



SILVIANO SANTIAGO e a imaginação antropófaga

Rachel Esteves Lima¹

Esteticamente, o futuro da antropofagia está assegurado. Gabriel García Márquez

O ENTRELUGAR como forma de resistência

“É preciso arrancar alegria ao futuro”. Esse verso do poema em que Maiakovski se despede do amigo suicida Sierguéi lessiênin pode ser considerado como o *leit motif* da obra de Silviano Santiago. Podemos encontrá-lo citado pelo autor no artigo “*O Ateneu: Contradições e perquirições*”, escrito em 1968 e publicado em *Uma literatura nos trópicos* (Santiago, 1978: 67-100), e, mais recentemente, na coluna intitulada “Revoada de vaga-lumes”, publicada no jornal *O Estado de S. Paulo*, que tem como tema o livro *A sobrevivência dos vaga-lumes*, de Didi-Huberman (Santiago, 2011a). A inspiração nietzschiana implícita nesse verso acompanha toda a produção literária e crítica do autor e é, ao mesmo tempo, o elo de ligação entre ele e a geração dos escritores modernistas, aos quais o crítico sempre volta quando se trata de analisar as relações estabelecidas entre a cultura brasileira e a estrangeira. Nessas análises, a antropofagia ocupa lugar de destaque, desde o seu célebre artigo “O entrelugar no discurso latino-americano”, de 1971. Como se sabe, nesse antológico ensaio, Santiago propõe uma subversão da hierarquia entre colonizador e colonizado, entre original e cópia, e, exercitando a “imaginação do paradoxo” (Santiago, 1982:194) que caracteriza seu trabalho, expõe uma visão que em muito se aproxima da proposta modernista, na medida em que valoriza na América Latina a criação de um espaço intervalar em que o processo de apropriação da cultura ocidental ocorre em perspectiva diferencial e o estilhacamento dos conceitos de “unidade” e de “pureza” (Santiago, 1978:18).

¹ Rachel Esteves Lima é professora da UFBA.

A proposta de rompimento com o método contabilista de análise literária, que sempre atribui ao texto segundo um déficit em relação ao texto-modelo, em favor da lógica tradutória e suplementar do “ritual antropófago” (Santiago, 1978: 28) encenado pelo escritor latino-americano representou um verdadeiro *turning point* nos estudos de literatura comparada realizados no Brasil, fornecendo um instrumental teórico que promoveu, no campo da crítica, o mesmo processo de “desrecalque localista” que Antonio Candido atribuiu à produção vanguardista dos anos 1920 (Candido, 1980:121). O ensaio foi produzido enquanto Santiago estava lecionando nos Estados Unidos e deve ser lido como parte de um conjunto de textos produzidos por diferentes críticos latino-americanos que buscavam formular conceitos capazes de romper com a noção de descompasso temporal entre os países desenvolvidos e subdesenvolvidos e de lançar luzes sobre os processos alternativos de modernização em curso na região. A substituição das metáforas temporais pelas espaciais, como já sinalizou Eneida Maria de Souza, em *Crítica cult* (Souza, 2002: 49), 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. Assim, o conceito de entrelugar deve ser lido ao lado de outros também gestados na década de 1970, como o de superregionalismo, de Antonio Candido (1987), e o de transculturação, tal como utilizado por Ángel Rama (1982), que buscavam explicar o modo como os escritores do período articulavam as estratégias vanguardistas de construção narrativa aos conteúdos vernaculares das culturas locais. Em “Literatura e subdesenvolvimento”, texto de Candido publicado em 1970, no livro *América Latina y su literatura*, e republicado em *A educação pela noite & outros ensaios* (1987: 140-162), o conceito de superregionalismo alude às obras de autores como Juan Julfo, Mário Vargas Llosa, Guimarães Rosa, Júlio Cortázar e Clarice Lispector, que, segundo o autor da *Formação da literatura brasileira*, operam a ultrapassagem dos regionalismos “pitoresco” e “problemático”, alcançando a tão almejada autonomia literária, num momento em que, com o processo de transnacionalização dos fluxos culturais, “a imitação vai cada vez mais virando assimilação recíproca” (Candido, 1987: 155). Ángel Rama, por sua vez, vai buscar em Fernando Ortiz o termo transculturação para lidar, principalmente, com a produção literária dos romancistas do *boom* do realismo mágico, compreendendo por esse conceito “um fenômeno de transitividade cultural, em um cenário de

modernizações descompassadas e desiguais, onde a tradição só pode ser recuperada através de uma relação sincrética com a cultura estrangeira” (Lima, 2011). A operação transculturadora buscava preservar no texto literário a riqueza das culturas orais quando as pautas modernizadoras ameaçavam sua sobrevivência. Em texto no qual analisa o conceito de Rama, Mabel Moraña afirma que, com a transculturação narrativa, o autor

explora prioritariamente, más aún que las lecturas posibles de la narrativa neorregionalista y sus innovaciones y logros técnicos y temáticos el lugar del intelectual dentro de los procesos de modernización, desde la perspectiva de un continente polarizado entre el sueño socialista abierto por la Revolución Cubana y alimentado por la activación de los movimientos de liberación nacional a nivel continental, y el recrudescimiento del autoritarismo y la intervención norteamericana en América Latina (Morña, 1997: 141).

Talvez se possa dizer que o conceito de entrelugar também seja, em grande medida, uma resposta ao contexto acima descrito. Afinal, ainda que ele evidencie a recusa à visão xenófoba de um nacionalismo estreito, persiste na análise de Santiago o sentido de resistência às culturas hegemônicas, explicitado no exemplo literário utilizado – a tradução paródica de Cortázar² (Santiago, 1978: 23-24) - e na frase “Falar, escrever, significa: falar contra, escrever contra.” (Santiago, 1978:19). Assim, compreende-se que a metáfora antropofágica com a qual o ensaio se encerra vincula-se à lógica da violência parricida predominante nos estudos que promovem a interpretação da proposta oswaldiana. O mesmo se pode dizer em relação ao ensaio “Apesar de dependente, universal”, de 1980, no qual o crítico aponta a antropofagia como um dos antídotos a serem utilizados pela intelectualidade das culturas colonizadas para expandir o conceito de universal,

² Destacamos o trecho do artigo em que Silviano Santiago utiliza-se do exemplo retirado da obra de Júlio Cortázar: “O personagem principal de 62, de nacionalidade argentina, vê desenhada no espelho do restaurante parisiense em que entrou para jantar esta frase mágica: ‘Je voudrais un château saignant’. Mas em lugar de reproduzir a frase na língua original, ele a traduz imediatamente para o espanhol: ‘Quisiera um castillo sangriento’. Escrito no espelho e apropriado pelo campo visual do personagem latino-americano, *château* sai do contexto gastronômico e se inscreve no contexto feudal, colonialista, a casa onde mora o senhor, *el castillo*. E o adjetivo, que significava apenas a preferência ou o gosto do cliente pelo bife mal passado, na pena do escritor argentino, *sangriento*, torna-se a marca evidente de um ataque, de uma rebelião, o desejo de ver o *château*, o *castillo* sacrificado, de derrubá-lo a fogo e sangue.

oferecendo “respostas não etnocêntricas” aos “valores da metrópole” (Santiago, 1982: 23). Segundo o autor,

A universalidade ou bem é um jogo colonizador, em que se consegue pouco a pouco a uniformização ocidental do mundo, a sua totalização, através da imposição da história europeia como História universal, ou bem é um jogo diferencial em que as culturas, mesmo as em situação econômica inferior, se exercitam dentro de um espaço maior, para que se acentuem os choques das ações de dominação e das reações dos dominados (Santiago, 1982: 23-24).

Em lugar da sensação de desenraizamento e de desconforto com o “atraso” do País em relação ao mundo “civilizado”, que acompanhavam grande parte da intelectualidade até o modernismo, a antropofagia vai se configurar como uma “cordial mastigação”: *festín carnavalesco y brasileñización*” (Jáuregui, 2008: 425), como a valorização da “contribuição milionária de todos os erros”,³ em contraposição à pureza identitária defendida pelo mundo europeu, às vésperas da Segunda Guerra Mundial. Mas, assim como a transculturação, também se constitui, é forçoso dizer, enquanto uma ideologia justificatória do papel privilegiado que a intelectualidade se impõe no campo político-cultural. Como afirma Carlos Jáuregui,

Tanto *Antropofagia* como la *transculturación* habrían servido como metáforas modélicas de integración entre la cultura nacional vernácula y los impulsos modernizadores e influencias “externas” (como en el *ars combinatorio* de Ángel Rama); ambos tropos habrían funcionado como herramientas discursivas de identificación y auto-percepción cultural en la modernidad; y ambos, definirían el papel del intelectual como agente cultural modernizador o mediador (antropófago, transculturador, traductor cultural, etc.) (Jáuregui, 2008: 429).

O intelectual pode ser considerado, portanto, como detentor da capacidade de lidar com a “diglosia” que Ángel Rama apontou como característica da cidade letrada (Rama, 2004: 73), ou seja, tanto utiliza os recursos linguísticos que regem as relações protocolares da cidade escriturária, quanto os usados pelas classes populares, nos processos comunicativos informais. Entre o saber erudito e o saber popular, entre a escritura e a oralidade, entre a Europa e a terra em que vive, entre “a floresta e a escola”,⁴ entre “a roça e o elevador”,⁵ o intelectual ocupa uma

³ Referência ao *Manifesto da Poesia Pau-Brasil*, de Oswald de Andrade.

⁴ Referência ao *Manifesto da Poesia Pau-Brasil*, de Oswald de Andrade.

posição ambígua e transforma-se em agente do processo de modernização cultural e de consolidação do Estado-Nação, tema que, na passagem da década de 1970 para a de 1980, passa a merecer cada vez mais atenção da parte de Silviano Santiago, especialmente no que diz respeito à produção dos modernistas brasileiros. Chamando a atenção para a insuficiência do discurso histórico-sociológico para a análise das relações de dependência da produção literária dos países periféricos em relação à metrópole, perspectiva adotada pelo crítico Roberto Schwarz (1981; 1987), Santiago vai procurar ler as ambivalências do intelectual que ocupa um lugar privilegiado na ordem dos saberes a partir da conjunção da história com a antropologia:

Na configuração ambivalente do seu ser cultural reside o drama ético do intelectual brasileiro face a todas as minorias da América Latina. A sua compreensão dessas minorias, pelo materialismo histórico, tem de passar pela integração total e definitiva delas ao processo de ocidentalização do mundo; a compreensão delas pelo pensamento antropológico tem de questionar essa integração histórica, para que elas não continuem a viver uma “ficção” imposta como determinante do seu passado e do seu desaparecimento futuro. Difícil é o pacto entre o homem latino-americano e a História ocidental, a não ser que se caia em certas determinações de cunho desenvolvimentista, onde se afigura como capital a práxis ideológica do progresso (Santiago, 1982:18).

Se, em Roberto Schwarz, a análise se atém ao esquema dual da luta de classes, o que o leva a denunciar as desigualdades econômicas responsáveis pela mimetização cultural da classe dominante, na leitura de Silviano Santiago, a partir dos conceitos por ele elencados como antídotos ao “enciclopedismo europeocêntrico” (Santiago, 1982: 21), avança-se não apenas rumo à compreensão de que a cópia pode conter em si uma rasura que a diferencia do original, rompendo-se com a hierarquização pautada pelos critérios de “atraso” e de “originalidade”, mas também à constatação de que, “mesmo quando há um processo de incorporação do *outro* pela cultura hegemônica, esse processo mantém a mesma hierarquização que privilegia os valores da cultura europeia, em detrimento das culturas dominadas.” (Lima, 1997: 212)

⁵ Referência ao poema “Explicação”, de Carlos Drummond de Andrade, publicado no livro *Alguma poesia*.

Ao final da década de 1970, no ensaio “Vale quanto pesa: a ficção brasileira modernista”, o crítico, inspirado em Antonio Candido⁶ e, posteriormente, em Sergio Miceli,⁷ começa a se interessar pelos discursos de caráter memorialístico (autobiografias, biografias, correspondências, etc.), procurando analisar sua articulação com as obras literárias. A partir do entrecruzamento desses discursos, Santiago vai chamar a atenção para um deslocamento da figura do narrador autobiográfico em obras nas quais o intelectual passa a agir como um antropólogo, ao incorporar, ainda que no registro culto e elitista da literatura, a fala das camadas populares, citando dentre outros exemplos, os romances *Grande sertão: veredas*, de Guimarães Rosa, e *Macunaíma*, de Mário de Andrade. A operação antropofágica (ou transculturadora) desses autores, ainda que evidencie que o subalterno só pode falar através da palavra do outro, constitui, para o crítico, oportunidade para a denúncia dos conflitos entre os valores das classes dominada e dominante. Em suas palavras,

É neste pouco pacífico entrelugar que o intelectual brasileiro encontra hoje o solo vulcânico onde desrecalar todos os valores que foram destruídos pela cultura dos conquistadores. É aí que se constitui o texto da diferença, da diferença que fala das possibilidades (ainda) limitadíssimas de uma cultura popular preencher o lugar ocupado pela cultura erudita, apresentando-se finalmente como a legítima expressão brasileira (Santiago, 1982:39).

94

A ANTROPOFAGIA como prenúncio do pós-moderno

⁶ O crítico refere-se, no artigo citado, à informação contida no livro de memórias de Oswald de Andrade – *Um homem sem profissão* – de que Antonio Candido teria aconselhado o escritor a escrever o livro: “Antonio Candido diz que uma literatura só adquire maioria com memórias, cartas e documentos pessoais e me fez jurar que tentarei escrever já este diário confessional” (Santiago, 1989: 168).

⁷ Nos ensaios “História de um livro, sobre a recepção de *Macunaíma*, de Mário de Andrade, e ”O intelectual modernista revisitado”, ambos publicados em *Nas malhas da letra*, Silviano Santiago vai mencionar a contribuição do livro de Sergio Miceli, *Intelectuais e classe dirigente no Brasil*, para que se saísse do paradigma imanentista da leitura da obra dos escritores modernistas, rumo a uma interpretação capaz de lidar com os textos de caráter memorialístico, indispensáveis à compreensão da participação desses intelectuais no processo de consolidação das instituições culturais gestadas durante o Estado Novo.

Nos ensaios produzidos a partir dos anos 1980, publicados no livro *Nas malhas da letra* (1989), pode-se dizer que o crítico vai operar uma guinada em suas reflexões, a partir da avaliação do legado dos modernistas para as novas gerações, num momento em que o processo de redemocratização do País estava em curso. No balanço realizado do movimento modernista, Santiago não deixa de destacar a cooptação dos escritores das décadas de 1920 e 1930 pelo governo ditatorial de Getúlio 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. A partir desse período, o campo literário passa a ser estudado em suas intrincadas relações e as contradições dos intelectuais do campo da literatura acabam vindo à tona, à medida que o discurso do crítico se politiza cada vez mais.

Abrindo caminho para a discussão sobre a questão do pós-modernismo, no artigo “Fechado para balanço (sessenta anos de Modernismo)” (Santiago, 1989: 75-93), o crítico, ainda que ressalve a contribuição antropofágica de Oswald de Andrade, que articula localismo e cosmopolitismo, ao falar da “influência como autonomia do influenciado, dos débitos sem dívida na conta coerente do autor e dos créditos que embaralham as colunas no livro de contas” (Santiago, 1989: 86), vai apontar o esgotamento da “estética da ruptura”. Em seguida, passa a recuperar as opções éticas e estéticas de autores como Lima Barreto e Euclides da Cunha, cujas obras apresentam, respectivamente, a preocupação democrática em conciliar a crítica aos processos desenvolvimentistas por meio de uma linguagem popular e o rompimento com os valores progressistas da classe letrada, em prol dos interesses das minorias, ou “dos vencidos”, como ele prefere dizer em relação ao massacre de Canudos (Santiago, 1989: 93).

No ensaio “A permanência do discurso da tradição no modernismo” (Santiago, 1989: 94-123), reencontramos a referência aos modernistas e, em particular, a Oswald de Andrade, numa análise que também sinaliza para a emergência do pós-modernismo. Empreendendo uma leitura na contramão dos intérpretes que, a exemplo dos concretistas, apenas recuperavam do movimento modernista a estética do corte, a busca pela inovação formal e a radicalidade do discurso paródico, o crítico vai abordar justamente o resgate da tradição realizado pelos escritores modernistas, a partir das viagens que eles fizeram, em companhia do poeta suíço Blaise Cendrars, às cidades históricas de Minas Gerais. A ênfase, nessa releitura do movimento modernista, parece recair na simultaneidade multitemporal inerente à experiência da modernidade periférica, na medida em

que presente, passado e futuro se fundem, como se dá no exemplo da utopia antropofágica, destacado por Santiago. Retomando a proposta filosófica oswaldiana, demarca-se, no artigo, a potência do pensamento selvagem, tal como apropriado pelo autor do *Manifesto Antropófago*, para empreender-se, no presente (aqui referido ao momento em que Oswald produz sua reflexão, mas – por que não? –, também ao momento em que o crítico o relê), a crítica à ordem patriarcal das sociedades ocidentais, sem que se negue, contudo, os virtuais benefícios do processo de modernização. Referindo-se à filosofia messiânica de Oswald, o crítico afirma:

a noção de tempo que tematiza não é marcada pelo progresso linear da civilização humana, mas por um movimento contraditório. Parece que a técnica caminha em linha reta para, depois, se fechar num círculo, retomando o matriarcado de Pindorama, ou seja, para Oswald o Brasil é por excelência o país da utopia, desde que – como pensavam os modernistas – se atualizasse pela industrialização. Voltando ao matriarcado de Pindorama, à origem do Brasil e da utopia moderna na Europa, chegamos ao futuro. Dessa maneira, Oswald tenta conciliar a visão linear progressiva em direção ao futuro com o retorno ao matriarcado. Seria o que se pode chamar de eterno retorno em diferença. Não seria o eterno retorno do mesmo, já que Oswald não quer, como Policarpo Quaresma, que o Brasil volte a ser um país indígena (Santiago, 1989: 108-109).

96

Aqui, vemos a confluência do pensamento de Silviano Santiago com o de outros teóricos latino-americanos que, a exemplo de Jesús Martín-Barbero (2009) e Néstor García Canclini (1990; 1997), vão estudar as peculiaridades dos modos de produção de bens simbólicos num espaço onde a heterogeneidade temporal impõe a hibridez como característica estrutural, uma vez que “vivimos en la época de las tradiciones que no se fueron, la modernidad que no acaba de llegar y el cuestionamiento posmoderno de los proyectos evolucionistas que hegemonizaron este siglo” [o XX] (Canclini, 1990: 234). Deve-se registrar, contudo, que tais análises são produzidas num momento no qual, ainda que incipiente, já se pode falar de um mercado consumidor de bens culturais, ao contrário do que se passava no início do século XX, na América Latina. Ao contrário do que ocorre hoje, naquele momento a classe letrada mantinha, de forma relativamente estável, o privilégio de ditar a tábua de valores do mercado de arte. Como lembra Canclini, a prática antropofágica das vanguardas modernistas já mesclava os códigos culto e popular, nacional e estrangeiro, local e cosmopolita, mas ainda persistia, nesse processo de mestiçagem cultural, certa hierarquização de valores. Apresentando as diferenças entre a arte moderna e a pós-moderna, dirá o sociólogo:

Os artistas e escritores modernos inovavam, alteravam os modelos ou os substituíam por outros, mas tendo sempre *referentes de legitimidade*. As transgressões dos pintores modernos foram feitas falando da arte de outros. [...] Arte de citações europeias ou arte de citações populares: sempre arte mestiça, impura, que existe à força de colocar-se no cruzamento dos caminhos que foram nos compondo e descompondo. Mas acreditavam que havia caminhos, paradigmas de modernidade respeitáveis o bastante para merecer que fossem discutidos.

A visualidade pós-moderna, ao invés disso, é a encenação de uma dupla perda: do roteiro e do autor. A desaparecimento do roteiro quer dizer que já não existem os grandes relatos que organizavam e hierarquizavam os períodos do patrimônio, a vegetação de obras cultas e populares nas quais a sociedade e as classes se reconheciam e consagravam suas virtudes. Por isso na pintura recente um mesmo quadro pode ser ao mesmo tempo hiper-realista, impressionista e pop; um retábulo ou uma máscara combinam ícones tradicionais com o que vemos na televisão. O pós-modernismo não é um estilo, mas a co-presença tumultuada de todos, o lugar onde os capítulos da história da arte e do folclore cruzam entre si com as novas tecnologias (Canclini, 1997:328-329).

Através da retomada do exemplo da viagem dos modernistas, Santiago, num *modus operandi* claramente pós-moderno, vai romper com a ideia de corte radical entre modernismo e pós-modernismo, mostrando que se pode produzir uma leitura diferencial, suplementar, do movimento. Nessa leitura, privilegia-se não a noção de paródia, como nas interpretações tradicionais, mas sim a de pastiche, tomada de empréstimo a Fredric Jameson, evidenciando-se que, de forma nada convencional, ela pode ser útil também para a produção literária dos autores modernistas e, especialmente, da proposta antropofágica de Oswald de Andrade.

97

LIÇÕES de tolerância

Em entrevista realizada com Silviano Santiago em 1998, Else Vieira questiona o crítico quanto aos motivos que o teriam levado a não mais utilizar, ou até mesmo a rejeitar, alguns conceitos operatórios por ele introduzidos no debate sobre as relações interculturais, justamente no momento em que tais conceitos, como o de entrelugar, ou de hibridismo, começavam a fazer parte da agenda crítica da comunidade intelectual internacional. Referindo-se, de forma específica, à noção de entrelugar, Santiago alega que as transformações ocorridas no cenário político-econômico do final do século XX levaram-no a mudar a sua forma de compreender o que está em jogo nos contatos estabelecidos entre a Europa, a América Latina e o Brasil (Santiago, 1999: 19-20). Revelando aguda percepção

sobre o papel da cultura nos processos de globalização ora em curso, o autor evidencia capacidade de constante atualização, num movimento contínuo em que tanto o trabalho crítico-teórico quanto o literário assumem a tarefa de suplementar as interpretações por ele anteriormente produzidas. É nesse sentido que se deve compreender a utilização “mais sutil” (palavras de Santiago) da noção de entrelugar (que ele não renega, mas que situa no contexto específico dos anos 1970), no romance *Viagem ao México* (1995), que recria a viagem realizada em 1936 por Antonin Artaud ao México, em busca do segredo da cultura produzida em solo indígena, que o diretor teatral acreditava ser a chave para a criação de uma “nueva idea del hombre” (Artaud, 1976: 94).

Iniciado em 1992, ano em que se comemoraram os 500 anos da descoberta da América, *Viagem ao México* estrutura-se como uma narrativa épica, na qual Santiago parece dramatizar as possíveis respostas à pergunta anteriormente formulada por ele no ensaio “Por que e para que viaja o europeu?” (Santiago, 1989: 189-205). Mas, invertendo o propósito da epopeia tradicional, voltada para a exaltação do expansionismo colonizador, da subjugação do “outro” e da fundação da nação, o autor nos faz refletir, através da experiência vivida por um personagem que se declarou um “traidor a la Constitución Europea del progreso” (Artaud, 1976: 65), sobre o fracasso de qualquer viagem que se faça com a expectativa de um encontro com um “outro” constituído de forma absolutamente antagonica e exterior ao sujeito.

Também produzidos no início da década de 1990, os ensaios “Sobre plataformas e testamentos” e “Oswald de Andrade: elogio da tolerância racial”, ambos republicados no livro *Ora (direis) puxar conversa!* (Santiago, 2006), retomam o pensamento oswaldiano, agora para lidar com as questões colocadas pelo multiculturalismo, num momento em que a aceleração dos processos de globalização reconfiguram as paisagens étnicas, tecnológicas, financeiras, midiáticas e ideológicas (Appadurai, 1999: 312). 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. Em “Sobre plataformas e testamentos”

(Santiago, 2006: 113-131), escrito como prefácio aos textos publicados por Oswald de Andrade em 1943 e 1944 e coligidos em *Ponta de lança*, Santiago vai destacar a complexidade do pensamento do autor do *Manifesto Antropófago*, mas agora o autor se refere especialmente à leitura comparativa que o escritor fizera acerca da questão do negro nas sociedades norte-americana e brasileira. O crítico vai, mais uma vez, enfatizar as contradições que perpassam os textos oswaldianos, fato que permite que ele possa servir tanto ao ideário considerado pelo crítico como conservador, quanto a uma valorização necessária e atual, do multiculturalismo, ainda que esse conceito não seja explicitado nesse ensaio. No primeiro pólo, situa-se o elogio partidário e nacionalista das condições dadas ao trabalhador negro no Brasil, onde, ao contrário do que se passava nos Estados Unidos, ele poderia, segundo Oswald, alcançar a ascensão social, saindo da invisibilidade a que era relegado mediante a política guetificante de uma América que, no que se refere ao negro, não se distanciava tanto das ideologias arianistas de seus opositores alemães. No segundo, resgata-se o elogio da tolerância étnica realizado por Oswald, em sua defesa da “mulatização” da Alemanha: “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.” (Apud Santiago, 2006: 128). Apropriada por Silviano Santiago para os dias atuais, a lição oswaldiana assume teor universal, servindo também como um antídoto ao preconceito contra os trabalhadores imigrantes, aos fundamentalismos e ao neonazismo que, na contramão dos processos de internacionalização acima citados, ameaçam, hoje, reinstaurar o terror: “A mulatização universal corresponde, primeiro, a um indispensável questionamento da civilização ocidental pela pluralidade e pelo relativismo [termos que, assim como o de tolerância, são caros às propostas multiculturalistas] e, em seguida, ao descentramento econômico, social e cultural na construção do avanço da humanidade.” (Santiago, 2006: 130).

A mesma lição proposta por Oswald vai servir de mote, no ensaio “Oswald de Andrade: elogio da tolerância racial” (Santiago, 2006: 133-145), para denunciar as interpretações redutoras e etnocêntricas nas quais, ontem e hoje, intelectuais brasileiros (de Machado de Assis a Caio Prado Júnior) e estrangeiros (Alan Finkelkraut e Jürgen Habermas) recalcam a contribuição do indígena, do negro ou do “primitivo” para o processo civilizatório. Assim como na proposta da Antropofagia, o crítico, nos ensaios aqui citados, empreende uma crítica ao

eurocentrismo e ao nacionalismo ufanista e xenófobo, recuperando, em contrapartida, a perspectiva da construção identitária como processo contínuo de interiorização do exterior:

Conclui-se que a cultura brasileira não reside na exteriorização (dramática ou poética) dos valores autóctones da nossa nacionalidade. Essa exteriorização do nosso interior (o nativismo) nada mais é do que a farsa ridícula do paraíso tropical, montada para conseguir simpatia e dinheiro dos maus viajantes europeus (os turistas). Para o Brasil poder se exteriorizar com dignidade é preciso que acate antes o *exterior* em toda a sua concretude. A consciência nacional estará, menos no conhecimento do seu interior, e mais no complexo processo de interiorização do que lhe é exterior, isto é, do que lhe é estrangeiro (Santiago, 2006: 135).

A ANTROPOFAGIA e a lógica do afeto

No ensaio “O começo do fim”, publicado em 2008, Silviano Santiago presta homenagem aos 80 anos do *Manifesto Antropófago*, começando por empreender uma pequena revisão das interpretações canônicas acerca da noção-chave do pensamento oswaldiano e propondo-se a suplementar essas leituras, com vistas a recuperar o potencial utópico da Antropofagia para lidar com a conjuntura político-cultural do presente. Segundo Santiago, apesar da grande quantidade de trabalhos realizados por sucessivas gerações de artistas e pesquisadores sobre o tema aqui em pauta, tanto no Brasil quanto no exterior, essa vasta produção não tem ido além das cristalizadas interpretações, dentre elas as que ele classifica como “ressentidas e beligerantes” (Santiago, 2008: 13). Caminhando em sentido contrário ao dessa tradição hermenêutica, que se manteria, de certo modo, presa ao sentido original, visto que se dedica a retomar a principal formulação teórica da vanguarda modernista “*tal como a conceberam*” (Santiago, 2008: 15, grifos do autor), e à sua instrumentalização como recurso nacionalista e “patrioteiro” para reverter a lógica da dominação das culturas hegemônicas sobre as sociedades periféricas, marginais, o crítico vai insistir na necessidade de se renovar essas leituras, às quais, não obstante, em nenhum momento nega validade.

Com efeito, a *Antropofagia* e seu principal formulador, assim como o tropicalismo, movimento dela derivado, vêm sendo relidos, desde o final do século XX, por uma série de eventos e trabalhos de caráter artístico e crítico. No campo das artes plásticas, pode-se mencionar a *XXIV Bienal de São Paulo*, que em 1998 comemorou os 70 Anos do *Manifesto Antropófago*, numa mostra que

gerou muitos debates na imprensa, assim como a exposição *Tropicália: Uma revolução na cultura brasileira*, realizada em 2006, em organização conjunta do Museu de Arte Contemporânea de Chicago (EUA), do Museu de Arte do Bronx, de Nova York, e do Gabinete de Cultura de São Paulo. Mais recentemente, em 2011, Oswald de Andrade foi tema de uma exposição no Museu da Língua Portuguesa e também o autor homenageado na Festa Literária Internacional de Paraty. No terreno da literatura, o conceito de antropofagia tem inspirado várias releituras, em torno das metáforas digestivas. Dentre elas, a *Antropoemia*, de Valdo Mota, autor do *Manifesto Coprofágico*, a *Regurgitofagia*, de Michel Melamed, a *Digitofagia*, de Ricardo Rosas, e a *Iconofagia*, de Norval Baitello Júnior (Almeida, s.d). No campo da crítica, para citar apenas alguns exemplos, registrem-se as pesquisas de cunho genealógico que recuperam o conceito, relacionando-o com a presença do canibalismo na cultura brasileira e latino-americana, tais como o fizeram Maria Cândida Almeida, no livro *Tornar-se outro: o topos canibal na literatura brasileira* (2002) e no ensaio, até onde sei, inédito intitulado “Antropofagia”; e, ainda, Carlos A. Jáuregui, na premiada obra *Canibalia: canibalismo, calibanismo, antropofagia cultural y consumo en América Latina* (2008), em que o autor empreende um estudo heterotrópico⁸ da metáfora do canibalismo. Mais recentemente, em 2011, foi também republicado em livro, com novas colaborações, o número da revista *Nuevo Texto Crítico*, que em 1999 reuniu diversos artigos sobre a Antropofagia. Organizada por Jorge Ruffinelli e João Cezar de Castro Rocha, a coletânea recebeu um sugestivo título-indagação – *Antropofagia hoje?*.

No texto que encerra essa coletânea, Castro Rocha parece coincidir com Santiago, no que se refere à necessidade de se produzirem novas interpretações do pensamento de nosso modernista mais radical. Segundo ele,

para atualizar a leitura do *Manifesto Antropófago*, é preciso *desnacionalizá-lo* e *desoswaldianizá-lo*. É preciso, sobretudo, realizar esses movimentos ao mesmo tempo, pois um implica o outro. É preciso reconhecer de uma vez por todas: a intuição de

⁸ À página 16 dessa obra, o autor explica o que se entende por esse conceito: “Se propone el concepto de *heterotropia* (neologismo de *hetero*:- otro y *tropo*: figura del lenguaje) como categoría teórica para articular los discursos identitarios a las operaciones del lenguaje que hacen posible su representación. El concepto trabaja fundamentalmente sobre alegorías, metáforas y otros tropos a partir de los cuales tanto la identidad como la otredad individual o colectiva pueden ser producidas en diversos contextos histórico-culturales.”

Oswald nada tem a ver com a afirmação de uma hipotética originalidade de pensamento ou com a identificação de um imaginário de caráter nacional (Rocha, 2011: 654, grifos do autor).

Note-se, contudo, que a semelhança entre ambos os críticos no que se refere à reivindicação de adoção de novos parâmetros de leitura para o *Manifesto* esgota-se no modo como cada um deles revisa a hermenêutica canônica que solidificou a “muralha antropofágica”, para usar a metáfora empregada por Santiago (2008: 14), ao aludir à sedimentação teórica que estaria hoje levando à inércia do conceito oswaldiano. Se Castro Rocha assume uma posição que apenas inverte o paradigma interpretativo dominante, Santiago, como bom derridiano que é, compreende que o pensamento em diferença não nega a tradição, mas a renova, ao trazê-la para novos contextos e ao diálogo com outras teorias. Assim sendo, não há por que desvalorizar as leituras do passado, sejam elas baseadas na visada sociológica que buscou na teoria da dependência o seu suporte para a leitura do nacional, ou na metodologia pós-estruturalista, que, ao final do século XX, como bem lembrou o crítico, utilizando-se dos conceitos de reversão do platonismo (Deleuze) e de descentramento e desconstrução (Derrida), deu sobrevida, também com a ajuda de Silviano Santiago, como vimos, às propostas da vanguarda antropofágica. Afirma o crítico:

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 (Santiago, 2008: 16-17, grifo do autor).

Dito isso, até mesmo para fazer jus à perspectiva antropofágica, o crítico segue ressignificando essa metáfora, transformando-a em instrumento potente para lidar com os conflitos políticos, econômicos e culturais que assolam o mundo na entrada do terceiro milênio. Nesse movimento, Santiago salienta a importância das ideias revolucionárias apresentadas por Oswald de Andrade em 1928, situando-as no âmbito das teorias poscolonialistas e multiculturalistas que tentam propor saídas para um mundo dividido pelo que Samuel Huntington batizou como “choque de civilizações” (Santiago, 2008: 16). Note-se, também, que nesse momento, parece haver um desgaste das teorias que enfatizam as políticas de

identidade, uma sintomática sensação de “exaustão da diferença”,⁹ apontando-se para a necessidade de uma mudança de paradigmas, de modo a responder ao processo de transnacionalização das lutas empreendidas pelos movimentos sociais.

Evidentemente, Silviano Santiago beneficia-se do caráter proteiforme do conceito formulado por Oswald de Andrade. Como Carlos Jáuregui já observou, o *Manifesto Antropófago* é construído por meio de uma linguagem poética calcada na fragmentação, na paródia e no humor. Não há como negar que o autor de *Canibália* está certo ao afirmar que “debido a su formulación surrealista, inversiones carnavalescas y uso de paradojas, la mayoría de las posibles ‘tesis’ del MA pueden ser afirmadas y contradichas apoyándose en el propio texto.”(Jáuregui, 2008: 429)

Assim, dentre as múltiplas escolhas possíveis para a leitura do *Manifesto*, Santiago prefere agora apostar em uma que recupere a utopia, a esperança e a alegria, indiscutivelmente também ali presentes, para se contrapor à “Antropofagia bélica e ressentida”, cujo fundamento encontra-se “no imperativo categórico do abasileiramento da arte de vanguarda” (Santiago, 2008:19) Mais uma vez, o crítico insere-se na linhagem que se opõe à sensação de mal-estar inerente às teorias que focalizam a dependência e o esforço para resolver o descompasso do País em relação ao mundo desenvolvido (Souza, 2002: 49-52), optando, antes, por “uma posição que visa representar a cultura brasileira *entre outras*” (Souza, 2002: 52-53, grifos da autora). Ao priorizar o traço de união, presente no primeiro aforisma do *Manifesto* – *Só a Antropofagia nos une. Socialmente. Economicamente. Filosoficamente*¹⁰ –, renega-se o “nacional por subtração”,¹¹ em prol de um processo de negociação entre identidades cujo resultado final é sempre maior do que a soma das partes:

⁹ Alude-se aqui ao livro *A exaustão da diferença*, de Alberto Moreiras, no qual o crítico reivindica um novo paradigma para os estudos culturais latino-americanos.

¹⁰ Optamos por utilizar as citações do *Manifesto Antropófago* sempre em itálico. A referência completa está na bibliografia.

¹¹ Título de ensaio publicado em 1987, no qual Roberto Schwarz contesta as ideias desenvolvidas por Silviano Santiago nos artigos “O entrelugar do discurso latino-americano” e “Apesar de dependente, universal”.

Mais importante do que a constatação da inferioridade do colono em relação à empresa colonizadora europeia e a consequente rejeição das injustiças estabelecidas pelo poder tirânico das metrópoles, a Antropofagia se apresenta como estratégia artística e reflexiva que visa a apreender o valor universal para os que *estão* desapossados dele originariamente. Na busca desse valor, a Antropofagia rechaça a *dívida* contraída pelo não-europeu com o universal, para então indiciá-la duplamente – como signo de reconhecimento e, paradoxalmente, de auto-reconhecimento. A teoria antropofágica é o primado duma negociação, cujo resultado – isto é, a redução ou o abatimento no preço legal e oficial do universalismo – é a iluminação do mundo e seus habitantes pela amplidão absoluta do conhecimento pleno das diferenças. A iluminação se dá no exercício de ultrapassagem histórica das condições funestas do cotidiano e da atualidade (Santiago, 2008: 24, grifos do autor).

Ao promover uma leitura “não hierárquica, pacífica e transcendental” (Santiago, 2008: 17), Santiago, com o auxílio de Lévinas, reconhece, todavia, que toda relação intersubjetiva é não simétrica, mas, ao invés de essa condição justificar uma atitude reativa que nega o outro, impõe-se a necessidade de se assumir uma responsabilidade pelo seu bem (em todos os sentidos cabíveis, talvez se possa dizer), independentemente de qualquer resposta que ele venha a oferecer nesse “encontro”, palavra aqui usada para dar início a uma série que evoca o léxico spinozista. *Só me interessa o que não é meu*, apregoa Oswald, em seu *Manifesto*, afirmando ainda ser essa a *única lei do homem*, a *lei do antropófago*. Só no diálogo com o outro o pensamento avança, pois, como afirma Eduardo Viveiros de Castro, “só é interessante o pensamento enquanto potência de alteridade” (Castro, 2008: 118).

104

Abrir-se ao contato com o outro, ser afetado por ele, assimilá-lo, manter com ele uma comunhão, requer predisposição para a realização desse encontro, na confiança de que ele será sempre bom. No Matriarcado de Pindorama, a infantil e inocente curiosidade indígena frente aos bens do europeu, que encontramos registrada desde a Carta de Caminha, transforma-se em hábito a ser incorporado por todos que apostam na vida em comum.¹² Retomando a cordialidade, principal característica apontada por Sergio Buarque de Hollanda no brasileiro, e

¹² Essa ideia coincide com o tipo de hospitalidade proposto por Jacques Derrida: “Digamos sim ao que chega, antes de toda determinação, antes de toda antecipação, antes de toda identificação, quer se trate ou não de um estrangeiro, de um imigrado, de um convidado ou de um visitante inesperado, quer o que chega seja ou não um cidadão de um outro país, um ser humano, animal ou divino, um vivo ou um morto, masculino ou feminino.” (Derrida, 2003: 69).

considerando-a não como um conceito, mas, sim, como um afeto indecível (bom e mal, a depender do ponto de vista), Santiago, em outro ensaio que tem como título “Destino: globalização. Atalho: nacionalismo. Recurso: cordialidade” (2011), dedica-se a pensar as relações culturais no contexto da globalização, optando por reforçar a visão encampada por Sérgio Buarque e considerada por alguns teóricos como excessivamente psicologizante: “O brasileiro busca a *familiaridade* entre opostos em casa e no concerto das nações – daí sua contribuição maior à desconstrução da história universal intolerante e eurocêntrica” (Santiago, 2011: 39, grifo do autor). É claro que, aqui, corre-se o risco de se entrar no domínio do estereótipo, mas, ao que parece, o que o crítico deseja é exercitar, em tempos de intensificação dos conflitos armados entre as nações e de uma globalização que advoga o livre fluxo econômico-financeiro, mas impede o de pessoas, a mesma imaginação antropófaga que sustenta a utopia de Oswald de Andrade. Curiosamente, o escritor modernista identifica o homem cordial de Sérgio Buarque ao “primitivo”, afirmando que ele corresponderia ao “aspecto antropofágico da cultura brasileira”, na medida em que a cordialidade é um recurso para levar o brasileiro a “*um viver nos outros*” (Oswald de Andrade apud Cardoso, 1982: 38-39, grifos do autor).

Excentricidade, deslocamento, desterritorialização: Esses seriam os conceitos fundamentais para se garantir a mirada antropófaga. Não à toa vários críticos vêm recuperando a ideia de que a consciência da identidade brasileira sempre foi uma experiência vivida fora do País.¹³ A viagem, nesse sentido, longe de ameaçar o sujeito, contribui para que ele se constitua, de modo diferencial, sempre aberto ao devir. Desestabiliza seus costumes, enriquece seu léxico, acrescenta dados à sua memória. O sujeito antropófago utiliza a migração como recurso para fugir aos *estados tediosos*. Rompe os limites culturais e territoriais, recusando-se a identificar o *urbano, suburbano, fronteiriço e continental*. O contínuo deslocamento amplia as possibilidades do ser, tornando-se um dispositivo de resistência ao biopoder que se instala nos corpos, através da criação de hábitos aos quais o sujeito muitas vezes adere de forma não consciente. Como nos lembra Beasley-Murray, em sua leitura de Pierre Bourdieu, o conceito de

¹³ Além de Paulo Prado e o próprio Silviano Santiago, João Cezar Castro Rocha também assinala esse descentramento da identidade brasileira, tomando como referência o livro *O trato dos viventes*, de Luiz Felipe de Alencastro. (Rocha, 2011: 11-14).

hábito deve ser pensado a partir da teoria formulada pelo sociólogo em torno da noção de *habitus*, considerando-o como “lo social hecho cuerpo” (Bourdieu apud Beasley-Murray, 2010: 170), um conjunto de práticas que estruturam a vida do sujeito, construindo uma memória, que, contudo, mantém-se aberta ao porvir, na medida em que pode ser reinventada, principalmente quando o sujeito enfrenta deslocamentos geográficos ou sociais.¹⁴ Assim, a viagem, seja ela voluntária ou imposta pela necessidade de sobrevivência, é também um modo de se contrapor ao poder de modelagem desses sujeitos pelos aparelhos que assumem o papel de colaborar na manutenção do contrato social. O Êxodo constitui, dessa forma, um recurso tático para que o sujeito antropofágico possa lutar *contra a Memória fonte do costume* e a favor da *experiência pessoal renovada* a que alude Oswald em seu *Manifesto*. Para Beasley-Murray, o hábito e o afeto são os conceitos fundamentais de uma teoria da pós-hegemonia, como uma alternativa não-dialética para a saída do populismo e da “negação subalterna”. Segundo o autor, cujas considerações não podem aqui ser aprofundadas, tais conceitos conduzem a um terceiro, o de multidão, tomado de empréstimo a Michael Hardt e Antonio Negri, para aludir a “un sujeto colectivo que se forma sobre una línea de fuga afectiva, se consolida en el hábito y se expresa por medio del poder constituyente” (Beasley-Murray, 2010: 213). A multidão, sujeito formado através da criação de laços afetivos (a amizade e o amor, presentes também no *Manifesto*, na *escala termométrica do instinto antropofágico*), encontraria na alegria – *a prova dos nove* – a força maior para uma insubordinação biopolítica. Na lógica excessiva do dom, do doar-se ao outro sem esperar nenhuma restituição, do prazer de colaborar para a formação de novas comunidades de cooperação fraterna, hoje favorecidas pelas novas tecnologias de circulação e de comunicação, situa-se, para os autores aqui citados, o maior entrave ao controle exercido pelo Estado. Volto a Silviano Santiago:

O novo sujeito está por todos os cantos do tempo e do espaço. O sujeito está ali e está alhures, num outro lugar onde os limites históricos e as fronteiras geográficas se apresentam desprotegidas do sentido de propriedade por um grupo ou por grupos hegemônicos. Como o Manifesto o tinha dito em 1928, trata-se de um mundo “sem Napoleão, sem César” (Santiago. 2008: 27).

¹⁴ Beasley Murray, nas páginas 197 a 201 de *Poshegemonía*, aproxima também o conceito de *habitus* ao de *performance*, tal como o compreende Paolo Virno e Judith Butler.

Esse novo sujeito desterritorializado, migrante, tem merecido a atenção de Silviano Santiago, não apenas em seus textos ficcionais e ensaios, mas também nas colunas publicadas no jornal *O Estado de S. Paulo*. Nelas, o autor, num tom que se situa entre a crônica e a resenha crítica, sempre traz à discussão narrativas ficcionais ou memorialísticas que versem sobre o trânsito de pessoas que, por desejo ou necessidade, se movimentam por entre espaços e temporalidades distintas, enfrentando as barreiras físicas e culturais interpostas por um sistema que se quer global apenas em termos econômicos. Nesses textos, o autor sempre evidencia a preocupação ética de lutar, no sem campo de atuação, pelo desenvolvimento de um novo e desierarquizado conceito de cosmopolitismo, no qual a pluralidade das línguas e das culturas possam se abrir ao devir, aproveitando, de forma antropofágica, os valores que servirem para a expansão dos processos de subjetivação. Assim, ao lermos as colunas em que trata de obras de intelectuais confrontados com situações de interculturalidade, como ocorre com Max Bense (Santiago, 2010), Chinua Achebe (Santiago, 2010a), Teju Cole (Santiago, 2011c), Alfred Métraux (Santiago, 2011d), Anthony Appiah (Santiago, 2011e), Lévi-Strauss (Santiago, 2011f), fica-nos a certeza de quanto as ideias do movimento idealizado por Oswald de Andrade ainda ecoam na teorização do crítico. Ao considerar que “a alquimia poética do Modernismo é nitidamente pos-colonial” (Santiago, 2011b), o autor chama também a atenção para a atualidade da proposta antropofágica, procurando sempre valorizar os ganhos e não as perdas que dela pode advir e levando-nos a crer que a alegria continua mesmo a ser a melhor prova dos nove.

BIBLIOGRAFIA

ALMEIDA, Maria Cândida Ferreira de (2002). *Tornar-se outro: o topos canibal na literatura brasileira*. São Paulo: Annablume.

ALMEIDA, Maria Cândida Ferreira de (s.d.). “Antropofagia”. Texto inédito.

ANDRADE, Oswald (1995). “Manifesto Antropófago”. *Vanguardas latino-americanas: polêmicas, manifestos e textos críticos*. Jorge Schwartz, ed. São Paulo: EDUSP; Iluminuras; FAPESP, 142-147.

ANDRADE, Oswald (1995a). “Manifesto da Poesia Pau-Brasil”. *Vanguardas latino-americanas: polêmicas, manifestos e textos críticos*. Jorge Schwartz, ed. São Paulo: EDUSP; Iluminuras; FAPESP, 136-139.

APPADURAI, Arjun (1999). “Disjunção e diferença na economia cultural global”. *Cultura global*. 3 ed. Featherstone, Mike, ed. Petrópolis: Vozes.

ARTAUD, Antonin (1976). *Mensajes revolucionarios*. Madri: Fundamentos.

BEASLEY-MURRAY, Jon (2010). *Poshegemonía*. Buenos Aires: Paidós.

CANCLINI, Néstor García (1990). “La modernidad después de la posmodernidad”. *Modernidade: vanguardas artísticas na América Latina*. Belluzzo, Ana Maria de Moraes, ed. São Paulo: Memorial/UNESP: 201-237.

CANCLINI, Néstor García (1995). *Consumidores e cidadãos: conflitos multiculturais da globalização*. Tradução de Maurício Santana Dias. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ.

CANCLINI, Néstor García (1997). *Culturas híbridas*. Tradução de Heloísa Pezza Cintrão e Ana Regina Lessa. São Paulo: EDUSP.

CANDIDO, Antonio (1980). “Literatura e cultura de 1900 a 1945”. *Literatura e sociedade*. 6 ed. São Paulo: Nacional: 109-138.

CANDIDO, Antonio (1987). “Literatura e subdesenvolvimento”. *A educação pela noite & outros ensaios*. São Paulo: 1987: 140-162.

CARDOSO, Jary (1982). “Silêncio na Torre de Babel: o homem cordial do banquete antropofágico”. *Planeta*, São Paulo, n.118, (julho): 34-43.

CASTRO, Eduardo Viveiros (2008). “O perspectivismo é a retomada da antropofagia oswaldiana em novos termos”. *Encontros*. Renato Sztutman, ed.. Rio de Janeiro: Azougue Editorial: 114-129.

DERRIDA, Jacques (2008). *Anne Dufourmantelle convida Jacques Derrida a falar Da hospitalidade*. Tradução de Antonio Romane. São Paulo: Escuta.

JÁUREGUI, Carlos A. (2008). *Canibalia: canibalismo, calibanismo, antropofagia cultural y consumo en América Latina*. Madri: Iberoamericana; Frankfurt am Main: Vervuert.

LIMA, Rachel Esteves (1997). *A crítica literária na universidade brasileira*. Belo Horizonte: Programa de Pós-Graduação em Estudos Literários da UFMG (Tese de Doutorado).

LIMA, Rachel Esteves (2011). Crítica literária e identidade cultural. *Anais do XI Congresso Internacional da ABECAN: 20 anos de interface Brasil-Canadá*. Disponível em: www.anaisabecan2011.ufba.br/Arquivos/Lima-Rachel.pdf. Acesso em: 20 fev. 2013.

MARTIN-BARBERO, Jesús (2009). *Dos meios às mediações: comunicação, cultura e hegemonia*. 6 ed. Tradução de Ronaldo Polito e Sérgio Alcides. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ.

MIGNOLO, Walter (2003). *Histórias locais / projetos globais*. Tradução de Solange Ribeiro de Oliveira. Belo Horizonte: Ed. UFMG.

MORAÑA, Mabel (1997). “Ideología de la transculturación”. *Ángel Rama y los estudios latinoamericanos*. Moraña, Mabel, ed. Pittsburgh: Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana: 137-145.

MOREIRAS, Alberto (2001). *A exaustão da diferença*. Tradução de Eliana Lourenço de Lima Reis e Gláucia Renate Gonçalves. Belo Horizonte: Ed. UFMG.

ORTIZ, Renato (1996). *Mundialização e cultura*. São Paulo: Brasiliense.

POLAR, Antonio Cornejo (2000). *O condor voa: literatura e cultura latino-americanas*. Mário J. Valdés, ed. Tradução de Ilka Valle de Carvalho. Belo Horizonte: Ed. UFMG.

RAMA, Ángel (1982). *Transculturación narrativa en América Latina*. México: Siglo XXI.

RAMA, Ángel (2004). *La ciudad letrada*. Santiago: Tajamar Editores.

ROCHA, João Cezar de Castro (2011). “Uma teoria de exportação? ou: ‘Antropofagia como visão do mundo’”. *Antropofagia hoje? : Oswald de Andrade em cena*. João Cezar de Castro Rocha e Jorge Ruffinelli, eds. São Paulo: É Realizações: 647-668.

SANTIAGO, Silviano (1978). *Uma literatura nos trópicos*. São Paulo: Perspectiva; Secretaria da Cultura, Ciência e Tecnologia do Estado de São Paulo.

SANTIAGO, Silviano (1982). *Vale quanto pesa: ensaios sobre questões político-culturais*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

SANTIAGO, Silviano (1989). *Nas malhas da letra*. São Paulo: Companhia das Letras.

SANTIAGO, Silviano (1995). *Viagem ao México*. Rio de Janeiro: Rocco.

SANTIAGO, Silviano (1999). *Silviano Santiago in conversation*. Macdonald Daly e Else R. P. Vieira, eds. Nottingham: Zoilus Press; Postgraduate School of Critical Theory and Cultural Studies, University of Nottingham.

SANTIAGO, Silviano (2004). *O cosmopolitismo do pobre*. Belo Horizonte: Ed. UFMG.

SANTIAGO, Silviano (2006). *Ora (direis) puxar conversa!* Belo Horizonte: Ed. UFMG.

SANTIAGO, Silviano (2008). “O começo do fim”. *Gragoatá*, n. 24 (1º. sem.): 13-30.

SANTIAGO, Silviano (2010). “Ao saber dos ventos de Brasília”. *O Estado de S. Paulo*, 24 de julho. Disponível em: <http://www.estadao.com.br/colunistas/silviano-santiago>

SANTIAGO, Silviano (2010a). “Primeira pessoa do singular”. *O Estado de S. Paulo*, 30 de outubro. Disponível em: <http://www.estadao.com.br/colunistas/silviano-santiago>

SANTIAGO, Silviano (2011). “Destino: globalização. Atalho: nacionalismo. Recurso: cordialidade”. *América Latina: integração e interlocução*. Lívia Reis e Eurídice Figueiredo, eds. Rio de Janeiro: 7Letras; Santiago, Chile: Usach: 29-40.

SANTIAGO, Silviano (2011a). “Revoada de vaga-lumes”. *O Estado de S. Paulo*, 19 março. Disponível em: <http://www.estadao.com.br/colunistas/silviano-santiago>

SANTIAGO, Silviano (2011b). “Alquimia poética e utopia”. *O Estado de S. Paulo*, 28 de maio. Disponível em: <http://www.estadao.com.br/colunistas/silviano-santiago>

SANTIAGO, Silviano (2011c). “A rosa da África no asfalto do Harlem”. *O Estado de S. Paulo*, 16 julho. Disponível em: <http://www.estadao.com.br/colunistas/silviano-santiago>

SANTIAGO, Silviano (2011d). “A comida da arte e da ciência”. *O Estado de S. Paulo*, 23 de julho.

SANTIAGO, Silviano (2011e). “Ética e diversidade cultural”. *O Estado de S. Paulo*, 03 de setembro. Disponível em: <http://www.estadao.com.br/colunistas/silviano-santiago>

SANTIAGO, Silviano (2011f). “Inserção da América Latina”. *O Estado de S. Paulo*, 29 de outubro. Disponível em: <http://www.estadao.com.br/colunistas/silviano-santiago>

SANTIAGO, Silviano (2011g). “Readymade feito à mão”. *O Estado de S. Paulo*, 10 de dezembro. Disponível em: <http://www.estadao.com.br/colunistas/silviano-santiago>

SCHWARZ, Roberto (1981). *Ao vencedor as batatas: forma literária e processo social nos inícios do romance brasileiro*. São Paulo: Duas Cidades.

SCHWARZ, Roberto (1987). “Nacional por subtração”. *Que horas são?*. São Paulo: Companhia das Letras: 29-48.

SOUZA, Eneida Maria de (2002). “O discurso crítico brasileiro”. *Crítica cult*. Belo Horizonte: Ed. UFMG: 47-66.