di vita da São Paulo. E il cerchio si chiude. Grazie a mia madre e mio padre per avermi mostrato che sono pronti a sostenere qualsiasi mia scelta. Ciò, che dovrebbe forse sembrare scontato, mi appare oggi, invece, un regalo immenso.

Grazie a mio nonno Michele, la prima fonte d'ispirazione di bimba, il primo amore totale. A lui, a quegli occhi blu profondissimi e caparbi, a quel carattere burbero e silenzioso, alla sua intelligenza finissima e troppo sfrontata devo molto di quello che sono. La sua forza è diventata la mia.

Grazie ai miei zii, alle miei cuginette, a mia nonna Anna, vera eroina di questa vita, e a mio nonno Dante, che sarà sempre a tavola con noi. Grazie a loro che sono le mie radici d'Abruzzo: lingua, filastrocche cantate, campagna e tanta tanta ironia davanti a qualsiasi terremoto. Grazie, poi, a tutte le altre persone che ho incontrato, e scelto. Un grande grazie ai miei amici forti,

a Dona che è sempre vicina e alla psicanalisi ottimista dei nostri mal di mare, grazie al mio amico speciale, Didier, e alla sua forza contagiosa. L'amico sfuggente al quale non si riesce a star dietro. Appare però sempre, e incomprensibilmente, al momento giusto. Grazie a Giorgia che è sempre la mia bomba a orologeria, grazie alla sua onda d'energia incontrollabile. Mi manca non averla sempre vicina, quanta forza in più potrei ricavare solo guardandola! Grazie ad Alessandra per essere stata capace, come nessuno, di starmi vicino e sorreggermi nel momento della caduta. Le devo molto e la ringrazio di cuore. Grazie ad Ambra e Mariarene per essere state parte, ciascuna con il proprio particolarissimo tocco, di momenti importanti di questi anni.

Grazie a Gemma, Celeste, Lorenza e Marta per gli anni abruzzesi e per quelli dopo.

Grazie a Elisa e alla comune "malattia del Brasile" che ci ha fatto incontrare. Grazie infinite a Malu, Thais, Marilela, Romeo, Diego e Débora, tutti parte della mia Rio, meravigliosa e terribile, e della rivoluzione di portamento che ha rappresentato.

Grazie ad Antonella, Silvia e Chelu, tre donne meravigliose. Grazie alla nostra amicizia, al nostro progetto, alla memoria e alla ricerca storica nel canto, a quanto mi ha fatto bene incontrarle e cantare, mentre scrivevo. Grazie anche a Cristina, molto più che una maestra: ha raccolto, curato e fatto crescere la mia voce nel momento difficile in cui riusciva appena a sussurrare. E grazie a Mattia, l'amico geniale, l'amico fratello. Grazie perchè lui ha sentito, prima di tutti, il mio canto e mi ha convinto a seguirlo. La musica ci salva sempre, questo ormai l'abbiamo imparato.

Grazie a tutte le compagne e i compagni che non riuscirò a nominare singolarmente ma ai quali va il merito di aver contribuito a costruire lo sguardo che mi accompagna mentre cammino, quello che cerca, sfida e costruisce, lo stesso che tento, con sforzo quotidiano, di non assopire.

Tutte queste persone sono state fondamentali in questi ultimi anni e nei percorsi di vita, studio e ricerca che per me sono sempre intrecciati, sempre globali, sempre in movimento e in un continuo farsi e disfarsi, prima di riuscire a fermarsi per un po' nelle pagine di una tesi, di un libro raccolto in qualche biblioteca o in un qualsiasi progetto dentro cui mettiamo un po' di noi e delle nostre energie.