

Jamais fomos contemporâneos: a antropofagia de cá pra lá

Pedro Erber *

De início caberiam talvez desculpas, ou ao menos uma explicação por voltar ao tema da antropofagia em uma coletânea dedicada à estética do século 21. Por outro lado, neste século ainda jovem e já tão rico em retrocessos – políticos, estéticos, ideológicos –, é possível que a insistência no retorno às primeiras décadas do século anterior quando se trata de pensar o futuro não chegue a causar estranheza.

No mais, a referência ao contemporâneo no título poderia bastar como garantia de que é acima de tudo o presente que está em jogo: os desafios do agora e do aqui – com a ambiguidade que cabe à referência espacial ao “aqui” em nossa época de virtualidades, mas guardando ainda assim a dimensão local, historicamente situada, e o papel de metonímia cultural do Brasil que acompanha inevitavelmente toda menção ao mo(vi)mento antropofágico.

Adianto, porém, que não é principalmente ao presente que se refere o contemporâneo em questão, mas sim a um modo de *relação* temporal – a partir do qual a própria dimensão do presente histórico carece de reconsideração. Ainda que sem intenção de eliminar a plurivocidade constitutiva do adjetivo “contemporâneo”, mais que a referência ao atual e presente (como aquilo que é contemporâneo a nós mesmos)

* Associate Professor of Luso-Brazilian Studies at Cornell University and the author of *Breaching the Frame: The Rise of Contemporary Art in Brazil and Japan* (University of California Press, 2014), *Política e Verdade no Pensamento de Martin Heidegger* (P.U.C.-Rio/Loyola, 2003), and numerous articles on political thought, Brazilian and Japanese art, literature, and aesthetics. He holds a Ph.D. from Cornell University (2009), M.A. from Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Brazil (2000), and B.A. from Universidade Federal do Rio de Janeiro, Brazil (1998). He is a graduate field member in Romance Studies, Latin American Studies, Asian Studies, and Comparative Literature.

interessa aqui o caráter dessa relação de contemporaneidade, o modo e a possibilidade dessa partilha do tempo que se expressa no prefixo “con-”.

Em meio ao paradoxo aparente de uma contemporaneidade possível entre passado e presente é que retomo aqui o tema do atraso (este também tão caro à tradição da crítica cultural do século 20), do atraso da contemporaneidade e da contemporaneidade do atraso. Neste início de século 21, em que se fecham exposições de arte para proteger a moral e os bons costumes da família brasileira cristã e a Ku Klux Klan volta a figurar com destaque no noticiário político norte-americano, o que há de mais contemporâneo que a aparência de atraso e retrocesso histórico?

Trata-se, ainda, de buscar nos arquivos da modernidade periférica pistas que nos abram – quem sabe – novos caminhos para uma reflexão crítica sobre a problemática do atraso e, de maneira mais ampla, sobre a *cronopolítica* do mundo contemporâneo (aqui sim no sentido do atual). É com esse propósito que me volto ao programa antropofágico, como foi concebido e praticado pelo poeta, ensaísta e dramaturgo Oswald de Andrade a partir dos anos 1920, e a suas ressonâncias históricas e atuais dentro e fora do Brasil.

Para que fique claro, não se trata de empreender mais uma retomada da fatídica reflexão sobre o tema da “brasilidade”. A consideração modernista sobre a possibilidade de uma contribuição brasileira à cultura universal – ponto de partida da proposta antropofágica – interessa aqui na medida em que aí se expressa com peculiar clareza uma visão do mundo internacional moderno e uma concepção de tempo histórico elaborada de um ponto de vista conscientemente periférico, à (contra-)luz da qual proponho aqui abordar o problema da contemporaneidade.

Este ensaio tem origem em uma surpreendente afinidade – em certos pontos, quase simetria de contornos – entre o projeto do modernismo antropofágico brasileiro dos anos 1920 e um certo discurso filosófico japonês do período entreguerras, que propunha a superação ou a ultrapassagem da modernidade ocidental (*kindai no chōkoku*). Entre essas duas formações discursivas, cujas evidentes diferenças de estilo, gênero e campo nem é preciso apontar, chama atenção a afinidade do modo como em cada caso se teoriza a relação entre o particular da nação e o contexto mundial na dialética entre tradição e modernidade, particular e universal, com vistas, em última instância, a um acerto de contas com a ideia do atraso pós-colonial da periferia do capitalismo. Contemporaneidade aqui é também o nome que dou a essa afinidade discursiva.

Em um dos prefácios ao romance *Macunaíma* – omitidos na ocasião de sua primeira publicação, em 1928 – Mário de Andrade observava que “depois de pelejar muito verifiquei uma coisa me parece que certa: o brasileiro não tem caráter”. Afastando a ambiguidade do termo, explicava ainda que “com a palavra caráter não determino apenas uma realidade moral não em vez entendo a entidade psíquica permanente, se manifestando por tudo”.¹ *Macunaíma*, o “herói sem nenhum caráter” mas também “herói de nossa gente”, não deixava de se anunciar – ainda que com farta dose de humor, que barrava toda possibilidade de identificação completa – como alegoria do brasileiro.

Enquanto isso, tanto o romance como o prefácio acabavam por corroborar a ambiguidade, no mais inerente à própria ideia de caráter, entre o sentido de honestidade, ética e moral e o de conjunto de traços distintivos, sejam estes pessoais ou referentes a uma coletividade. Certo é que o “caráter” aparece aí sempre através de sua ausência ou negação. De modo que se o livro se entende ou ao menos se deixa entender como intervenção no debate sobre a brasilidade, não o faz como mera contribuição adjetiva, e sim como provocação e mesmo desconstrução da própria ideia de caráter nacional, ao menos no que toca ao caso brasileiro. Sem pretender com isso reduzir a polissemia da obra e do próprio personagem, vale por hora reiterar a importância dessa privação de caráter – que acompanha, curiosamente, o projeto de “desgeograficar” ou “desregionalizar”² o país empreendido por Mário no romance como em seus textos teóricos.

¹ Segue a citação completa: “O que me interessou por *Macunaíma* foi incontestavelmente a preocupação em que vivo de trabalhar e descobrir o mais que possa a entidade nacional dos brasileiros. Ora depois de pelejar muito verifiquei uma coisa me parece que certa: o brasileiro não tem caráter. Pode ser que alguém já tenha falado isso antes de mim porém a minha conclusão é (uma) novidade pra mim porque tirada da minha experiência pessoal. E com a palavra caráter não determino apenas uma realidade moral não em vez entendo a entidade psíquica permanente, se manifestando por tudo, nos costumes na ação exterior no sentimento na língua na história na andadura, tanto no bem como no mal”. Mário de Andrade. “1º Prefácio”. In: *Macunaíma*. São Paulo: Projeto Livro Livre, 2016, p. 125.

² Referindo-se ao romance, Mário afirma que este “possui aceitação sem timidez nem vanglória da entidade nacional e a concebe tão permanente e unida que o país aparece desgeograficado no clima na flora na fauna no homem, na lenda, na tradição histórica até quanto isso possa divertir ou concluir um dado sem repugnar pelo absurdo”. Mário de Andrade. “2º Prefácio”. *Ibidem*, p. 127. E ainda: “Um dos meus interesses foi desrespeitar lendariamente a geografia e a fauna e flora geográficas. Assim desregionalizava o mais possível a criação ao mesmo tempo que conseguia o mérito de conceber literariamente o Brasil como entidade homogênea – um conceito étnico nacional e geográfico”. Mário de Andrade citado por Haroldo de Campos em *Morfologia do Macunaíma*. São Paulo: Perspectiva, 1973, pp. 78-79.

Se em *Macunaíma* o problema do caráter nacional apenas revela sua silhueta em meio à mata nada virgem da ficção, é no “Manifesto antropófago” – publicado por Oswald de Andrade também em 1928 – que o tema vem à luz em primeiro plano, ainda que, também aqui, não desprovido de ambiguidade. “Só a antropofagia nos une. Socialmente. Economicamente. Filosoficamente”,³ lê-se nas primeiras linhas do texto. À pergunta pela identidade do sujeito da antropofagia, público e crítica responderam ao longo dos anos, repetidamente e de maneira ainda mais uníssona que no caso do romance de Mário: nós brasileiros. “Só a antropofagia”, e portanto nada mais concreto ou propriamente essencial e definido “nos” une e caracteriza. Na antropofagia oswaldiana, a ideia do caráter nacional brasileiro como essência vazia, cuja unidade não é uma essência, mas antes um incorporar incessante do outro ou, como coloca Pedro Duarte, um “comer toda essência”,⁴ adquire sua forma mais emblemática.

É certo que isso não impede que se vislumbre aí, ao mesmo tempo, referência quase paródica ao clamor final do “Manifesto do Partido Comunista”, assinado por Karl Marx e Friedrich Engels em 1848: “Proletários de todos os países, uni-vos!”⁵ Dirigindo-se à humanidade como um todo, Oswald pareceria então responder ao chamado apoteótico do Partido Comunista com uma negativa irônica, que recusa a possibilidade de uma união ou identificação universal de classe ao afirmar como única identidade comum a figura antissocial por excelência do antropófago. Nesse sentido é que pode afirmar a antropofagia como “única lei do mundo” – e não somente do Brasil –, “expressão mascarada de todos os individualismos, de todos os coletivismos”.⁶ Lido assim, à sombra do texto de Marx e Engels, o manifesto oswaldiano revela seu aspecto universal (para não dizer universalista), além da reflexão sobre o caráter nacional brasileiro. No entanto, aqui também a aparente ambivalência é constitutiva da proposta antropofágica, que combina particular e universal na definição da cultura nacional tupi-brasileira.

³ Oswald de Andrade. “Manifesto antropófago”. In: *Do pau-brasil à antropofagia e às utopias*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978, p. 13.

⁴ Pedro Duarte. “A alegria da influência: o Brasil modernista de 1928”. *Revista Serrote* #13. São Paulo: IMS, 2013.

⁵ Karl Marx e Friedrich Engels. “Manifesto do Partido Comunista”. Tradução de José Barata Moura. Disponível em:

<<https://www.marxists.org/portugues/marx/1848/ManifestoDoPartidoComunista/index.htm>>.

⁶ Oswald de Andrade. “Manifesto antropófago”. Op. cit., p. 13.

Esse aspecto antissocial, sem moral e sem virtude do antropófago, avesso a qualquer projeto coletivo, acaba por aproximá-lo da falta de caráter de Macunaíma. Falta ou falha de caráter, enfatizada, aliás, em outra encarnação da figura do comedor de gentes, na obra de outro grande mestre da literatura moderna: o escritor e herói revolucionário chinês Lu Xun. Em *Diário de um louco*, publicado dez anos antes do “Manifesto antropófago”, Lu Xun conta a história do homem acometido por uma espécie de paranoia que o leva a crer que todos a sua volta comem seres humanos. Em um dos trechos mais conhecidos do conto, o relato do protagonista é especialmente relevante a esse respeito:

Lembro-me que em tempos antigos as pessoas frequentemente comiam seres humanos, mas minha memória anda turva quanto a isso. Tentei averiguar, mas meu livro de história não tem cronologia, e leem-se no topo de cada página as palavras “virtude” e “moralidade”. Não conseguindo dormir, li intensamente toda a noite, até que comecei a enxergar palavras entre as linhas: o livro inteiro começou a encher-se com duas palavras: “comer humanos”.⁷

Também em Lu Xun a prática antropofágica aparece não apenas em oposição à falsa virtude e à moralidade burguesa de fachada, mas como verdade última de ambas. Assim como a “realidade social, vestida e opressora” de que fala o “Manifesto antropófago”, virtude e moralidade encobrem aqui o fundo antropofágico da cultura – no caso, sobretudo da cultura chinesa tradicional, “sem cronologia”, e de seus resíduos no presente do conto. À diferença de Oswald, a antropofagia aparece em Lu Xun com sentido decididamente negativo. E vale lembrar que não se trata no conto de simples canibalismo, ou seja, de comer o outro para saciar a fome, e sim do ritual antropofágico de apropriar-se da força do inimigo, como fica claro no episódio do homem que surrara o outro até a morte, tendo em seguida comido o coração e o fígado da vítima “como meio de aumentar sua própria coragem”.⁸ No mais, em Lu Xun a antropofagia não descreve – como para Oswald – uma relação com o estrangeiro: são, ao contrário, os

⁷ Lu Xun. *A Madman's Diary*. Disponível em: <<https://www.marxists.org/archive/lu-xun/1918/04/x01.htm>>.

⁸ Lu Xun. *A Madman's Diary*.

próprios chineses comendo uns aos outros. Comilança da qual a tradição confucionista aparece como cúmplice, em suas várias narrativas edificantes de episódios de filhos oferecendo sua carne aos pais e pais oferecendo a carne de seus filhos a príncipes e imperadores.⁹

Considerado pela crítica o primeiro conto moderno escrito em chinês, *Diário de um louco* surge em um momento de intensa ebulição social e política: sete anos após a Revolução Xinhai, que derrubou a dinastia Qing e estabeleceu a República da China, e um ano antes do Movimento de 4 de Maio, em que intelectuais e sociedade civil protestaram contra o tratado de Versalhes e a concessão de Shandong ao Japão. Um dos intelectuais mais ativos no 4 de maio, Lu Xun foi também figura central no Movimento da Nova Cultura, que combateu o Confucionismo e as tradições da “velha China”, pregando, entre outras coisas, uma renovação radical da escrita chinesa. Morto em 1936, foi canonizado após a Revolução Comunista de 1946, citado frequentemente por Mao Zedong, que chega a referir-se a ele como o “santo da China moderna”. Vale salientar, porém, que se Lu Xun era crítico ferrenho do passado, tampouco recebia o futuro e os valores da modernidade europeia de braços abertos – seja na forma do racionalismo e esclarecimento, seja em sua forma marxista. Não há resposta clara, proposta de futuro, utopia ou prescrição em Lu Xun – apenas uma vaga esperança. O fim de *Diário de um louco* é emblemático nesse sentido: “Talvez ainda existam crianças que nunca comeram humanos. Salvem as crianças...”.¹⁰

Coincidindo no diagnóstico da antropofagia como raiz da cultura, Oswald difere de Lu Xun ao afirmá-la como valor positivo. Se a antropofagia aparece no início do manifesto de maneira ambivalente e tendendo a princípio universal, revela-se ao longo do texto cada vez mais como definição da relação entre o Brasil e o velho mundo. Junte-se a isso o fato de que, a bem dizer, no caso do manifesto, o índio que encontra o europeu não é índio mesmo. Espécie de lobo mau dos trópicos, é um colonizador branco que chegou antes, matou o índio e vestiu sua nudez como fantasia à espera de aventureiros tardios no bosque-mata do Brasil.

Tal o teatro de paradoxos que, enquanto não resolve as contradições reais da sociedade, serve ao menos de fonte aparentemente inesgotável de inspiração poética às

⁹ Ibidem.

¹⁰ Ibidem.

gerações que se seguiram. Pois se a escrita oswaldiana, na linha tênue que percorre entre o satírico e o épico, nunca chega a afirmar sem restrições a figura do antropófago, não resta dúvida de que sua recepção ao longo do século 21 tomou-a mais a sério do que o próprio autor talvez chegasse a vislumbrar. Foi-se a malvadeza e ficou como herança do modernismo a imagem idílica do antropófago redentor da brasilidade periférica.

Gesto semelhante ao de Oswald encontra-se no discurso filosófico japonês dos anos 1930 e início dos anos 1940 em torno da proposta de “superação da modernidade”. Refiro-me sobretudo à segunda geração da escola de pensamento que se desenvolveu em torno do trabalho de Nishida Kitarō no departamento de filosofia da Universidade de Kyoto no início do século 20 e que veio a ser conhecida como Escola de Kyoto. Nishida, que é tido como o fundador da moderna filosofia japonesa, estudioso de Kant, Aristóteles, William James e conhecedor profundo também da tradição budista. Cujos alunos mais destacados continuaram seus estudos na Alemanha ao longo dos anos 1920, estudando em Freiburg com Edmund Husserl e, mais tarde, com Martin Heidegger, e ao retornarem à pátria, já no final da década de 1930, assumiram posições de liderança intelectual no debate – e, por vezes, no estabelecimento de políticas oficiais – em torno da construção do império japonês no leste asiático.

“Superação da modernidade” foi o título de um debate realizado em julho de 1942 em Kyoto e publicado em setembro do mesmo ano no prestigioso periódico *Mundo Literário* (*Bungakukai*). A mesa-redonda, organizada por iniciativa do crítico literário Kamei Katsuichiro, contara com a participação de alguns dos mais ilustres intelectuais da época, reunidos para discutir os aspectos “espirituais” da modernização do Japão desde a era Meiji e o papel da intelectualidade em meio à conjuntura política do conflito armado no Pacífico e da ocupação japonesa de grande parte do leste asiático sob a égide da chamada Esfera de Coprosperidade da Ásia Oriental (*daitōa kyōeiken*). Na expressão de um dos participantes da mesa-redonda, tratava-se de promover uma reflexão profunda sobre “como ser japonês na contemporaneidade”:¹¹ um acerto de contas, portanto, e uma tentativa de tomar pé no presente a partir de uma perspectiva que se queria autenticamente japonesa.

¹¹ Richard Calichman (ed. e trad.). *Overcoming Modernity. Cultural Identity in Wartime Japan* Nova York: Columbia University Press, 2008, p. x.

Como aponta Richard Calichman no prefácio à tradução em língua inglesa da mesa-redonda, a ideia inicial do encontro trazia implícita a referência a dois debates anteriores que empreenderam também uma reflexão sobre o futuro espiritual do homem moderno. O primeiro, mencionado por mais de um dos participantes do encontro de 1942, fora organizado em 1933 em Paris pelo escritor Julien Benda, com a participação de grandes nomes da intelectualidade europeia da época, tais como o poeta e crítico Paul Valéry e o historiador Johan Huizinga. Intitulado “O futuro do espírito europeu”, fora traduzido e divulgado amplamente no Japão durante os anos 1930, tornando-se referência importante para a comunidade intelectual japonesa do entreguerras.¹² O segundo, organizado por discípulos de Nishida na Universidade de Kyoto, entre os quais Nishitani Keiji e Suzuki Shigetaka, que participaram também de “A superação da modernidade”, fora publicado na revista *Chūō Kōron* (“Debate Central”) sob o título “A perspectiva da história mundial e o Japão” (*Seikaishiteki tachiba to nihon*).¹³

O conjunto de textos reunidos sob o título “A superação da modernidade”¹⁴ (do qual constam as palestras de cada participante, assim como o registro do debate propriamente dito) mostra que o encontro falhara nitidamente em seu propósito de estabelecer qualquer tipo de consenso com relação ao significado de tal “superação” e mesmo no que concerne ao sentido de modernidade. Ao clamor pelo abandono completo de todo elemento moderno ocidental em nome da pureza tradicional da literatura japonesa pelo crítico Hayashi Fusao opunha-se, no outro lado do espectro, a posição marcadamente dialética dos filósofos da Escola de Kyoto, para quem a superação da modernidade ocidental tomava necessariamente a forma de uma espécie de *Aufhebung* do Ocidente operada pela subjetividade nacional japonesa.

À diferença do simpósio de 1942, no debate entre os jovens membros da Escola de Kyoto sobre “a perspectiva da história mundial”, a convergência é patente não só no que tange ao significado da modernidade mas também em relação à missão reservada ao Japão como sujeito da superação da modernidade ocidental. De tal modo que não seria

¹² Ibidem, p. xi.

¹³ O debate, que contou com a participação de Nishitani Keiji, Suzuki Shigetaka, Kōyama Iwao e Kōsaka Masaaki, foi dividido e publicado em três partes como “*Seikaishiteki tachiba to nihon*” (“A perspectiva da história mundial e o Japão”), *Chūō Kōron*, janeiro de 1942; “*Tōakyōeiken no rinrisei to rekishisei*” (“Ética e historicidade da Esfera de Coprosperidade da Ásia Oriental”), *Chūō Kōron*, abril de 1942; e “*Sōryokusen no tetsugaku*” (“A filosofia da guerra total”), *Chūō Kōron*, janeiro de 1943.

¹⁴ Takeuchi Yoshimi (ed.). *Kindai no chōkoku*. Tóquio: Tozanbō, 1979.

exagerado especular que a própria ideia de superação da modernidade, utilizada como título do encontro organizado por Kamei, se inspira no teor do debate anterior entre os discípulos de Nishida. Em linhas gerais, os jovens filósofos convergem em uma afirmação do Japão contemporâneo como ponto de vista privilegiado para a compreensão da história mundial, a partir do qual se tornava possível a superação da visão eurocêntrica do mundo moderno rumo a um novo paradigma de universalidade.

Segundo Nishitani Keiji, a época moderna observada a partir da perspectiva da “filosofia da história mundial” define-se sobretudo pela expansão das fronteiras da Europa sobre o restante do globo terrestre. É somente a partir dessa expansão, observa, que se pode falar em um “mundo mundial” (*sekaiteki seka*). Até então, o que havia eram apenas mundos regionais (*chiikiteki seka*) sem relação direta uns com os outros. A expansão colonial da Europa teve, portanto, como consequência principal a unificação ou “mundificação” do mundo. E tal processo fora a condição para o desenvolvimento do que Nishitani chama de uma “consciência de mundo”:

Na idade moderna, a Europa expandiu sua influência por todo o mundo. Pela primeira vez o mundo abriu-se como totalidade e foi percebido conscientemente como “mundo”. [...] [Antes disso] tal consciência de mundo não existia no leste ou no oeste asiático e tampouco na Europa. O fato de ter sido a Europa moderna a primeira a iniciar esse processo é a razão pela qual a idade moderna europeia veio a ser a idade moderna mundial.¹⁵

No entanto, acrescenta Nishitani, o mundo que se abre enquanto tal na idade moderna apresenta-se como mundo europeu; a consciência de mundo da modernidade determina-se pela identificação imediata entre a Europa e o mundo. De modo que a era moderna, apesar de dar um passo fundamental em direção ao estabelecimento de uma consciência de mundo, precisa ser superada para que o mundo possa ser concebido em seu sentido originário. E a história mundial como entendida desde a modernidade – da qual a filosofia europeia moderna da história constitui a mais acabada expressão teórica – não passa de uma história do “mundo europeu” em sua expansão colonial pelo resto mundo. A partir dessa perspectiva, os demais “mundos regionais” com os quais a Europa

¹⁵ Nishitani Keiji. “Sekaishi no tetsugaku”. In: *Sekaishi no riron*. Tóquio: Tōeisha, 2000, p. 18.

estabeleceu contato veem-se relegados ao papel de subalternos em relação ao domínio político, econômico e cultural da Europa. E no momento em que a hegemonia europeia sobre o resto do mundo mostra-se insustentável, é apenas como “crise” – crise da Europa, crise da ciência, crise do espírito – que os intelectuais europeus são capazes de perceber a situação.

Porém, enxergada do “ponto de vista histórico mundial”, sugerem os participantes do debate, a situação de crise do mundo europeu moderno revela-se como a condição para que a história finalmente se mostre enquanto tal; isto é, não simplesmente a história da expansão colonial europeia pelo resto do mundo, mas a história da interação entre múltiplos “mundos regionais” que então começam a libertar-se do jugo europeu e, com isso, a ocupar a posição de sujeito histórico (*rekishiteki shutai*). Nesse sentido, a partir da perspectiva privilegiada que assumia o Japão no novo momento histórico, a crise europeia é entendida não como fenômeno interno ao espírito europeu, mas sim como processo de resistência *externa* ao imperialismo ocidental.

Era em meio a tal conjuntura que os filósofos da história mundial articulavam o papel central do Japão como líder ativo desse movimento de resistência e libertador da Ásia do domínio colonial europeu. “Para tornar-se um mundo verdadeiramente mundial”, argumenta Nishitani, “o mundo teve que esperar até a era atual, em que povos ativos (*nōdōtekina minzoku*) começaram a aparecer fora da Europa, despedaçando o mundo europeu.”¹⁶ Enquanto “subjetividade nacional” cuja missão consistia em liderar a resistência contra o imperialismo ocidental, o Japão surgia também como o lugar, o *topos*, a partir do qual se podia apreender a história mundial da forma originária. De modo que o caráter privilegiado do Japão como ponto de vista da história mundial não advém da possibilidade de uma apreensão “mais objetiva” da história, e sim da possibilidade de superação da própria ideia moderna de objetividade, através da síntese entre objetividade e subjetividade, capaz de operar um tipo de revolução epistemológica na filosofia da história.

Nessa altura, a questão do ponto de vista histórico mundial japonês como síntese de objetividade e subjetividade desemboca no discurso sobre a essência da nacionalidade (*minzokusei*) japonesa. A condição de possibilidade dessa síntese, argumenta Kōsaka

¹⁶ Ibidem, p. 47.

Masaaki, outro participante do debate, reside na fundação da nacionalidade japonesa no “nada absoluto” (*zettai mu*). Fundada no nada absoluto, a subjetividade japonesa caracterizava-se como universalidade ainda mais universal que aquela fundada no universal ontológico (*yuteki fuben*) concebido pela filosofia europeia moderna.¹⁷ Ao contrário de outras nações que têm um caráter nacional definido, argumenta Kōsaka, a subjetividade japonesa, devido a seu caráter sem substância última – em outras palavras, a sua ausência de caráter –, permite tal síntese, na medida em que se apresenta ao mesmo tempo como objetiva e subjetiva.

Nas palavras de Takahashi Tetsuya, os adeptos da “filosofia da história mundial” percebiam a situação geopolítica do mundo no início dos anos 1940 como resultado de dois paradoxos históricos: “Por um lado, a expansão europeia pelo resto do mundo tornou a Europa dependente das regiões que acreditava dominar. Por outro, a negação do domínio mundial europeu cabia justamente ao ‘outro’ mais europeizado”.¹⁸ A estes se acrescenta um terceiro paradoxo, não explicitado mas determinante no discurso da filosofia da história mundial, a saber: que o caminho de negação e resistência ao colonialismo europeu consistia em invasão e dominação coloniais japonesas do leste asiático. O argumento em favor de um universalismo mais amplo e inclusivo sob a égide do império multirracial japonês acabava por servir como justificativa e embasamento teórico do colonialismo.

Nos idos da década de 1980, época em que a intelectualidade brasileira juntava os cacos do projeto de nação interrompido pelo golpe de 1964 e se dividia entre o amargo acerto de contas com o legado da ditadura civil-militar e a tarefa de retomar o passo (e, oxalá, as rédeas) do processo de democratização, o crítico literário Roberto Schwarz volta-se ao contexto do modernismo dos anos 1920, tão celebrado pela contracultura da década anterior. O resultado da análise é um balanço nada favorável da contribuição do modernismo antropofágico para a construção socioespiritual da nação. O diagnóstico do crítico, que resumia o gesto fundamental do modernismo antropofágico como a tentativa

¹⁷ Cf. Kosaka Masaaki. *Rekishiteki sekai* (Historical World). Tóquio: Iwanami, 1944, pp. 297s.

¹⁸ Takahashi Tetsuya. “‘Unmei’ no toporoji. ‘Sekaiishi no tetsugaku’ to sono kansai”. In: *Kioku no ebika*. Tóquio: Iwanami, 1995, p. 190.

de “uma interpretação triunfalista de nosso atraso,¹⁹ virava a mesa do discurso cultural da esquerda pós-golpe ao cutucar a ferida do nacionalismo que esta compartilhava com seus algozes de farda.

Ao denunciar o triunfalismo do projeto antropofágico, que pretendia resolver o problema do Brasil num passe de mágica por uma simples inversão de sinal, Roberto Schwarz aponta – e é esse aspecto, sobretudo, que me interessa aqui – o incômodo fundamental que o projeto pau-brasil antropofágico implícita ou explicitamente tratava de sanar: o mal-estar (da classe intelectual) com relação ao atraso e à falta de originalidade da cultura nacional. De modo que o ponto de partida de sua análise encontra-se não propriamente no atraso em si, mas na *percepção* do atraso, no “mal-estar” gerado pela experiência do “caráter *postiço, inautêntico, imitado* da vida cultural que levamos”. Se por um lado o alvo principal de Schwarz em “Nacional por subtração” encontra-se no discurso da pureza nacional, que “coloca todo o mal no exterior” em nome da preservação da “substância autêntica do país”, por outro o texto tampouco deixa incólume a tentativa (reconhecidamente mais sofisticada) de resolver a questão de maneira puramente teórica através de “objeções filosóficas ao conceito de originalidade”,²⁰ como se o dito mal-estar não escondesse um problema real na própria constituição social do país. É nesta última categoria que se enquadra o programa antropofágico oswaldiano.

Saída filosófica para o mal-estar com o caráter imitativo da cultura nacional – percebida como inexoravelmente devedora e atrasada em relação à modernidade europeia – era o que buscava também o discurso da “filosofia da história mundial”. E se por um lado a ideia de purificação da cultura nacional, expressada de forma emblemática na intervenção de Hayashi Fusao citada acima, tampouco estava ausente do cenário cultural japonês da época, por outro a posição dos jovens membros da Escola de Kyoto alinhava-se de maneira surpreendente à proposta antropofágica. Em oposição ao nacionalismo “por subtração” da xenofobia cultural provinciana e maniqueísta, oferecem uma solução cosmopolita e dialética ao complexo de inferioridade da cultura nacional, que de atrasada e inautêntica passa a ser *vista* como superior à própria modernidade estrangeira, justamente por sua capacidade de absorção e incorporação do outro.

¹⁹ Roberto Schwarz. “Nacional por subtração”. In: *Que horas são?* São Paulo: Companhia das Letras, 1987, p. 37.

²⁰ *Ibidem*, p. 47.

Também não é simples coincidência que em ambos os casos se trate de discurso elaborado por intelectuais marcados pelo contato *in loco* com a cultura europeia, da qual vieram a perceber-se simultaneamente como herdeiros e excluídos. Dito de outro modo, ambas as propostas são profundamente marcadas pela experiência – inesperada e traumática em mais de um sentido – de si mesmo como “outro” do europeu. Tampouco é casual que a solução filosófica da questão se dê – cá e lá – através da concepção de um caráter nacional vazio, encarnação particular de uma universalidade ainda mais universal do que aquela que a Europa moderna fora capaz de engendrar. Em ambos os casos, trata-se de uma reflexão cujo ponto de partida encontra-se no mal-estar com o atraso nacional, com a modernidade tardia, com a dificuldade de desvencilhar-se dos aspectos “feudais”, pré-modernos de um Estado-nação que almejava, no dizer de Mário de Andrade, unir-se ao “concerto das nações civilizadas”. Na colocação japonesa, formulada em termos de “superação da modernidade”, o aspecto temporal do problema, o intuito de “tirar o atraso”, ou, melhor ainda, de usá-lo como trampolim para queimar uma etapa no processo de desenvolvimento nacional, é patente. Mas tal aspecto não deixa de ser determinante no caso brasileiro.

Nesse sentido, Schwarz sublinha o “progressivismo *sui generis*” do “Manifesto antropófago”, que “se completa pela aposta na tecnificação, através da qual se poderia, quem sabe, saltar da sociedade pré-burguesa diretamente ao paraíso”.²¹ Progressivismo que ganharia versão ainda mais extrema na voz de Caetano Veloso, cuja poesia intelectual-popular alça o índio da condição de primitivo à de “mais avançado que a mais avançada das tecnologias”.²² E não é à toa que a ideia de pular etapas no caminho da modernização assim como a de superar a modernidade são tropos recorrentes nesse enorme jogo de espelhos geopolítico no qual “pré” e “pós” se confundem e se intercambiam no esforço sisífico da periferia.

No “Manifesto da poesia Pau-Brasil”, Oswald de Andrade refere-se ao trabalho “ciclópico” da geração futurista (anterior ao modernismo de 1920), que consistira em “acertar o relógio império da literatura nacional”. Na visão otimista desse texto de 1924, a etapa de sincronização estaria já realizada, e a tarefa da ordem do dia colocava-se então como a de “ser regional e puro em sua época”. Dessa necessidade do regionalismo puro

²¹ Ibidem, p. 37.

²² Caetano Veloso. “Um Índio”. In: *Bicho* (álbum). Phillips, 1977.

(no sentido aqui da nação como região) brota a metáfora do pau-brasil, a poesia para exportação, a contribuição brasileira, regional, nacional ao cenário cultural internacional contemporâneo. O esforço de entrada cultural na modernidade parece, portanto, unir o temporal ao econômico, dividindo-se entre duas tarefas ou etapas ou oscilando entre uma e outra: o acerto do relógio, por um lado, e a produção de uma “poesia para exportação”, por outro.

Eduardo Jardim observa que a inflexão do movimento internacionalista que visava a “acertar o relógio”, isto é, à busca imediata de contemporaneidade, em um projeto de retomada do nacional marca o início da segunda fase do modernismo brasileiro – um passo atrás, talvez, mas necessário na continuação da busca do moderno. A lógica dessa “alteração de rumos”, como descreve Eduardo Jardim, expressa-se de forma emblemática em carta de 1924 de Mário de Andrade a Sebastião Inojosa. Mário argumenta que

o Brasil pra ser civilizado artisticamente, entrar no concerto das nações que hoje em dia dirigem a civilização da terra tem que concorrer pra esse concerto com a sua parte pessoal, com o que o singulariza e individualiza, parte essa única que poderá enriquecer e alargar a civilização.²³

Representação exemplar do mundo internacional moderno, a formulação dá o que falar. Reconhece e valoriza o conjunto de nações que “dirigem” a civilização, às quais caberia ao Brasil juntar-se, ao mesmo tempo que sugere, para tal fim, o caminho da “individualização”. Oferece assim testemunho vivo da situação descrita por Naoki Sakai segundo a qual o internacional precede o nacional; isto é, a exigência de uma reflexão sobre o “caráter nacional” advém não de uma necessidade intrínseca à comunidade que se quer definir, e sim da organização política do mundo sob a forma de Estados-nação.²⁴

Vale ainda sublinhar a riqueza semântica da metáfora do “concerto das nações”, a que Mário de Andrade se refere repetidamente na época. O concerto é, por um lado,

²³ Mário de Andrade. “Carta a Sebastião Inojosa”. Apud Eduardo Jardim, “O Que Significa Ir Além das Fronteiras?”. In: *Revista Semear* 6. Disponível em: <http://www.lettras.puc-rio.br/unidades&nucleos/catedra/revista/6Sem_08.html>.

²⁴ Naoki Sakai. “The Microphysics of Comparison. Towards the Dislocation of the West”. Disponível em: <<http://eipcp.net/transversal/0613/sakai1/en>>.

símbolo por excelência da erudição musical, da alta cultura europeia em que o Brasil já há décadas vinha lamentando sua incapacidade de inserção. (Vide o caso do compositor de polcas que sonhava com a autoria de uma sinfonia à moda dos grandes clássicos europeus narrado por Machado de Assis em um “Um homem célebre”.²⁵) Mário, que ao longo de sua obra não poupa referências ao contexto popular brasileiro, não fala aqui da “roda de samba” das nações civilizadas, e sim, repetidamente, do concerto. Por outro lado, compare-se a imagem de trabalho conjunto e cooperação mútua do concerto com a famosa metáfora de Fritz Strich da literatura mundial como um mercado onde as nações compram e vendem seus tesouros culturais,²⁶ de modo que fique claro o aspecto um tanto ingênuo da representação andradiana do mundo internacional em que ele tratava de inserir o Brasil.

Frente a tudo isso, o “Manifesto antropófago” apresenta-se decididamente um passo adiante no caminho dialético do modernismo brasileiro. Passo maior que a perna, talvez, na tentativa de pular etapas no caminho de superação da modernidade. Mas quem nunca? A mesma fantasia move, como se viu, a proposta de superação da modernidade como a entenderam os filósofos da Escola de Kyoto. E habita também o âmago de boa parte do bem-intencionado discurso utópico da esquerda das décadas que se seguiram. Roberto Schwarz chega a afirmar que posição semelhante se encontra no próprio Marx, que especulava em carta de 1881 a Vera Zasulich sobre a possibilidade de a comuna camponesa russa alcançar “o socialismo sem interregno capitalista”²⁷ com a ajuda do progresso tecnológico ocidental.

Não obstante a apropriação (oswaldiana, talvez) do título da obra de Bruno Latour, o ponto que eu gostaria de sublinhar nesse esquema não se refere ao “ridículo” que, segundo o autor de *Jamais fomos modernos*,²⁸ acompanha os pensadores pós-modernos na medida em que se arrogam a posição de sucessores de algo que nem mesmo começou. Tampouco pretendo demorar-me aqui no fato de que o latouriano Eduardo Viveiros de

²⁵ Machado de Assis. “Um homem célebre”. Disponível em: <<http://www.biblio.com.br/default.asp?link=http://www.biblio.com.br/conteudo/MachadodeAssis/umhomemcelebre.htm>>.

²⁶ Fritz Strich. *Goethe and World Literature*. Londres: Routledge, 1949, p. 31.

²⁷ Roberto Schwarz. “Nacional por subtração”. Op. cit., p. 37.

²⁸ Bruno Latour, *Jamais fomos modernos*. Trad. Carlos Irineu da Costa (São Paulo: Editora 34, 2009).

Castro, com sua “metafísica canibal”,²⁹ acaba por retomar implicitamente o projeto de superação da modernidade ocidental através da mediação redentora de um elemento primitivo, levando a cabo o projeto oswaldiano (embora este último ponto seja parte relevante de uma discussão mais extensa sobre a antropofagia “de cá pra lá”).

Antes, quero chamar atenção para o fato de que, em tais formulações sobre a possibilidade de superação ou ultrapassagem da modernidade, queima de etapas no processo de modernização e outros artifícios de política temporal, o que se expressa em última instância é uma certa visão do problema do “desenvolvimento desigual e combinado” em termos da existência de distintas e estanques temporalidades históricas – que não abre mão, contudo, do recurso à ideia de progresso linear. Mais ainda, que em toda tentativa de recuperar o tempo perdido, tirar o atraso, queimar etapas, “acertar o relógio império” ou juntar-se por fim ao concerto das nações civilizadas a partir de uma suposta característica nacional perde-se de vista um outro sentido da contemporaneidade, não como simultaneidade e harmonia, mas como coexistência e possibilidade de diálogo em um mundo dissonante. É sobretudo a experiência desse tempo que me interessa resgatar.

A primeira formulação do conceito de “desenvolvimento desigual e combinado” encontra-se em texto de Léon Trótski de 1905, em que o teórico e líder revolucionário refletia sobre as falhas da precedente Revolução Russa.³⁰ Como fica patente neste texto e na obra posterior de Trótski, o conceito em sua origem dizia respeito não tanto a disparidades entre nações mas principalmente a discrepâncias dentro de um mesmo Estado-nação: a Rússia, no caso, onde se encontravam ao mesmo tempo

todos os estágios da civilização: desde a selvageria primitiva das florestas setentrionais, onde se alimentavam de peixe cru e faziam suas preces diante de um pedaço de madeira, até as novas condições sociais da vida capitalista [...] a indústria mais concentrada da Europa sobre a base da agricultura mais primitiva.³¹

²⁹ Eduardo Viveiros de Castro, *Metafísicas canibais. Elementos para uma antropologia pos-estrutural*. São Paulo: Cosac e Naify, 2015.

³⁰ Léon Trótski, *História da Revolução Russa*. Disponível em: <<https://www.marxists.org/portugues/trotsky/1930/historia/cap01.htm>>.

³¹ Léon Trotsky apud Michael Löwy. “A teoria do desenvolvimento desigual e combinado”. *Outubro*, n. 1, 1998.

Tal situação, segundo Trótski, não era efeito de alguma particularidade cultural russa, e sim característica comum a nações historicamente atrasadas, cujo desenvolvimento “conduz necessariamente a uma combinação original de diversas fases do processo histórico”. A “desigualdade do ritmo” surgia, assim, como a lei “mais geral” do processo histórico, que se manifestava, porém, de forma mais notável nos países atrasados. Dessa desigualdade de ritmo, afirma Trótski, decorreria então uma

outra lei, que, na falta de denominação mais apropriada, pode-se chamar de *lei do desenvolvimento combinado*, no sentido da reaproximação das diversas etapas, da combinação de fases distintas, da amálgama de formas arcaicas com as mais modernas³².

É a partir desse arcabouço teórico que Trótski recoloca a seu modo o problema da possibilidade de “saltar por cima dos graus intermediários” no processo de desenvolvimento que já desde os tempos de Zasluch ocupava os esforços teóricos dos revolucionários russos. Essa possibilidade, afirma Trótski, “não é completamente absoluta”. Sobretudo na medida em que um país atrasado “rebaixa frequentemente o que ele pede emprestado e pronto a usar no exterior para adaptar a sua cultura mais primitiva”.³³ De modo que o método antropofágico, por assim dizer, não garantiria a superação nem mesmo o alcance do nível mais adiantado de desenvolvimento do outro. Ao contrário, tende a incorporar o elemento mais desenvolvido rebaixando-o ao contexto local, mais primitivo. Ainda assim, a possibilidade de pular etapas tampouco se exclui de todo, especialmente na medida em que, como reconhece Trótski, o capitalismo conectou todos os países entre si, fazendo do mundo “um só organismo econômico e político”.³⁴

Nos anos 1930, com vistas a explicar as origens do nazifascismo, o filósofo Ernst Bloch propõe uma formulação análoga da questão no contexto da Alemanha. Bloch introduz a expressão “contemporaneidade do não contemporâneo” para descrever a situação da sociedade alemã do início do século 20, em que se encontravam lado a lado,

³² Léon Trótski, *História da Revolução Russa*. Disponível em: <<https://www.marxists.org/portugues/trotsky/1930/historia/cap01.htm>>.

³³ *Ibidem*.

³⁴ *Ibidem*.

segundo ele, as mais primitivas formas de organização social e as últimas novidades do capitalismo moderno. “Nem todas as pessoas existem no mesmo agora”, escreve Bloch. “Ou só externamente, pelo fato de que todos podem ser vistos hoje. Mas isso não significa que estão todos vivendo no mesmo tempo com os outros.”³⁵ Ele conduzia assim o problema do desenvolvimento desigual e combinado até o nível de uma argumentação metafísica sobre o tempo histórico. Na formulação de Bloch, é decisiva a noção de que “nem todas as pessoas vivem no mesmo agora”, isto é, a ideia de que diferentes povos e diferentes habitantes do mesmo Estado-nação encontram-se não só em estágios distintos de desenvolvimento econômico, como já afirmara Trótski, mas, de modo ainda mais fundamental, em temporalidades distintas e estanques. Na expressão “contemporaneidade do não contemporâneo” (*Gleichzeitigkeit der Ungleichzeitigkeit*) estão em jogo, portanto, ao menos dois sentidos de contemporaneidade: o primeiro como tempo “externo”, do hoje em que as pessoas são “vistas”, e o segundo como tempo histórico mais fundamental, em que realmente existem.

Não por acaso a expressão de Bloch foi frequentemente traduzida em português como “contemporaneidade do não coetâneo”, dando conta, dessa forma, da diferença semântica entre as duas instâncias da mesma palavra alemã, como foi o caso entre os pesquisadores do Instituto Superior de Estudos Brasileiros (Iseb), para quem essa noção constituiu um conceito central para a compreensão da realidade brasileira nos idos da década de 1950. Citando Bloch em palestra proferida em 1956, o sociólogo e político Alberto Guerreiro Ramos, um dos mais destacados membros do Iseb, dizia do Brasil que é o país “em que se registra a mais eloquente ilustração da contemporaneidade do não coetâneo, pois apresenta ‘aspectos bem definidos de todas as etapas do desenvolvimento da sociedade humana’”.³⁶ No auge do projeto desenvolvimentista brasileiro, momento em que, segundo Guerreiro Ramos, os pesquisadores do Iseb se empenhavam “na obra comum de emancipação do Brasil” através da “elaboração de uma ideologia do nosso desenvolvimento”,³⁷ a ideia de “contemporaneidade do não coetâneo” fornecia importante balizamento teórico ao entendimento da situação brasileira.

³⁵ Ernst Bloch. “Ungleichzeitigkeit und Pflicht zu ihrer Dialektik”. In: *Erbschaft dieser Zeit*. Frankfurt: Suhrkamp, 1985, p. 104.

³⁶ Guerreiro Ramos, *O problema nacional do Brasil*, Rio de Janeiro: Editora Saga, 1960, p. 89.

³⁷ *Ibidem*, p. 9.

E é com base nesse entendimento que os pesquisadores do Iseb tratavam de relacionar as vicissitudes do processo de desenvolvimento econômico a um dilema sociológico, cultural e mesmo metafísico, que ganha sua formulação mais emblemática no conceito de “redução sociológica” elaborado por Guerreiro Ramos. Tomando sua inspiração na “redução fenomenológica” de Husserl, Guerreiro Ramos almejava com a ideia de redução sociológica a possibilidade de uma interpretação da situação internacional que partisse da condição existencial fundamental de “ser brasileiro”. A partir desse ponto de vista situado em uma posição específica do mundo é que seria possível, segundo ele, interpretar de maneira adequada o mundo internacional e pensar a possibilidade do desenvolvimento. Mais uma vez, chamam atenção aqui não apenas as ressonâncias com o projeto modernista dos anos 1920 como também o paralelo com a ideia do Japão como “ponto de vista da história mundial”.

Paradoxalmente, no empenho desenvolvimentista rumo à “emancipação do Brasil”, a chamada “contemporaneidade do não coetâneo” é ao mesmo tempo enfatizada e relegada ao esquecimento: disparidades internas são tomadas seja como empecilho seja como oportunidade de promover o desenvolvimento do país *como um todo*, cuja identidade imaginária parece ignorar a impossibilidade de superar suas contradições internas. A manobra de apagamento das disparidades internas operada repetidamente no discurso intelectual brasileiro – que constitui, no mais, o alvo principal da crítica literária de Roberto Schwarz – subjaz também ao projeto filosófico-político da Escola de Kyoto. Na obra de Mário de Andrade, por sua vez, coloca-se de maneira explícita – e como projeto consciente – tanto na proposta de “desregionalização” do país como na tentativa de recuperação erudita da cultura popular.

Voltando ao problema da compreensão de tempo histórico que serve de base a tal manobra, vale salientar que entre os dois sentidos da contemporaneidade que vêm à tona na expressão de Bloch perde-se, contudo, um terceiro, que não se reduz à simples aparência “visual” de habitar o mesmo agora, mas tampouco remete a uma dimensão oculta do tempo histórico como estágio de desenvolvimento. Refiro-me ao tempo da interação, do diálogo, da convivência e da coexistência com o outro: o modo de contemporaneidade para o qual o antropólogo Johannes Fabian cunhou o termo

*coevalness*³⁸ – cuja tradução literal em português como “coetaneidade” deve ser tomada em sentido diverso daquele em que essa palavra é utilizada no âmbito do Iseb. Segundo Fabian, é precisamente esse sentido fundamental da contemporaneidade que nega o discurso “alocrônico” da antropologia ao representar “o outro como distante não somente no espaço mas também no tempo”, compreendendo assim diferenças socioculturais em termos de diferenças de temporalidade.

Se a tradição marxista de pensamento não é isenta de responsabilidade nesse processo a que Fabian denomina a “negação da coetaneidade” (*denial of coevalness*), com relação à famosa carta de Marx a Vera Zasulich vale, contudo, uma ressalva. É na primeira versão da resposta de Marx à pergunta sobre a necessidade de a Rússia passar pelas mesmas etapas de desenvolvimento que a Europa ocidental (em um trecho eliminado a partir da segunda de quatro versões da carta) que o filósofo sugere que “graças à combinação singular de circunstâncias da Rússia, a comuna rural [...] pode desvencilhar-se de suas características primitivas para tornar-se um elemento da produção coletiva”. E, em seguida, no trecho mais importante a meu ver: “Precisamente por ser contemporânea (*gleichzeitig*) da produção capitalista, a comuna rural pode apropriar suas conquistas positivas sem ter de passar por suas terríveis vicissitudes”.³⁹ A ideia de contemporaneidade é, portanto, fundamental no argumento. Não se trata simplesmente de propor o salto de etapas em um movimento linear de desenvolvimento com a ajuda de um elemento trazido de outro contexto e outro tempo (ainda que isso também esteja em jogo), mas sobretudo de entender o desenvolvimento do capitalismo em seu aspecto inter- e transnacional, segundo o qual nem todos os países e regiões experimentam ao mesmo tempo a mesma sequência de etapas de desenvolvimento, mas nem por isso deixam de fazer parte do mesmo sistema interconectado, existindo portanto no mesmo tempo, no mesmo agora. Mais adiante, na única menção ao contemporâneo que permanece na segunda versão da carta, Marx elabora:

³⁸ Cf. Johannes Fabian. *Time and the Other: How Anthropology Makes Its Object*. Nova York: Columbia University Press, 2003. Sobre este ponto, ver também Pedro Erber. “Contemporaneity and its discontents”. *Diacritics* vol. 41.1. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2013.

³⁹ Karl Marx. “Entwürfe einer Antwort auf den Brief von V. I. Sassulitsch”. Disponível em: <http://www.mlwerke.de/me/me19/me19_384.htm>.

A Rússia é o único país europeu em que a produção comunal se manteve em escala nacional. Mas, ao mesmo tempo, a Rússia existe em um contexto histórico moderno: é contemporânea (*Zeitgenosse*) de uma cultura mais alta, e ligada a um mercado mundial no qual a produção capitalista é predominante.⁴⁰

É com base nessa partilha do tempo com o capitalismo avançado – e não simplesmente na implantação de tecnologia ocidental como elemento isolado – que a comuna rural poderia, por assim dizer, pular etapas intermediárias pelas quais passaram *certas regiões* da Europa ocidental rumo ao desenvolvimento industrial capitalista. Não se trata aqui de preciosismo conceitual. Ao contrário, trata-se de distinguir duas concepções de tempo histórico entre as quais oscila a resposta de Marx. Na ambiguidade recalcitrante dos múltiplos rascunhos da carta, deixa-se entrever um sentido do contemporâneo – presente de maneira mais tênue no texto de Trótski e inteiramente ausente da formulação de Bloch.

Se a “contemporaneidade radical da humanidade é um projeto”, como sugere Fabian,⁴¹ a expansão do capitalismo transnacional nos últimos séculos contribuiu muito para sua realização. Paradoxalmente, no entanto, o mesmo sistema capitalista se alimenta das constantes criação e manutenção de fronteiras e demarcações que reforçam a *representação* de um mundo compartimentalizado entre nações, regiões e esferas culturais estanques.⁴² Mas isso é assunto para outro ensaio.

Em meio ao embate filosófico-literário entre arcaico e moderno, mundo e nação, colônia e metrópole, que expressava em termos de geopolítica a disputa pelo destino espiritual do século 20, foi bem diferente o reservado ao modernismo antropofágico brasileiro, por um lado, e à “filosofia da história mundial”, por outro. Venerado até hoje como orgulho e modelo da originalidade e da irreverência brasileiras, o projeto oswaldiano continua a alimentar a imaginação cultural e artística dentro e fora do Brasil, ao passo que a ideia de “superação da modernidade” evoca ainda hoje em meio à comunidade intelectual japonesa a lembrança do fascismo dos anos 1930, maculando

⁴⁰ Ibidem.

⁴¹ Johannes Fabian. *Time and the Other: How Anthropology Makes Its Object*. Nova York: Columbia University Press, 2003, p. xii.

⁴² Sobre a importância da criação de fronteiras como mecanismo do capital, cf. Sandro Mezzadra e Brett Neilson. *Border as Method, or the Multiplication of Labor*. Durham, NC: Duke University Press, 2013.

definitivamente a imagem da Escola de Kyoto por sua implicação e seu suporte teórico ao imperialismo japonês da primeira metade do século 20.

Nos anos que sucederam a derrota japonesa na Segunda Guerra Mundial, o sinólogo Takeuchi Yoshimi foi dos poucos intelectuais que se aventuraram a levar a sério e resgatar o debate dos anos 1940 em torno da superação da modernidade, confrontando assim a história do envolvimento filosófico da *intelligentsia* japonesa no projeto imperialista. Em *O que é a modernidade?*, texto que trata, entre outras coisas, do papel e da tarefa do intelectual no processo político, Takeuchi recorre a Lu Xun para pensar a possibilidade de uma intervenção intelectual na política para além (ou aquém) da prescrição de um caminho ou de uma solução pronta para os dilemas da modernidade periférica. “Resistência” (*teikō*) é o termo que ele encontra para descrever a atitude e a função política do intelectual a partir da obra de Lu Xun:

Não sei o que é a resistência. Não posso perseguir logicamente o sentido de resistência. Tenho medo da crença racionalista de que tudo possa ser trazido à presença. Temo a pressão de uma vontade irracional que subjaz à crença racionalista. E para mim isso parece ser a essência da Europa. Recentemente notei que tenho sido assombrado por esse sentimento de medo. Quando me dei conta de que muitos pensadores e escritores no Japão, exceto alguns poetas, não sentiam o que eu sentia e não temiam o racionalismo, e quando notei que o que eles haviam produzido em nome do racionalismo – incluindo o materialismo – não se parecia em nada com o racionalismo, me senti inseguro. Foi então que encontrei Lu Xun. Vi Lu Xun aguentar esse medo sozinho. Se me perguntassem o que é “resistência”, minha única resposta seria: é o que se encontra em Lu Xun.⁴³

Hoje mais uma vez, em meio aos desafios que se impõem no ambiente de retrocesso sociocultural que parece acompanhar em múltiplos níveis o desenvolvimento vertiginoso da ciência e da tecnologia contemporâneas, talvez seja também essa resistência – solitária ou coletiva – a grande tarefa da arte e da estética do século 21.

⁴³ Takeuchi Yoshimi. *What Is Modernity? Writings of Takeuchi Yoshimi*. Edição e tradução de Richard F. Calichman. Nova York: Columbia University Press, 2005, p. 64.