

A Antropofagia de Oswald de Andrade e Serge Voronoff: incursões no corpo

Gonzalo Aguilar

Universidade de Buenos Aires
CONICET/UNSAM
• gonzalus2001@gmail.com

Tradução de Alexandre Nodari, André Masseno e Eduardo Jorge de Oliveira.

DOI <https://doi.org/10.34913/journals/lingualugar.2022.e971>

A partir de uma menção feita no “Manifesto Antropófago”, de Oswald de Andrade, a Voronoff, o presente artigo propõe uma leitura da mudança do corpo humano realizada pelo movimento de vanguarda, indo desde o *Abaporu*, de Tarsila do Amaral, até as relações com o famoso médico russo, Vladimir Voronoff, que fez operações cirúrgicas com glândulas de macaco. O fim da soberania do humano para pensar novas relações é o limiar que inaugura Oswald de Andrade a partir das operações cirúrgicas de Voronoff.

Palavras-chave: antropofagia; vanguarda; Oswald de Andrade; Vladimir Voronoff; corpo.



Basé sur une mention dans le « Manifeste Anthropophage », d'Oswald de Andrade, dédiée à Voronoff, cet article propose une lecture du changement du corps humain effectué par le mouvement d'avant-garde, à partir d'Abaporu, de Tarsila do Amaral, jusqu'aux relations avec le célèbre médecin russe, Vladimir Voronoff, qui a effectué des opérations chirurgicales avec des glandes de singe. La fin de la souveraineté de l'humain pour penser de nouvelles relations est le seuil qu'inaugure Oswald de Andrade, à partir des opérations chirurgicales de Voronoff.

Mots clés : *anthropophagie ; avant-garde ; Oswald de Andrade ; Vladimir Voronoff ; corps.*

O que exatamente é o *Abaporu*, esse corpo formado praticamente por um só traço? É um humano ou um animal? É preciso pelo menos reconhecer que esse corpo é bem peculiar e não precisamente um *homem* como Oswald de Andrade e Raul Bopp, com um olhar sexista, o batizaram. Não se pode nem mesmo afirmar que seja *humano*: como em alguns animais, a cabeça dá prosseguimento ao pescoço e falta-lhe um queixo para marcar o começo do rosto humano.

Talvez tenha sido pelo fato dos membros sugerirem incrustações ou deformações estranhas que muitas resenhas da época falaram, a propósito de *Abaporu* (1928) e de *Antropofagia* (1929), de um corpo mutilado e formado por uma mistura promíscua de componentes humanos e não-humanos. “Um seio de mulher que parece perna de porco assada e uma cabecinha de alho espetado no corpo de um bacalhau”, disse a *Folha da Manhã*, que não só se chocava com os membros fragmentados, mas também pela indistinção entre o animal e o humano, o seio de mulher e o porco, a cabecinha e o bacalhau.¹ Os temores do redator da *Folha da Manhã* não eram infundados, pois estavam relacionados a um fato que a arte de vanguarda e particularmente *Abaporu* colocavam em evidência: a interrupção ou arruinamento da máquina antropológica, a saber, a máquina que produzia o homem a partir de uma produção do “humano através da suspensão e da captura do inumano” (Agamben, 2006, p. 152), do humano contra um fundo animal e a partir de uma cisão que se pretendia fundacional. Esta cisão não só produzia antagonismos e hierarquias entre o homem e o animal, como também entre os homens (mais humanos, mais civilizados) e outros humanos, como as mulheres, os índios e os loucos; entre o homem vestido e o homem nu; entre o homem consciente e o inconsciente. Era “a realidade social, vestida e opressora, cadastrada por Freud” à qual se fazia referência no final do “Manifesto”.

Antes de ser humano ou animal, o *Abaporu* é um corpo. O *Jornal do Comércio* do Rio de Janeiro afirmou que se tratava de “um conjunto de membros do corpo humano, todos amputados [...]. A cabeça da figura mutilada” (cf. Amaral, 1975, pp. 457 e 459). Embora as descrições sejam negativas, elas ressoam o modo pelo qual o movimento antropófago pensou o corpo. Para seus integrantes, o corpo é um lugar de prazer (sem repressões) que deve ser construído fora da tradição ocidental que privilegiou a cabeça e a necessidade da vestimenta. Sede de tecnologias

¹ “Risos pela exposição” (18/9/1929) e “Notas de arte” (28/7/1929), reproduzidos em Aracy Amaral: *Tarsila sua obra e seu tempo*, vol. 1, São Paulo, Perspectiva / EdUSP, 1975, pp. 457 e 459.

de conexão e próteses que modificam a sua natureza (seus sentidos, suas percepções e seu sexo), o corpo passou por uma transformação em grande escala iniciada pelo movimento, da qual *Abaporu* seria uma imagem liminar: o corpo começa pelo pé, pelo “roteiro” (cf. Aguilar, 2010, pp. 35-47).

O termo “amputação”, utilizado pela mídia jornalística para a descrição do quadro, possuía conotações evidentes para os leitores da época. O conflito bélico ocorrido na Europa, e que repercutira em todo o mundo, ainda não havia completado dez anos. A Primeira Guerra Mundial foi um massacre inédito e também um laboratório em grande escala para o reparo de mutilações corporais e de pesadelos traumáticos, a partir da fabricação de próteses para os membros amputados. A medicina viu-se obrigada a experimentar enxertos, transplantes e analgésicos para aliviar as dores produzidas pelas feridas. Novos saberes, como aqueles representados pela psicanálise de Sigmund Freud e pela crítica cultural de Walter Benjamin, debruçaram-se sobre os traumas e os pesadelos decorrentes da violência bélica inaudita, de modo a propor uma cura pela fala ou uma reflexão sobre a narração no pós-guerra. Os soldados não voltavam da frente de batalha apenas mudos, mas frequentemente sem uma perna ou um braço.

O “Manifesto Antropófago” de fato menciona Serge Voronoff, um médico cirurgião de origem russa e nacionalizado francês que fizera inúmeros transplantes no front de guerra: “De William James e Voronoff. A transfiguração do Tabu em totem. Antropofagia” (Andrade, 2008, p. 135).

Para substituir partes de pernas ou braços dos soldados mutilados, Voronoff utilizava ossos de macacos, entre outras técnicas.² Nascido na Rússia (na cidade de Vorónej), formou-se em Paris com Charles Brown-Séquard, um prestigiado neurologista que realizava enxertos entre diferentes espécies de animais. Voronoff foi mais longe e experimentou transplantes de órgãos animais em humanos: os *xenoenxertos* foram sua especialidade.³

Alguns dados da biografia de Voronoff são interessantes: entre 1896 e 1910 o médico cirurgião viveu no Cairo. A observação dos eunucos e de sua “vida lânguida” o levou à hipótese de que as glândulas genitais eram a “verdadeira fonte da vida” (Voronoff, 1945, pp. 27 e 29). Sua fama começou a crescer quando enxertou glândulas de macaco

² Voronoff se refere à Grande Guerra e aos transplantes que fez “para evitar sofrimentos dos pobres feridos” e ao uso de “ossos de símios” (Voronoff, 1945, p. 196).

³ A palavra *xeno* vem do grego *xenos*, estrangeiro ao qual se oferece hospitalidade (ao contrário de *bárbaroi*, o estrangeiro inimigo). O *xenotransplante* consiste no enxerto de órgãos animais em humanos e a palavra indica que embora os órgãos sejam alheios, podem ser incorporados.

primeiramente em carneiros e depois em humanos. Segundo Voronoff, havia-se demonstrado que o enxerto das glândulas testiculares dos macacos rejuvenescia os pacientes e também ajudava – e até curava – pessoas com transtornos mentais. Voronoff então desenvolveu os implantes como um método para retardar o envelhecimento e conquistar uma juventude duradoura. Ganhando notoriedade internacional, Voronoff recebeu pacientes de todas as partes do mundo, entre eles uma brasileira de São Paulo que lhe pediu que a operasse porque, em suas palavras, “meu marido me abandonou por me encontrar envelhecida” (isto foi em 15 de julho de 1924).

O médico viajou pelo mundo com seus experimentos. Em 1928, esteve na Argentina e no Brasil, onde fez apresentações públicas em teatros e discutiu seus métodos com a comunidade científica. Teve discípulos em ambos os países, como o doutor Ricardo Spurr (cf. Sarlo, 1992, pp. 147-149), na Argentina, e, no Brasil, o doutor Belmiro Valverde, a quem menciona em mais de uma ocasião (cf. Voronoff, 1945, pp. 143, 175 e 187).⁴ Além disso, sua visita esteve muito vinculada aos seus experimentos para a melhoria da produtividade do gado.⁵ No Brasil participou de um evento internacional realizado em meados de 1928 no Rio de Janeiro, então capital federal, e promovido por associações médico-cirúrgicas brasileiras. As reuniões estavam programadas para ocorrer na Sociedade de Medicina e Cirurgia, sob a presidência do médico Fernando de Magalhães (Cuperschmid e Campos, 2007, p. 738).

Com o tempo, ficou evidente que o método de Voronoff obtinha resultados irrisórios e que estavam longe dos milagres prometidos. Embora tenha sido um fracasso do ponto de vista médico, isso importa menos do que as fantasias que mobilizou e como tornou visível um novo modo de uso e desempenho dos corpos humanos e não-humanos.

Um cientista muito popular

Voronoff poderia muito bem ser o nome de um circo: *Circo Voronoff*. E de algum modo assim o era. Um circo da ciência, da divulgação do conhecimento mas também da magia e do espetáculo. “Não há quase ninguém no mundo que não tenha ouvido falar dele ou que não tenha tido a oportunidade de pronunciar seu nome”, escreveu Gibier Rambaud, diretor do Instituto Pasteur de Nova York, no prólogo de *As fontes*

⁴ Sua biografia pode ser lida no site da Academia Nacional de Medicina, à qual pertenceu: <<https://www.anm.org.br/belmiro-de-lima-valverde/>>

⁵ Cf. os artigos “Breves minutos de charla con el Dr. Voronoff”, de Enrique Feinmann, e “El doctor Sergio Voronoff es entrevistado a su llegada a Río de Janeiro por nuestro representante especial doctor Pablo Tagliaferro”, ambos na revista *Fray Mochó*, 30 de julho de 1928 e 14 de agosto de 1928, respectivamente.

renovadas da vida (cf. Voronoff, 1945, p. 9). Voronoff pertencia ao mundo da ciência mas também ao do espetáculo e das mídias de massa: viajou pelo mundo dando conferências, concedeu milhares de entrevistas e foi retratado em muitíssimas caricaturas, geralmente acompanhado por um chimpanzé. Chegou à América Latina na década de 1920 e gerou o interesse do público, dos médicos e pecuaristas (seu método para rejuvenescer o gado ovino parecia abrir novas perspectivas econômicas). Algumas revistas, como *Plus Ultra*, faziam piadas com o seu método. “Quarenta séculos antes de Voronoff” o compara a partir de um cinocéfalo egípcio.⁶ A ilustração talvez satisfizesse Voronoff, que descobrira no Egito a fonte da longevidade, embora ele certamente não tenha achado graça alguma que a revista – em um *photoshop avant la lettre* – tenha mutilado os órgãos genitais do homem-macaco que se encontrava nos Museus Capitolinos. Haviam-no convertido em um eunuco, signo da maior debilidade segundo o médico franco-russo [imagens 1 e 2]. De todo modo, a fantasia de que o método de rejuvenescimento dos homens pudesse remontar à etapa mais antiga da história humana tinha uma potência enorme: como no “Manifesto Antropófago”, os saltos tecnológicos e culturais permitiam contar a história dos homens, do presente para o passado e não, como exigia a tradição, ver o primeiro como um efeito subalterno do segundo. Há quarenta séculos que o macaco egípcio esperava por este momento.

Rimbaud estava certo: Voronoff se convertera em uma celebridade mundial. Em Nova York, era muito popular um *cocktail* feito em sua homenagem: o *Monkey Gland*, uma bebida muito forte feita com absinto. Em 1925, na URSS, Mikhail Bulgákov escreveu a novela *Coração de cachorro*, que evoca os experimentos de Voronoff – e de outros cientistas, como Brown-Séquard – na figura do “Professor Preobajénski”.⁷ Em *The Cocoanuts* (1929), filme dos Irmãos Marx, ouve-se a canção “Monkey-Doodle-Do”, escrita por ninguém menos que Irving Berlin. Em ritmo de *fox-trot*, a letra diz: “Se está muito velho para dançar / Tome um *Monkey Gland*”.⁸

O médico montou um negócio que consistia em apresentações científicas, viagens ao redor do mundo, operações cirúrgicas, publicação de livros, contatos com os mundos empresarial – para a implementação de seu método no ramo da pecuária – e governamental – pois Voronoff precisava de macacos para realizar os transplantes, algo muito custoso e difícil de conseguir e que exigia licenças e autorizações especiais. Por isso que a

⁶ Raúl Antelo, em seu livro *Archifilologías latinoamericanas: Lecturas tras el agotamiento*, atribui a Oliverio Girondo o texto que acompanha a foto. Cf. Antelo, 2015, p 182.

⁷ A novela não foi publicada na época: saiu na Grã-Bretanha em 1968.

⁸ “If you're too old for dancing / Get yourself a monkey gland”. Em tradução literal, *monkey gland* é “glândula de macaco”.

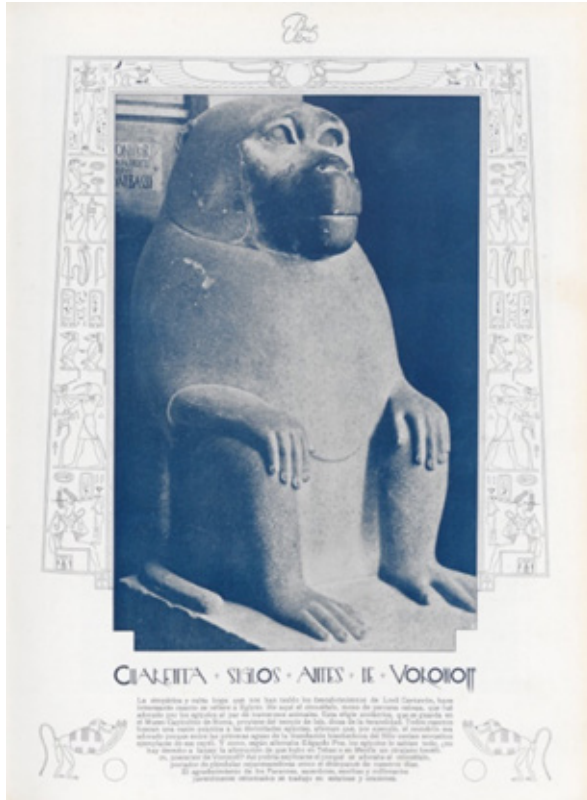


imagem 1

“Quarenta séculos antes de Voronoff”,
na revista *Plus Ultra*, n. 94, 1924.



imagem 2

Cinocéfalo egípcio, anônimo, época romana, Museus Capitolinos. No detalhe, a castração realizada na revista *Plus Ultra*.

difusão, a publicidade e a fama eram parte do dispositivo médico que Voronoff montou com seu irmão e sua esposa Evelyn Bostwick Voronoff, tradutora de seu livro para o inglês.

Como atestam seus escritos, Voronoff buscava desesperadamente o reconhecimento da comunidade científica, mas também explorava a sua fama, o que lhe permitia fazer negócios vantajosos, como escreveu e. e. cummings em “XIV”, do seu poemário *is* 5 de 1926:

este é o famoso doutor que enxerta
glândulas de macacos em milionários, uma linda ideia, n'est-ce pas?
(cummings, 1991, p. 243)⁹

Também na França, os métodos de Voronoff chegavam, nos anos vinte, ao teatro e à literatura.¹⁰ A obra humorística *O sanguinário da floresta*,¹¹ do popular Cami, se somava ao *sketch* satírico “Glândulas intersticiais”¹²

no Bataclan. Félicien Champsaur, um romancista muito popular, publicou em 1929 o bem-sucedido *Nora, a macaca que virou mulher*.¹³

Na América Latina, a popularidade de Voronoff não foi menor. Canções, crônicas e ficções o tinham como protagonista. Várias marchinhas carnavalescas referem-se a ele e suas milagrosas operações: “Voronoff”, de Eduardo Souto, “Seu Voronoff”, de Lamartine Babo e João Rossi (ambas do carnaval carioca) e “Voronoff”, do grupo de carnaval montevideano *Carmelo Imperio y sus marinos cantores*, e possivelmente outras que não sobreviveram.¹⁴ A canção da trupe montevideana promete que “a pobre humanidade / logo logo se verá livre / do perigo da idade / com a glândula do macaco”.¹⁵ Quase todas as canções, assim como fazia a de Irving Berlin para o filme dos Irmãos Marx, vinculam a dança com a juventude. O samba de Eduardo Souto, composto em 1926, canta:

⁹ «it is the famous doctor who inserts / monkeyglands in millionaires a cute idea n'est-ce pas ?»

¹⁰ Sobre as ramificações na França, cf. Rémy, 2017, que também resgata muitas obras humorísticas feitas sobre Voronoff.

¹¹ *Le désanglandé de la forêt*.

¹² “Glandes interstitielles”.

¹³ *Nora, la guenon devenue femme*. Félicien Champsaur (1858-1934) foi um escritor francês que gozou de muita popularidade. Foi autor, entre tantas outras obras, de *Lulú*, que inspirou o dramaturgo Frank Wedekind.

¹⁴ Pode-se ouvir as canções na plataforma YouTube: “Samba” de Eduardo Souto (https://www.youtube.com/watch?v=q_7L_hlsUZw), “Seu Voronoff” de Lamartine Babo (<https://www.youtube.com/watch?v=3QGkrEzPNyw>) e “Carmelo Imperio y sus marinos cantores” (minuto 4:40) (<https://www.youtube.com/watch?v=8GUx1BcJlTY>).

¹⁵ “la pobre humanidad / se verá libre muy pronto / del peligro de la edad / con la glándula del mono”.

Não há mais velhos no mundo
 Depois da tal descoberta
 [...]
 Há velhos que andam correndo
 O dia todo no mato
 Os bichos andam com medo
 O macaco é que paga o pato
 Ai, ai, ai, ai
 Que farra que rega-bofe
 Ai, ai, ai, ai
 Que fez o seu Voronoff

“Seu Voronoff”, de Lamartine Babo, do carnaval de 1929, toca na mesma nota:

Toda gente agora pode
 Ser bem forte, ser um “taco”
 Ser bem ágil como um bode
 E ter alma de Macaco.
 A velhice na cidade
 Canta em coro a nova estrofe,
 E já sente a mocidade
 Que lhe trouxe o Voronoff
 “Seu” Voronoff...
 “Seu” Voronoff...

Um sujeito que operou-se (sic)
 Logo, após, sentiu-se mal.
 Voronoff desculpou-se...
 ... que houve troca de animal

O risco provocado pela proximidade entre o humano e o macaco, tema de longa tradição nas culturas letrada e popular e que ia desde Poe e Stevenson a *Tarzan of the Apes* de 1912, desloca uma série de medos inegáveis: a doença, a velhice e, eventualmente, a morte (“pobre humanidade”, “perigo”, “medo”, “velhice”, “sentiu-se mal” formam parte do vocabulário das canções). A figura do cientista louco porém inofensivo, permitia contar com humor as tentativas do homem de atravessar seus próprios limites.

Para além das piadas e independentemente se seus experimentos eram feitos reais ou se faziam parte de uma ficção, era evidente que Voronoff colocava em cena um novo horizonte tecnológico onde as fronteiras entre o humano e o animal se dissolviam. A vida era produzida por meios técnicos e a ciência avançava em direções impensadas.

Foi Noel Rosa quem, em sua canção “Minha viola”, uma de suas primeiras composições de 1929, levou a burla ao limite e com mais sutileza:

Eu tenho um sogro cansado dos regabofe
 Que procurou o Voronoff, doutô muito creditado
 E andam dizendo que o enxerto foi de gato
 Pois ele pula de quatro miando pelos telhados

Noel Rosa sabia do que falava. Procedimentos rudes, efeitos colaterais, prestígios enganadores. Tudo isso, para além do humor, não eram condizentes com as práticas médicas.

Vários escritores latino-americanos também fizeram referência ao cientista franco-russo. Nas *Crônicas* que escreveu quando residia em Nova York, Juan José Tablada menciona “os gritos ansiosos e as súplicas desesperadas, pedindo a Mefisto-Voronoff uma esmola de glândulas fortalecedoras”.¹⁶

Já o uruguaio Idelfonso Pereda Valdés escreveu “Elogio a Voronoff”, incluído em seu livro *El sueño de Chaplin* (1930) e publicado em português na revista brasileira de vanguarda *Verde*.¹⁷ No relato, Voronoff (Mefistófeles) fala ao Dr. Fausto das glândulas milagrosas e o convida para um barco com “vinte macacos”, não sem antes cobrar-lhe “cem francos por cada dia de vida que isso lhe proporcione”. Mais uma vez, Voronoff é um personagem transatlântico que subverte taxonomias diversas. A juventude eterna desloca o mito teológico-romântico de Fausto para os novos avanços da ciência que tiveram, nos anos 1920, uma visibilidade formidável. O estetoscópio, a luz de alta intensidade, o oftalmoscópio, os raios X, o laringoscópio, e intervenções cirúrgicas abriram o corpo para logo fechá-lo novamente. No entanto, estes autores – ao invocar o pacto com Mefistófeles – deslocam a operação material de Voronoff para uma tradição espiritual. É como se a novidade tecno-médica ainda pudesse ser recapturada pela tradição.

César Vallejo também faz uso do personagem de Goethe em sua crônica “La fáustica moderna”, de 1926, embora lhe ofereça um recorte mais amplo ao relacioná-lo com o domínio moderno da natureza: “se [o homem] hoje voa como uma águia, vai querer um dia pôr como as galinhas” (Vallejo, 2002, p. 271). Este ato contranatural é o “voronoffismo”, que, segundo suas palavras, “já possui atestado de nacionalidade não somente nas esferas biológicas, mas também nas esferas poéticas” (Vallejo, 2002, p. 217).

¹⁶ “Esplendores y miserias”, Nova York, janeiro de 1934. Agradeço a Rodolfo Mata, que me forneceu os textos de Tablada e o site José Juan Tablada: letra e imagen <<http://www.tablada.unam.mx>>.

¹⁷ *Verde*, primeiro número, segunda fase, maio de 1929. O original em castelhano, que está traduzido ao português de forma muito rudimentar em *Verde*, se intitula, na verdade, “La derrota de Voronoff”.

Voronoffianos seriam os escritores que pareciam ultrapassados e que de repente publicavam uma obra que os mostrava rejuvenescidos, como são os casos, segundo Vallejo, de Pierre Reverdy e Paul Valéry. Voronoff seria, mais uma vez, o retorno do fáustico com a roupagem da nova ciência.¹⁸

Em outra crônica, intitulada “O revanche dos macacos”, Vallejo faz referência a uma suposta operação de Voronoff apresentada no Congresso Fisiológico de Estocolmo, que consiste no enxerto de um ovário de uma mulher em uma macaca que está “prestes a dar à luz” (Vallejo, 2002, p. 307). Se o experimento for bem sucedido e se iniciar o intercâmbio de glândulas, haverá traços de macaco no humano e com isso serão alcançados “o equilíbrio e a harmonia”, que são os objetivos da ciência e a finalidade da natureza. Obviamente, a afirmação de Vallejo é irônica e a perspectiva de uma mulher-macaco ou de um macaco-mulher assinala o corte entre a natureza e a ciência produzido pelo método do médico. Mais do que Fausto, é Frankenstein o mito literário que alerta sobre a mistura do humano com o animal.

Ao ser considerado a partir do mito fáustico como um novo Mefistófeles, como o fazem Tablada, Pereda Valdés, Vallejo, e também as revistas da época, Voronoff traz a fonte da juventude. Contudo, a comparação suprime a diferença que existe entre o mito fáustico e os experimentos médicos: Voronoff não pede a alma como pagamento, e sim o enxerto de glândulas. A alma não aparece em lugar algum, e diante da presença de questionamentos éticos, o médico insiste, em seus escritos, que o corpo é uma máquina (cf. Voronoff, 1920 e 1945). A relação com Fausto é, antes de mais nada, anedótica: Voronoff não pode ser Mefistófeles porque a zootecnia que propõe ignora a esfera moral, enquanto nesta age Mefistófeles, mesmo que como transgressor ou figura do mal. Como viram os escritores de vanguarda, a mutação tecnológica produzia-se além dos programas morais. Voronoff no entanto parecia tocar um limite, uma zona em que a moral devia intervir para evitar as terríveis dissoluções que ele prometia entre o animal e o humano, entre a tecnologia e a vida, entre o corpo e a intervenção cirúrgica.

As reflexões que inserem Voronoff em uma tradição da *hybris* científica diferem das comparações humorísticas que também se encontram em revistas de vanguardas mais radicalizadas como a do estridentismo ou a do movimento antropófago. Em *Irradiador*, dirigida por Manuel Maples

18 Também a vanguardista revista *de avance*, de Cuba, utiliza o adjetivo “voronoffiano” para se referir à renovação em um suplemento cultural, e Carlos Montenegro evoca os experimentos de Voronoff para contrapor a juventude latino-americana à decrepitude europeia. 15/5/1927, p. 29, número 8, e 15/1/1929, p. 89, número 30. Consultei ambos os números na Hemeroteca digital da Biblioteca Nacional da Espanha: <http://hemerotecadigital.bne.es/>

Arce e Fermín Revueltas, se lê: “Voronoff pede por glândulas de macaco e o estridentismo inventou a eternidade. Mas V. não entende uma palavra”.¹⁹ De novo, os experimentos de Voronoff são evocados por sua transformação do tempo (e da juventude, que era um tema que preocupava especificamente movimentos como o estridentismo). A revista de vanguarda argentina *Martín Fierro* o menciona em um de seus epitáfios do Parnaso satírico:

Deus de infinita bondade,
faça com que no senhor Gerchunoff
se enxertem, por caridade,
glândulas de Voronoff
para a mentalidade.²⁰

Na interpretação dos experimentos de Voronoff ou se recorre à tradição fáustica ou à do cientista transgressor, próximo à loucura, com um tom irônico ou humorístico que, mediante o riso, neutralizava as mutações profundas que suas operações acarretavam.

Só Oswald de Andrade e Gilberto Owen, entre os vanguardistas, parecem ter compreendido que os experimentos de Voronoff eram o índice de algo muito maior. Gilberto Owen, do grupo Contemporâneos, dedicou-lhe “Elegia de las glândulas de mono” [“Elegia das glândulas do macaco”], um dos textos breves de *La llama fría* [A chama fria] (1925). Trata-se de uma ficção onírica que imagina uma mulher camuflada de Voronoff entre transatlânticos, *kodaks* e “música negra dos brancos e discursos europeizantes dos negros” (Owen, 2014, p. 245). O mundo do pós-guerra é apresentado como uma nova paisagem vanguardista em que os papéis se invertem e trocam de função, afetando a raça, o gênero, os corpos e até o curso do tempo. A própria humanidade é posta em xeque. Também Oswald se distancia tanto do riso defensivo, burlão e medroso quanto das genealogias prestigiosas e tranquilizadoras. A operação de Voronoff, o fato de que pôde ser considerado a “transfiguração do Tabu em totem”, está no modo em que profana o corpo vivo (humano e não humano), reafirma o poder da tecnologia e se afasta do antropocentrismo, indicando a origem *promíscua* comum de animais e humanos.

Em *Serafim Ponte Grande*, Oswald de Andrade menciona Voronoff no último capítulo, em meio a uma quarentena decretada pela existência de uma epidemia. No utópico barco *El Durazno*, arma-se uma orgia priápica. O narrador chama o médico russo-francês de “curandeiro” (Andrade, 1984, p. 139). Em uma utopia na qual não há repressões e homens e máquinas

19 Texto coletivo em *Irradiador*, número 1, pág. 1, setembro de 1923. O estridentismo foi um movimento de vanguarda mexicano, paralelo à Revolução Mexicana e liderado por Manuel Maples Arce. O movimento celebrou as inovações tecnológicas e o simultaneísmo na poesia e nas artes plásticas.

20 “Dios de infinita bondad, / haz que al señor Gerchunoff / e injerten, por caridad, / glándulas de Voronoff / para la mentalidad”. O epitáfio está assinado por C.I. (Córdova Iturburu). *Martín Fierro. Periódico quincenal de arte y crítica libre*, núm. 14 e 15, 24 de janeiro de 1925. Cf. p. 102 da edição *fac-simile* da revista (1995).

gozam para além da civilização (“ante a cópula mole e geométrica dos motores”, sem “a coação moral da indumentária” e contra “a falta de imaginação dos povos civilizados” – Andrade, 1984, p. 139), o que Voronoff vem curar é o corpo enfermo de uma cultura que agora pode suspender a repressão e anunciar a insurgência da nova humanidade tropical dos antropófagos ou a Descida definitiva.

A menção do “Manifesto” é ainda mais enigmática que a de *Serafim*: “De William James e Voronoff. A transfiguração do Tabu em totem. Antropofagia” (Andrade, 2008, p. 135).

O riso que o “Manifesto” desencadeia não é defensivo, como nos outros textos citados, mas de afirmação e espanto: após um nome prestigioso como o de William James (o qual se situa no passado), aparece o sábio para as multidões. Nem cientista louco nem mago sobrenatural: Voronoff é índice de uma mudança, de uma transformação ou transfiguração. Como na obra de Oswald as aparições de James e Voronoff não são frequentes, a interpretação do seu sentido não é tão simples.

O que Voronoff vem propor é a dissolução das separações radicais que guiaram o pensamento ocidental: a do corpo e da tecnologia, a do humano e do animal. Em relação a tais separações, “o homem natural tecnizado” de *A crise da filosofia messiânica* assinala uma “promiscuidade heteróclita” que está na origem e que permite pensar uma supressão dessa cesura (Andrade, 1990, p. 109). Ao utilizar o termo “promiscuidade”, Oswald está fazendo uso de um termo latino (*promiscuus*) que

implica a mistura, a indistinção e o comum em âmbitos jurídicos, econômicos, religiosos e antropológicos.²¹

Despojando o termo de conotações morais, trata-se de colocar novamente em cena – como Voronoff o faz inadvertidamente – uma relação diferente (e primitiva) daquela imaginada pelo pensamento antropocêntrico. *Cobra Norato*, de Raul Bopp, e *Macunaíma*, de Mário de Andrade – dois livros de cabeceira de Oswald – também ensaiavam estes nexos na poesia e na ficção. “Isso foi no tempo em que os animais já não eram mais homens”, lê-se no *Macunaíma* de Mário de Andrade (1988, p. 115). E mais, o mundo de *Macunaíma* é anterior à aparição do homem que aparece com seu papagaio no Epílogo. Até então, os humanos podiam virar animais (*Macunaíma* transforma-se em pato), e os animais, em humanos (o carrapato e a formiga já foram gente) e ambos também podiam transformar-se em máquinas. Em entrevista a Didier

21 Listo aqui algumas acepções do termo, de acordo com as diferentes fontes do dicionário Gaffiot latim-francês: matrimônio entre patrícios e plebeus, dinheiro compartilhado (Tito Lívio), indiferença entre o divino e o humano (Salústio), nomes indistintos para o sexo (Quintiliano), entre outras. Em *Memórias sentimentais de João Miramar*, se lê: “A promiscuidade, como nos povos anteriores ao alfabeto” (Andrade, 2016, p. 214), sugerindo que é na linguagem onde se começa a separação.

Eribon, Claude Lévi-Strauss diz que se perguntar a um ameríndio o que é um mito, ele responderá “uma história do tempo em que os homens e os animais não se distinguem” (Lévi-Strauss, 1990, p. 34), uma definição que lhe parece muito profunda. A antropofagia pode ser lida, portanto, como uma especulação sobre os tempos promíscuos (míticos) e antes da separação, para submeter à crítica as inscrições históricas e, assim, tornar a pensar novas relações.

Se Fausto não aparece na leitura que Oswald faz de Voronoff não é só porque não se trata de uma questão de juventude, mas porque, por meio da “vacina antropofágica”, o movimento resistia à divisão tradicional e fundante do pensamento ocidental entre corpo e alma: “O espírito recusa-se a conceber o espírito sem o corpo”, diz o “Manifesto” (Andrade, 2008, p. 131). Que sentido teria então ver Voronoff como alguém que quer comprar a nossa alma? Assim, para entender a operação cirúrgica de Voronoff, é preciso primeiro *unir* o que estava separado: alma e corpo, animal e humano, carne e psique em uma promiscuidade originária. Não só não há espírito sem corpo na antropofagia, como também o corpo aparece vinculado a uma rede técnica, a uma maquinaria que distorce a espacialidade (um corpo está *aqui* e *em outro lugar*) e que realiza uma união no interior do humano (corpo-espírito) e também em sua exterioridade:

A fixação do progresso por meio de catálogos e aparelhos de televisão. Só a maquinaria. E os transfusores de sangue [...].
Da equação *eu* parte do *Cosmos* ao axioma *Cosmos* parte do *eu* (Andrade, 2008, pp. 134, 132).

A televisão era um tema habitual nas revistas populares de ciência assim como as operações de Voronoff. As transfusões de sangue eram mais antigas, porém somente no começo do século XX, com a descoberta dos tipos de sangue e suas compatibilidades, é que elas começaram a ser realizadas em grande escala. Ainda hoje alguns grupos religiosos, como as Testemunhas de Jeová, resistem às transfusões por considerá-las sacrílegas. Eis o que, para Oswald, Voronoff anuncia: a entrada no corpo humano, a realização de transplantes, o xenoenxerto, a abertura do corpo humano para enxertar o órgão animal que se revela compatível e idêntico em seu funcionamento. Em contraposição a William James que remete a uma interioridade psíquica, incorpórea, ontológica, Voronoff vem redefinir o que Vinciane Despret (2018, p. 202) chamou de “as fronteiras biológicas e políticas” do corpo humano (que deixa de ser somente humano).

Daí que a leitura que Oswald faz de Voronoff é totalmente diferente daquela de seus contemporâneos, sejam os de vanguarda ou não. Oswald não entrevê nessas operações somente uma nova abertura do humano, mas também a possibilidade de pensar o humano tecnizado como o horizonte do porvir. Se o humanismo, a civilização ou mesmo a modernidade foram o programa de domesticação do animal e da natureza, então em que consiste esta operação (esta incisão, este enxerto)? Consiste em humanizar o animal ou em animalizar o humano? Ou melhor, tal operação assinala uma nova era (um contato) na qual se revisam ou questionam as barreiras entre os animais e os homens, entre o corpo e a tecnologia? É a própria noção de soberania do humano (*caput mundi*, Napoleão ou César) que será objeto de reflexão da antropofagia oswaldiana, desde o “Manifesto” até o dia da sua morte.

Fronteiras biológicas

Não importa mais o fracasso científico de Voronoff do que as fantasias que ele mobilizou. Seu projeto buscou estabelecer um domínio da vida em grande escala que incluía o destino dos humanos (a juventude eterna, um novo uso dos corpos humanos, a potência sexual do macho), mas também o extrativismo e a expansão geopolítica (a exploração dos animais, a conquista colonial e as barganhas biopolíticas dos laboratórios e ciências médicas). “Todo o progresso da humanidade”, afirma em seu livro, “se deve à vitória do homem sobre a natureza” (Voronoff, 1945, p. 52). Mas a tarefa da ciência seria agora ampliar esse domínio: “na atualidade ambicionamos mais: aspiramos que a própria vida se submeta à nossa vontade” (Voronoff, 1945, p. 52), Voronoff anuncia uma nova fase do progresso e do capitalismo: do domínio da natureza à biopolítica, a administração do vivente, sua preservação e até sua alteração (a juventude eterna). Em suas pesquisas, o empreendimento colonial e o método científico se unem a fim de celebrar o domínio do homem macho (sua obra é uma ode aos testículos como nicho patriarcal, uma grande usina produtora de energia e masculinidade) sobre a natureza, o tempo e a vida.

As populações colonizadas (assim como as instituições de reclusão disciplinar) costumavam ser as provedoras de matérias-primas para os experimentos científicos: no caso de Voronoff, a África aparece como fornecedora de cobaias, a antessala da europeização e posterior mundialização do método. Depois de sua estada no Egito e de ir ao front bélico, Voronoff estabeleceu-se em Paris, mas instalou seus laboratórios nas colônias francesas com o intuito de angariar macacos para seus experi-

mentos. Segundo uma nota da época, o governo francês proibiu em suas colônias da África a aniquilação de chimpanzés em 1923, motivo pelo qual muitos se perguntavam como Voronoff fazia para conseguir os primatas (cf. Palazuelos, 1928). De fato, a escassez o leva a experimentar primeiro com orangotangos para depois passar aos *Cynocephalus*, que eram mais fáceis de adquirir. A África é o continente em que os limites do humano são testados e o lugar ideal – aos olhos do cientista – para levar experimentos de *incorporação do estrangeiro*, ou seja, do *xenoenxerto*.

Neste tráfico de saberes, experimentos e órgãos, as Exposições Universais serviam tanto de nexos cognitivo quanto de passagem das colônias às metrópoles, do regional ao universal. Na “Exposition Coloniale Internationale”, realizada em Paris em 1931, pode-se ver, fechados em um cercado, ovelhas enxertadas e não enxertadas e três nativos argelinos encarregados de cuidá-las, mas que, por sua vez, também faziam parte do espetáculo [imagem 3]. Uma terra prometida de xenoenxertos generalizados, um zoológico humano-animal como laboratório de uma vida eterna (para aqueles que podem custear as operações, como escrevia e. e. cummings), um método de revigoramento global por meio da testosterona. Extrair a potência do selvagem para fazê-la circular em uma maquinaria de controle: o corpo humano.

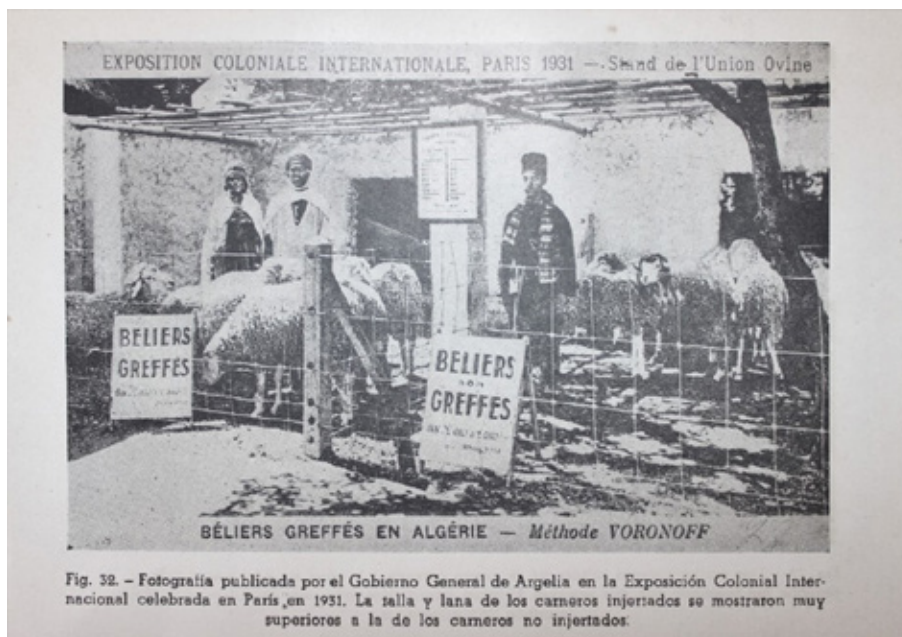


Fig. 32. – Fotografia publicada por el Gobierno General de Argelia en la Exposición Colonial Internacional celebrada en París, en 1931. La talla y lana de los carneros injertados se mostraron muy superiores a la de los carneros no injertados.

imagem 3

Foto dos experimentos de Voronoff na Exposition Internationale de Paris (1931) incluída em seu livro *Las fuentes renovadas de la vida*.

Todas estas forças que Voronoff colocava em cena provocavam um misto de admiração, incredulidade, riso e medo. Na imaginação europeia, a África era o continente dos animais, o mais afastado da (e refratário à) civilização e, ao mesmo tempo, laboratório em potencial para a experimentação e teste (justamente em 1931, parte a expedição Dakar-Djibouti, que cruza transversalmente todo o continente e na qual viajava Michel Leiris). Dali podia sair a cura mas também desencadear a catástrofe (ou seja, as epidemias) fruto da *hybris* dos cientistas em sua competição com Deus, assim como da civilização em sua exploração ou abuso da natureza. De fato, uma das acusações que pesa sobre Voronoff é a de que seus enxertos de glândula de macaco foram a origem do HIV.²² Perante a esta iminente ameaça, o riso, a caricatura e a piada funcionam como distanciamento e controle de um perigo que, na realidade, não é exterior como a zombaria finge fazer parecer, mas sim produto dessa mesma civilização que se defende. A África não está fora da Europa, na realidade ela trabalha em seu interior; seria o inumano estrangeiro a ser capturado, não fosse o fato dessa captura ter deixado de funcionar. A ambição do projeto de Voronoff implica uma ordem de hierarquias e domínios que estão em crise: o crepúsculo da modernidade e do humanismo demandam uma reconfiguração que as forças que impulsionam seus experimentos (o colonialismo, o cientificismo, o especismo, o machismo) não podem mais garantir.

O romance *Nora, a macaca que virou mulher* (1929), de Félicien Champsaur e que satiriza os experimentos de Voronoff, trazia uma ilustração na capa que plasma muitas destas questões sob a chave de paródia **[imagem 4]**. Uma mulher nua com uma saia feita de bananas dança lascivamente diante de uma árvore em que um macaco está trepado. No “O” do título aparece mais uma vez o retrato da mulher, na qual se reconhece, tanto por seu penteado como pelas bananas que compõem a sua saia, a figura de Josephine Baker.

Ponta de lança da cultura negra em Paris, Josephine Baker costumava dançar nua e posar com animais selvagens. Nascida em uma família com antepassados escravos em Missouri, torna-se conhecida em Broadway com o espetáculo *Shuffle Along*, viaja para a Europa em 1925 e conquista Paris, onde fascina os artistas de vanguarda.²³ Consciente de que no seu corpo atravessavam disputas raciais, coloniais e de gênero, Josephine performava no limite entre a caricatura e o prodígio, entre o exotismo e o vanguardismo. Depois de vários filmes (*A sereia dos trópicos*,²⁴

22 Houve algumas acusações que vinculavam os xenotransplantes de Voronoff com o HIV, embora seja uma hipótese que não foi comprovada. Cf. Bajic *et al.*, 2012 e Cuperschmid e Campos, 2007.

23 Tomo estas informações de Rose, 1991.

24 *La Sirène des Tropiques*.

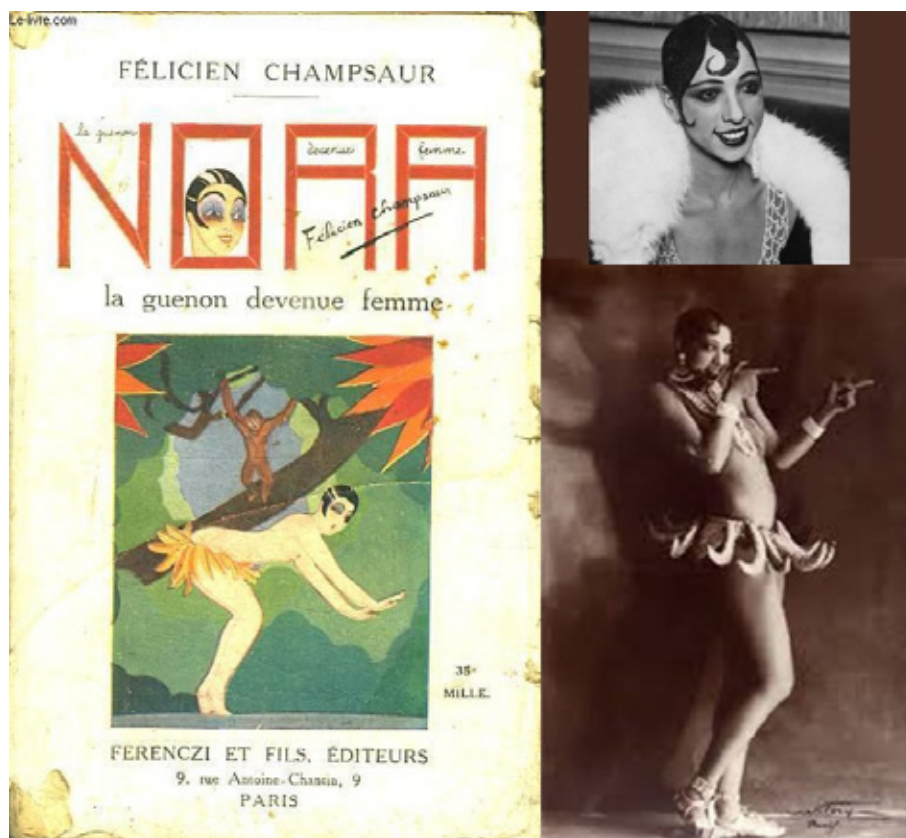


imagem 4

Capa de *Nora la genon devenue femme* de Félicien Champsaur e as imagens de Josephine Baker nas quais se inspira.

Zou-Zou) em que atuou com maior ou menor sucesso, assim que pôde fazer um filme resultante de um projeto próprio, deixou claro qual era seu ponto de vista. Em *Princess Tam Tam* de Edmond Gréville, de 1935, a personagem de Josephine volta à África e forma uma família depois de alguns desentendimentos em Paris. Na cena final, Josephine coleta água em um poço artesanal e entra em sua casa. Não é mais a sensual deusa do sexo, e sim uma mãe de família que entra em seu palácio africano (o filme foi rodado na Tunísia), com os animais correndo de um lado para o outro pelos quartos enquanto um macaco brinca com os livros. O último plano é de um burro devorando um livro cujo título é, justamente, *Civilização*. O burro devora a civilização transformando o tabu (a separação entre civilização e animalidade) em totem (a animalidade comendo a civilização) [imagem 5].²⁵

²⁵ O protagonista de *Madame Satã*, filme de Karim Ainouz, assiste Josephine Baker em *Princess Tam-Tam*, o que define boa parte de sua subjetividade e performance como *drag queen* ou travesti.

**imagem 5**

Josephine Baker na cena final do filme *Princesse Tam-Tam* (1935) de Edmond Gréville.

O modelo matriarcal-bárbaro opõe-se ao colonial-patriarcal de Voronoff. Segundo o médico, “[n]o galo castrado, o capão, observamos como sua crista se encolhe e, ao mesmo tempo, como deixa de cantar. Simultaneamente, ele perde seu espírito belicoso, sua arrogância e seus instintos de domínio e de proteção sobre as galinhas” (Voronoff, 1945, p. 32). Eis um modelo patriarcal, colonialista, comprometido com um projeto modernizador que a Antropofagia propunha superar. Mas então o que, no médico russo, atraía o interesse de Oswald a ponto de colocá-lo como marco de uma mudança de paradigma, de uma passagem da psicologia à cirurgia, do tabu em totem?

Havia pelo menos dois aspectos, em certo sentido contraditórios, na apropriação de Voronoff. Por um lado, a crença na técnica como uma dimensão autônoma e dominadora da natureza. O domínio do humano sobre a natureza atravessa toda a obra de Oswald e não está fora das críticas que se façam à era moderna. Por outro, e em tensão com esta ideia, a relação entre o animal e o humano. Voronoff abria o corpo humano, convertendo-o em totem, e, além do mais, com seu enxerto movia as fronteiras entre o humano e o animal, colocando-os em uma mesma perspectiva orgânica.

Lamentavelmente, Oswald desconhecia os experimentos que estavam sendo desenvolvidos na Alemanha à época em que Voronoff fazia suas turnês pelo mundo. Com uma perspectiva menos patriarcal, ali já havia avanços consideráveis como a primeira operação de redesignação sexual

e a produção menos intrusiva e violenta da testosterona. Os médicos alemães Emil Karl Frey, Heinrich Kraut e Eugen Werle investigavam, desde 1926, as possibilidades de encontrar hormônios na urina. Este viés de pesquisa jogava por terra os métodos de Voronoff de utilização de macacos, pois eram métodos caros e, por questões de compatibilidade, arriscados. A urina, sobretudo a de cavalo, passará a ser utilizada, criando toda uma indústria – conforme descrita por Donna Haraway – que tem os estábulos como “parte integral das indústrias de fazendas de engorda destruidoras do ecossistema, transformadoras do trabalho animal e humano” (Haraway, 2019, p. 169). Enquanto Voronoff matava os animais, os novos métodos os punham para trabalhar.

De todo modo, ao abrir o corpo humano para enxertar um órgão animal, era posto em questão um antropocentrismo que permitia ver a civilização como dominação do animal – entendendo como animal não só as outras espécies, mas também os humanos animalizados, dos índios colonizados e dos negros vindos da África às mulheres, como reféns da família patriarcal. Essa transfiguração aponta, em suma, que o corpo que devora e é devorado foi transformado em uma zona política. Ao abrir o corpo e ao unir humanos e não-humanos, a operação de Voronoff devora o humano e lança a máquina antropológica em novas direções. O que interessa aos antropófagos brasileiros é a transfiguração anunciada.

O corpo antropofágico: totem desmanchado

O fragmento sobre Voronoff no “Manifesto” pode ser lido à luz da tese *A crise da filosofia messiânica*, escrita mais de vinte anos depois. Em sua interrogação sobre a origem do humano e sua separação do animal, Oswald não cita mais o médico franco-russo – totalmente esquecido no momento da escrita da tese –, e sim o geólogo alemão Edgard Dacqué (1878-1945). Além de propor uma Errática ao inspirar-se em Bachofen, Oswald postula também uma Dacqueana. É difícil seguir as relações de Oswald com o geólogo alemão, já que, ao não estar incluído na bibliografia da tese, resulta difícil determinar as fontes usadas. Segundo a tese, a Dacqueana consiste em uma “iconografia histórica das artes e mesmo da fotografia” (Andrade, 1990, pp. 108-109), para ver rastros humanos nos animais e rastros animais nos humanos. Levá-la adiante é aceitar que “há muito de humano em cada espécie animal” (Andrade, 1990, pp. 108-109) e também de animal nos humanos. Oswald conclui: “Seria aceitar o ponto de vista do primitivo que se identifica com o totem” (Andrade, 1990, pp. 108-109). Em sua “biotipologia”, Oswald faz afirmações surpreendentes, tomando a famosa passagem do pavão de Darwin para vinculá-lo a

Freud: “o pavão confirma Freud” (Andrade, 1990, pp. 108-109).²⁶

O “ponto de vista do primitivo” transforma o tabu, que é a cisão moderna entre animal e humano com todas as suas variantes (civilização e barbárie, humanismo e selvageria, racional e irracional, etc.), em um totem no qual o animal e o humano se intercambiam. Mais uma vez: “há muito de humano em cada espécie animal”, incluindo o homem. E mais que o homem: por isso a Declaração Universal dos Direitos do Homem, segundo o “Manifesto”, é “pobre”. Não só faltam as “girls”, como também a Revolução Caraíba. Essa cisão fundante da civilização é, assim, retrucada por Oswald ao postular que a origem é a *promiscuidade* e a *miscigenação*: “a promiscuidade originária”, afirma Oswald, “é um fato” (Andrade, 1990, pp. 108-109). Com a intuição genial que o caracterizava, apesar da falta de perseverança para desenvolver suas ideias, Oswald remete à junção entre o animal e o humano sem vê-la como uma evolução, mas como um intercâmbio permanente, com retornos, promessas, avanços e regressões. Daí a inclusão em *A crise da filosofia messiânica* da tese de Louis Bolk, que incidiu na proposta de Lacan do estádio do espelho e que foi retomado no final do século XX por ninguém menos que Stephen Jay Gould em suas teorias sobre a evolução: “O homem é a fetalização do macaco”. Segundo Bolk, a maioria dos traços observados no humano adulto são neotênicos, isto é, o resultado da lentificação evolutiva do desenvolvimento embrionário (cf. Arcucci e Salgado, 2016, p. 140). Se, com Bolk, Oswald defende uma tese antievolucionista (“não é evolução e sim regressão” – Andrade, 1990, p. 108),²⁷ com Dacqué ele propõe uma genealogia comparativa entre humanos e animais que o direciona ao totemismo. O totem é a máquina anterior à máquina humanista e trata-se de reatualizá-la mediante “uma Dacquéana” – segundo o termo criado por Oswald – que mostre o universo comum de humanos e não-humanos. Segundo Alexandre Nodari, a “referência a Dacqué revela que a temática antropófaga da naturalização da cultura, ou seja, da animalização do homem, implicava a culturalização da natureza e a hominização do animal – melhor dizendo, implicava uma zona de contato, de interesse entre ambos” (Nodari, 2015, p. 8). Origem promíscua, zona de contato, identificação com o totem: o que a antropofagia traz para a cena é a necessidade de desmontar essa máquina civilizatória para, em um gesto de ampliação e radicalização, construir uma outra. “Está admitida”, escreve Oswald em um de seus últimos textos,

26 Darwin faz diversas considerações a partir do fato de um Pavão mostrar seu rabo (signo de beleza mas também de sedução) para um porco.

27 A tese da fetalização lhe permite ser anti-darwiniano, já que agora é a cooperação que antecede a competição na luta pela sobrevivência. A tese da fetalização sustenta que o humano não desenvolveu no embrião algumas características (por exemplo, o pelo que recobre o corpo), o que, ao contrário, aconteceu com outras espécies (os macacos, por exemplos) e que esta falta exige uma proteção maior.

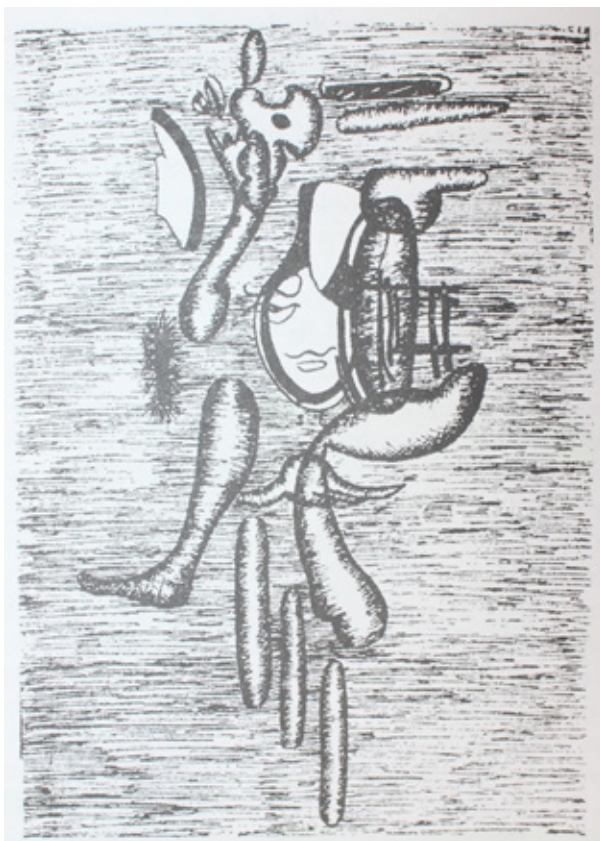
[...] a hipótese de Darwin de que as linhagens mais pálidas e puras vêm do gorila. Se adotamos uma variante, a do professor alemão Edgard Dacqué será pior, pois o homem então guardaria em si até hoje os estigmas do sáurio, do peixe e do batráquio. “¡Somos unos animales!” – dizia-me judiciosamente um argentino rico, anos atrás, a bordo de um transatlântico (Andrade, 1990, p. 216).

Flávio de Carvalho também sustentou a origem promíscua do humano-animal. Em seu ensaio “O tabu da vegetariana”, incluído em *Os ossos do mundo*, escreve que “tanto antropofagia como carnivorismo são mostras da grande amizade que uma vez existiu entre homem e animal, da *encantadora promiscuidade* que fazia do homem o companheiro de peito do animal” (Carvalho, 2012, p. 118). Ainda que esta promiscuidade fosse “possivelmente estéril”, como afirma a seguir, ela funda também “as primeiras leis de conduta e de tabu” (Carvalho, 2012, p. 120).²⁸ O experimento de Voronoff, então, não só transforma o tabu em totem como também promete o corpo tecnizado em que se reatualiza a promiscuidade originária.

²⁸ Refiro-me ao texto “Ainda o matriarcado”, que consta em Andrade, 1990.

Voronoff abre o corpo, o transforma e o converte em experimento técnico e realiza cientificamente o que a própria Tarsila do Amaral havia feito com a *imagem do corpo*. Com a particularidade de que, para os antropófagos, o próprio corpo é imagem, e a operação de Tarsila é tão *real* como a feita pelo cientista franco-russo. A evidência de que ao transformarem a imagem do corpo, estavam transformando o corpo em si, reside na *Experiência n. 2*, de Flávio de Carvalho, quem, em 1931, caminha na contramão de uma procissão de Corpus Christi sem tirar o chapéu. A mutilação ou despedaçamento do corpo que alguns viram com temor no *Abaporu* é convertido em totem pela *Experiência n. 2*. Flávio de Carvalho propõe corpos que se desfazem e se recompõem sob os influxos dos afetos e do desejo. “[...] Assistia emocionado ao meu desmanchar”, comenta em um dos desenhos incluídos no ensaio **[imagem 6]** (Carvalho, 2001, p. 44). Outros quadros do autor (*Ascensão definitiva de Cristo* e *Retrato ancestral*, ambos de 1932) realizam a mesma operação de decomposição do corpo com óbvias conotações sexuais que não estão presentes nos de Tarsila.

Uma perna, uma mão, um rosto, um osso, um pênis, algo que surpreendentemente parece ser um sexo feminino e outros objetos difíceis de definir. Na experiência de Flávio, o pesquisador precisa usar o corpo. Flávio adentra na multidão (“contra o gabinetismo, a prática culta da vida”), com um corpo que não é uma forma dada, fixa, mas que se constrói plastica-

**imagem 6**

Desenho de Flávio de Carvalho incluído em seu livro *Experiência nº2*, realizada sobre uma procissão de Corpus-Christi. Uma possível teoria e uma experiência com a legenda "...assistia emocionado ao meu desmanchar."

mente na interação, na *performance*, no olhar dos outros e em sua própria "experiência", a qual o escritor "assiste emocionado" – pois as emoções são parte do conhecimento e do sujeito que as conhece, diferentemente do que postula a ciência positivista das multidões e contra a qual o livro é escrito.

O bárbaro tecnizado é, em suma, um *tecnoanimal*, um *xenohumano*, um complexo glandular que se projeta em diferentes direções – algo que, com os avanços da ciência e com a produção de testosterona, se converteu no campo de luta do que Preciado (2014) denomina como "sociedade farmacopornográfica". Portanto, o corpo antropofágico, como uma máquina literal e simbólica que se conecta tanto com o exterior mediante os "aparelhos de televisão", quanto com o interior através dos "transfusores de sangue", transforma-se em zona política. Se todo organismo é o resultado de intercâmbios com estrangeiros, com o *xenos*, com outras espécies, a antropofagia propõe não só a devoração do humano nos homens e nas mulheres, como também a

potência totêmica de encontrar o humano no animal.²⁹

²⁹ Cf. sobre a antropofagia como comer o humano do outro em Castro. 2018.

A máquina antropológica que o “Manifesto” vinha questionar, desarmar e transfigurar – em última análise, a devorar –, não podia deixar de observar como ela mesma deslocava os índios, as mulheres e as crianças para o polo da animalidade. Os índios haviam questionado a vergonha e o pecado como engrenagens chave de seu funcionamento. Se ver a partir dos índios era celebrar uma liberdade sem pecado (o *achado* de Vespúcio), devir mulher era questionar a estrutura edípica do desejo, do patriarcado e da família como totem da civilização.

Para Flávio de Carvalho, “a formação e evolução da família é um exemplo do ciclo despotismo-totemismo” (Carvalho, 2001, p. 57). Daí as críticas à interpretação edípica do desejo feita por Freud, algo que Oswald também realiza em sua tese *A crise da filosofia messiânica*. E mais: Oswald atribui

a invenção freudiana de Édipo a uma “confusão que o Patriarcado gerou”³⁰ e opõe a ela um livro que havia sido publicado apenas um ano antes da escritura da tese, em 1949, e que chama de “evangelho feminista: ‘*Ce n’est pas la libido féminine qui divinise le père*’ [‘*não é a libido feminina que diviniza o pai*’], lê-se em *Le Deuxième Sexe* [O segundo sexo], de Simone de Beauvoir” (Andrade 1990, p. 143).³¹ Tanto para Flávio como para Oswald, a ordem familiar (confluência de forças econômicas, jurídicas, religiosas, políticas e psicológicas) constitui a impossibilidade de transformar em totem os laços sociais. Porque, para além das transformações possíveis, a reivindicação do totem é justamente a afirmação da comunidade para além da família que concebe o desejo em torno do *pater familias*.

A comunidade entendida, portanto, nos termos de Roberto Esposito, ou seja, como o *munus*: “a repartição de um encargo, de um dever ou de uma tarefa, e não a comunidade de uma substância” (Esposito, 2003, p. 16). Ou para dizê-lo com palavras do “Manifesto”: “Só me interessa o que não é meu”. O que une, é também o que confronta: “Só a Antropofagia nos une” (Andrade, 2008, p. 127).

Por ser deslocada para a zona do animal, a mulher era aquilo que, perigoso, devia ser domesticado, sobretudo a relação com seu corpo, visto como propriedade particular do homem, um dos pilares do Patriarcado. Em julho de 1929, a *Revista de Antropofagia* anunciava o “Primeiro Congresso Brasileiro de Antropofagia” e propunha uma série de teses a ser discutidas.

30 Cf. a forte crítica de Oswald ao mito de Édipo na tese: “Nessa confusão que o Patriarcado gerou, atribuindo ao padrasto – marido da mãe – o caráter do pai e senhor, é que se fixaram os complexos essenciais da castração e de Édipo” (Andrade, 1990, p. 143).

31 A citação que faz Oswald se encontra em Simone de Beauvoir: *El segundo sexo*, dois tomos, Buenos Aires, Leviatán, 1957-1958, p. 66. Oswald, que se mostra muito receptivo com a crítica à psicanálise, certamente discordou fortemente das críticas a Engels e ao materialismo histórico, em que, além disso, Beauvoir, em uma breve nota de rodapé, descarta Bachofen, autor chave da tese: “A sociologia não concede mais nenhum crédito às elocubrações de Bachofen” (Beauvoir, 1957-1958, p. 89).

As duas primeiras eram as seguintes:

- I – Divórcio
- II – Maternidade consciente³²

A segunda tese mostra claramente a politicidade da transfiguração mediante a visibilidade de novos domínios que não necessariamente são afirmados mas que cartografam novas zonas de luta.

A “maternidade consciente” pode remeter tanto às tentativas de controle populacional propostas da parte do Estado e das ciências médicas, quanto à mulher que decide sobre seu próprio corpo. Ao falar de “maternidade”, e no matriarcado proposto pelo movimento, trata-se de retirar do homem a propriedade do corpo para que a mulher tome posse.³³ A importância deste tema era central na agenda antropofágica: a primeira tese assinala o divórcio para discutir sobre a propriedade do corpo da mulher em poder do *pater familias*.

Em *O Romance da Época Anarquista ou Livro das Horas de Pagu que São Minhas (1929-1931)*, texto inédito que Oswald de Andrade escreveu com Pagu, o corpo feminino se inclui no masculino: “esta noite tenho o coração menstruado”, escreve Oswald:

Sinto uma ternura nervosa, materna, feminina. Que se despega de mim como um jorro lento de sangue. Um sangue que diz tudo porque promete maternidades. Só um poeta é capaz de ser mulher assim [...]. Nesse mundo bruto saberei guardá-la como num útero (cf. Campos, 1987, p. 74).³⁴

A transfusão de sangue irriga os órgãos (coração, sexo, útero) e outorga à poesia o dom de ultrapassar o limite entre o masculino e o feminino. O “matriarcado de Pindorama” também exige que o homem saiba tornar-se mulher.

O corpo deixava de ser um terreno sagrado: o cirurgião substituíra o feiticeiro. Embora Voronoff não fosse o médico que melhor expressasse a transformação à qual fazia referência o “Manifesto” (certamente, Oswald desconhecia Eugen Steinach ou Magnus Hirschfeld, o criador alemão do Instituto de Ciências Sexuais),³⁵ ele era o índice, o vestígio mais visível e espetacular daquilo que queriam proclamar. O propósito era levar o Voronoff intrépido, embusteiro, homem de ciência, *kitsch*, construtor de

³² *Revista da Antropofagia*, 2ª. denteção, n. 15, 19/7/1929. As primeiras teses são avançadas e se referem à família e ao corpo: reivindicação da legalização do divórcio (que no Brasil só aconteceria 48 anos depois, em 1977), o direito da mulher decidir sobre seu corpo e o aborto (que ainda não foi legalizado) e a eutanásia (sobre a qual ainda não se legislou). As três primeiras teses dão uma ideia da radicalidade do grupo e do foco político posto na família e na mulher.

³³ Sobre a relação entre propriedade e posse, cf. os trabalhos de Alexandre Nodari, em especial o ensaio “A única lei do mundo” (2010, pp. 197-158).

³⁴ Veronica Stigger (2016, p. 8) faz uma leitura instigante desta passagem.

³⁵ Não teria sido nada mal se Oswald tivesse conhecido os trabalhos e o projeto de Magnus Hirschfeld, já que, ainda que diga na tese que “adota o ponto de vista libertário em matéria de amor”, toda sua análise da Grécia socrática está infestada de estereótipos da homossexualidade e de conotações negativas (Andrade, 1990, p. 114).

cyborgs e cirurgião de xenoenxertos ao limite, a ponto de sua intervenção ser invertida e suas operações serem lidas como a promessa do bárbaro tecnizado. Tal feito não só expunha a suspensão do funcionamento da máquina antropológica, com seus produtos e divisões, mas também a suplantava por outra. Era fazer um totem com o corpo que se abria, que incorporava o animal e que se fundia em sua origem promíscua.

Bibliografia

- Agamben, G. (2006). *Lo abierto (El hombre y el animal)*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- Aguilar, G. (2010). *Por una ciencia del vestigio errático (Ensayos sobre la antropofagia de Oswald de Andrade)*. Buenos Aires: Editorial Grumo.
- Amaral, A. (1975). *Tarsila: sua obra e seu tempo*, vol.1. São Paulo: Perspectiva / EdUSP.
- Andrade, M. de. (1988). *Macunaíma*. Brasil: Coleção Arquivos / Campus Trindade.
- Andrade, O. de. (1990). *A utopia antropofágica*. São Paulo: Globo.
- (2008). “Manifesto Antropófago”. In: Bopp, R. *Vida e morte da Antropofagia*. Rio de Janeiro: José Olympio, 2008, pp. 127-139.
- (2016). *Memórias sentimentais de João Miramar*. São Paulo; Companhia das Letras.
- (1984). *Serafim Ponte Grande*. São Paulo: Global.
- Antelo, R. (2015). *Archifilologías latinoamericanas: Lecturas tras el agotamiento*. Villa María: Edivim.
- Arcucci, A. e Salgado, L. (2016). *Teorías de la evolución: Notas desde el sur*. Viedma: Universidad Nacional de Río Negro.
- Armstrong, T. (1998). *Modernism, Technology and the Body (A Cultural Study)*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bajic, P.; Selman, S.; Rees, M. (2012). “Voronoff to Virion: 1920s Testis Transplantation and AIDS”. *Xenotransplantation*, 19 (6), pp. 337-341.
- Beauvoir, S. de (1957-1958). *El segundo sexo*, dois tomos, Buenos Aires: Leviatán.
- Campos, A. de (1987). *Pagu: Vida. Obra*. São Paulo: Brasiliense.
- Carvalho, F. de (2001). *Experiência n. 2, realizada sobre uma procissão de Corpus-Christi: uma possível teoria e uma experiência*. Rio de Janeiro: Nau.
- (2012). “O tabu da vegetariana”. In: *Os ossos do mundo*. Ed. revista e ampliada. Campinas: Unicamp, 2012.
- cummings, e. e. (1991). *Complete Poems 1904-1962*. Nova Iorque: Liveright.
- Cuperschmid, E. M. e Campos, T. P. R. de (2007). “Os curiosos xenoinplantados glandulares do doutor Voronoff”. *História, Ciências, Saúde – Manguinhos*, Rio de Janeiro, v. 14, n. 3, jul.-set., pp. 737-760.
- Despret, V. (2018). *¿Qué dirían los animales... si les hiciéramos las preguntas correctas?* Buenos Aires: Cactus.

- Durkheim, E. (1968). *Las formas elementales de la vida religiosa*. Buenos Aires: Schapire.
- Esposito, R. (2003). *Communitas*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (1978). "Tótem y tabú. Algunas concordancias en la vida anímica de los salvajes y de los neuróticos (1913 [1912-13])". In: *Obras completas*, volume 13. Buenos Aires: Amorrortu, pp. 1-161.
- Haraway, D. (2019). *Seguir con el problema. Generar parentesco con el Chthuluceno*. Bilbao: Consonni.
- Lévi-Strauss, C. e Eribon, D. (1990). *De cerca, de lejos*. Madrid: Alianza.
- Nodari, A. (2015). "A transformação do Tabu em totem: notas sobre (um)a fórmula antropofágica". *Das Questões*, n. 2, fev.-mai., p. 8.
- (2015). "Antropofagia. Único sistema capaz de resistir quando acabar no mundo a tinta de escrever". Texto apresentado no Simpósio Haroldo de Campos, São Paulo, set.
- (2010). "La única ley del mundo". In: Aguilar, G. *Por una ciencia del vestigio errático (Ensayos sobre la antropofagia de Oswald de Andrade)*. Buenos Aires: Editorial Grumo, pp. 107-158.
- Owen, G. (2014). *La llama fría en Obras*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Palazuelos, A. R. (1928). "Mucha gente ignora cuáles son los verdaderos experimentos de Sergio Voronoff". *El Hogar*, 27 de julho.
- Preciado, B. (2014). *Testo yonqui (Sexo, drogas y biopolítica)*. Buenos Aires: Paidós.
- Rémy, C. (2017). "Organes de primates et frontières d'humanité. Les xénogreffes controversées du docteur Voronoff (1910-1930)". *Revue de primatologie* [online], 8/2017. <<http://journals.openedition.org/primatologie/2833>> (último acesso em 10/04/2020).
- Revista Martín Fierro 1924-1927* (1995). Ed. facsímile. Buenos Aires: Fondo Nacional de las Artes.
- Rose, P. (1991). *Jazz Cleopatra (Josephine Baker y su tiempo)*. Barcelona: Tusquets.
- Sarlo, B. (1992). *La imaginación técnica (Sueños modernos de la cultura argentina)*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Stigger, V. (2016). *Útero do Mundo*. São Paulo: MAM.
- Vallejo, C. (2002). "La fáustica moderna" (*Variedades*, n. 962, Lima, 7 de agosto de 1926) e "La revancha de los monos" (*Mundial*, n. 328, 24 de setembro de 1926) In: *Artículos y crónicas completos*, Tomo I. Recompilación, prólogo, notas e documentação por Jorge Puccinelli. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, pp. 271 e 307.
- Viveiros de Castro, E. (2018). "Rosa e Clarice, a fera e o fora". *Revista de Letras — As muitas coisas de Clarice Lispector*, n. 98, jul.-dez., p. 20.
- Voronoff, S. (1945). *Las fuentes renovadas de la vida*. Barcelona: Victoria, 1945.
- (1920). *Life: A study of the Means of Restoring Vital Energy and Prolonging Life*. Nova Iorque: Dutton & Company.