

## DIFERENÇA E ANTROPOFAGIA: ARMADILHAS E ROTEIROS

Gabriel Moreira FAULHABER<sup>1</sup>

**RESUMO:** Este trabalho pretende estabelecer uma relação entre as noções de Diferença e Antropofagia, apresentadas respectivamente por Roland Barthes e Oswald de Andrade. Procuramos demonstrar como a busca por uma potencialização de outros modos de ser e estar no mundo, quando afastada de uma ética afirmativa, pode se converter em uma nova dogmatização, resultando em um empobrecimento das vias de existência. Nesse sentido, intentamos apresentar as alternativas que se mostrem como estratégias efetivas para o enfrentamento de estruturas e mecanismos montados e orientados para a imobilização da vida. Para nos auxiliar, movimentamos, além dos autores mencionados, nomes como Suely Rolnik, Roberto Corrêa dos Santos e Édouard Glissant.

**PALAVRAS-CHAVE:** Diferença. Antropofagia. Ética. Roland Barthes. Suely Rolnik.

## DIFFERENCE AND ANTHROPOPHAGY: TRAPS AND SCRIPTS

**ABSTRACT:** This work aims to establish a connection between the notions of difference and Anthropophagy, presented respectively by Roland Barthes and Oswald de Andrade. We seek to demonstrate how the search for the empowerment of other ways of being and existing in the world, when separated from an affirmative ethic, can become a new dogmatization, resulting in an impoverishment of the ways of existence. In this sense, we intend to present alternatives that prove to be effective strategies for confronting structures and mechanisms designed and oriented toward the immobilization of life. To assist us, we enlisted, in addition to the aforementioned authors, names such as Suely Rolnik, Roberto Corrêa dos Santos and Édouard Glissant.

**KEYWORDS:** Difference. Anthropophagy. Ethics. Roland Barthes. Suely Rolnik.

### INTRODUÇÃO

A questão da diferença e a Antropofagia apresentam afinidades que neste texto procuraremos apresentar. Começamos com *Roland Barthes por Roland Barthes* (1975) para tentar-

---

<sup>1</sup> Doutor em Letras: Estudos Literários pela Universidade Federal de Juiz de Fora.  
E-mail: <gabrielfaulhaber2719@gmail.com>.

mos estabelecer de alguma maneira de qual diferença que aqui pretendemos tratar. Em um primeiro momento, apontamos o trabalho de Barthes contra aquilo que ele entende como as conformidades, a ilusão do natural, o discurso corrente, a Lei e o Espírito majoritário em nome de um desvio/movimento desmistificador que se direcione para o que considera um “mais”: mais sensível, mais perceptível, mais disposto a atravessar um percurso, uma via, que rompa com a violência do óbvio e tudo o que ela acarreta. Não deixamos de ressaltar o alerta dado a respeito do perigo de uma possível dogmatização e reintegração dos caminhos que se querem desviantes com eventualmente tornando-se eles próprios em uma nova Doxa, uma doutrina. Continuando nosso texto, abordamos a Antropofagia. Privilegiamos nesse sentido a leitura feita pela escritora e psicanalista Suely Rolnik em alguns de seus ensaios acerca do conceito oswaldiano. Salientamos os riscos expostos pela autora sobre a incorporação irrestrita — mas, descuidada — de universos das mais variadas matizes, fato que pode redundar em uma debilitação do que seria um processo de expansão e afirmação da vida, desmobilizando forças que se dedicam a criar modos potentes de ser e estar no mundo. Ainda nesse aspecto, evocamos nomes como Roberto Corrêa dos Santos, Gilles Deleuze e Édouard Glissant com a intenção de reforçar nossa proposição: a necessidade de uma postura rigorosa e atenta que impeça uma queda num processo de homogeneização geral em decorrência de um encantamento ou feitiço de pertencimento a um paraíso artificial (representado pelo reconhecimento social de posturas transgressivas e atitudes experimentais e até mesmo marginalizadas), que atinge fatalmente a liberdade de criação e por extensão a liberdade de existência.

Nosso intuito é expor as forças que perfazem e perpassam a noções de diferença e Antropofagia ao mesmo tempo em que chamamos a atenção para a necessidade de uma adoção de posturas conduzidas por uma ética afirmativa e alegre que exerce e prepare a sensibilidade para tudo o que signifique a intensificação da vida.

## BARTHES, DIFERENÇA E PLURALISMO

Em *Roland Barthes por Roland Barthes*, o pensador francês nos apresenta uma obra que, para os taxonomistas de plantão, se mostra como de difícil classificação: não podendo ser sequer enquadrada, com alguma precisão, dentro do grande guarda-chuva da chamada escritas de si; seu texto não se configura nem como um registro propriamente autobiográfico, testemunhal e memorialístico, nem como um exercício de autoanálise ou confissão. Barthes divide a referida obra em duas seções: a primeira dedicada a fotografias da família, infância e juventude, além de reproduções de suas ilustrações e manuscritos, seguidas de reflexões e comentários, formando uma combinação narrativa que não se preocupa com ordem, fissuras ou dispersão, enfatizando imagens, cenas fugidas e gestos — seus “biografemas” —; e, uma segunda seção, que em parte aqui nos interessa, que é dedicada a fragmentos com tons aforísticos — também não ordenados — nos quais procura, entre outras questões, eleger diversos tópicos que atravessam seus escritos.

O que acompanhamos é a explicitação do jogo que vai perpassar não só texto em questão, como boa parte da produção barthesiana. Desse modo, *Roland por Roland Barthes* é concebido como prática e teoria, um espaço para a trapaça e a encenação. Lemos: “Tudo isto deve ser considerado como dito por uma personagem de romance — ou melhor, por várias. [...] A substância deste livro, enfim, é pois totalmente romanesca” (Barthes, 1977, p. 129). Há uma oferta e uma recusa: “[...] o que escrevo de mim nunca é a última palavra [...]” (Barthes, 1977, p. 128). Trata-se de um trabalho que segue dois movimentos de linguagem. Um deles é a linha reta: a ampliação e insistência de uma ideia, de uma posição: a denúncia do Espírito majoritário, o *consensus* pequeno-burguês; o outro é o ziguezague: o contra pelo, a volta de uma ida, o desvio. “Trata-se sempre e apenas disto: qual projeto de escritura que apresentará, não o melhor fingimento, mas simplesmente um *fingimento indecidível*” (Barthes, 1977, p. 130, grifo do autor). O que temos é a assunção de máscaras que funcionam por alternância,

passando por aspectos como as intrusões do discurso ensaístico e da terceira pessoa. Assim, seu próprio texto torna-se parte de sua preocupação e obsessão teórica se mostrando como campo para o (auto)combate crítico. Barthes, à maneira de um quebra-cabeça, retorna, reforma e, de certo modo, deforma sua produção — faz seu deslocamento: uma subversão (sem violência) de lugar e gênero. “Barthes, joga, representa, prega peças” (Perrone-Moisés, 1977, p. 57). Seu trabalho é de escritor e não de dissertador:

Comentar-me? Que tédio! Eu não tinha outra solução a não ser a de *re-escrever* — de longe de muito longe — de agora: acrescentar aos livros, aos temas, às lembranças, aos textos, uma enunciação, sem saber jamais se é do meu passado ou do meu presente que falo. Lanço assim sobre a obra escrita, sobre o corpo e o corpus passados, tocando-os de leve, uma espécie de *pacth-work*, uma coberta feita de quadrados costurados (Barthes, 1977, p.152, grifos do autor).

Dentro desse jogo, para Barthes, diferença, “palavra insistente e muito louvada” (1977, p. 76), de forma alguma, caminha distante daquilo entende por “pluralismo”. Em sua concepção, é somente através e por meio dela que se consegue dissolver as confrontações e os paradigmas, pulverizando os sentidos e desmontando os discursos centrados. “A diferença é o próprio jeito de uma pulverização. [...] O que é preciso é pluralizar, subtitular, sem freios” (Barthes, 1977, p. 76-77). Não se trata, no entanto, da instituição, de qualquer jeito, de tudo ou qualquer coisa, que termina por gerar a repetição, a generalização, o cansaço. Mas, sim, da necessidade de se encontrar um uma fuga de simples oposições em direção a uma outra coisa — a transbordamentos, deslocamentos, superposições e escapes por meio da esquiva da Lei, o transporte para instâncias inesperadas, lugares inclassificados e indiretos: nem excêntrico, nem central — em deriva, como a descrição feita acerca de Carlitos e seu fazer artístico capaz de romper com a enclausurante oposição cultura de massa/ cultura superior: “[...] ele achou uma espécie de delícia nessa arte, ao mesmo tempo muito popular (ela o foi) e

muito astuta; era uma arte *composta*, que arrepiava vários gostos, várias linguagens. Tais artistas provocam uma alegria completa” (Barthes, 1977, p. 63, grifo do autor).

Eis os componentes da grande obsessão do pensador: a denúncia e o combate a todo estereótipo — indicando seu desgaste —, a inclinação “natural” para a asserção e previsibilidade (quando tudo anda absolutamente conforme), caminhando para uma constante superação da Doxa, do Discurso universal e da dominância legal — elementos que carregam consigo um triunfalismo, marcas de opressão e a recusa do outro.

Ele não gosta de discursos de vitória. [...] Transposta para o plano do discurso, a mais justas das vitórias se torna um mau valor de linguagem, uma *arro-gância*: palavra encontrada em Bataille, que fala em algum lugar das arro-gâncias da ciência, foi estendida a todos os discursos triunfantes (Barthes, 1977, p. 53, grifo do autor).

O desvio proposto por Barthes aponta e indica um terceiro termo que possa evitar qualquer coisa que signifique a imobilização e a fetichização – do pensamento, do discurso, da linguagem — tornando tudo mais arejado, cheio de sugestões e reflexividade. Como nos diz Leyla Perrone-Moisés (1980), a vontade de Barthes é combater escleroses e não sucumbir aos acomodamentos — os próprios paradoxos podem se tornar (e muitas vezes se tornam) grudentos, convertendo-se numa nova Doxa, coagulada, reintegrada, dogmatizada. É o caso de discursos que se reivindicam e se postulam como libertários e acabam transformando-se eles próprios em discurso de poder, cedendo a sua tentação opressiva. “O risco está em que, como o estereótipo se se desloca, histórica e politicamente, é preciso segui-lo, onde quer que ele vá: o que fazer se o estereótipo *passasse para a esquerda?*” (Barthes, 1977, p. 172, grifo do autor). Por isso, esse terceiro termo deve ser subversivo: ao mesmo tempo estrito e livre; diferencial e coletivo — plural, um arrebatamento para outras regiões, evitando a ilusão da naturalidade.

Seu trabalho não é anti-histórico (pelo menos ele o espera), mas obstinadamente, antigenético, pois a Origem é uma figura perniciosa da Natureza. [...] Para desmontar a Origem, ele culturaliza, primeiramente e a fundo, a Natureza, nenhum natural, em lugar algum, apenas o histórico; em seguida (convenido, com Benveniste, de que roda cultura é apenas linguagem), ele recoloca essa cultura no movimento infinito dos discursos, montados um sobre o outro (e não engendrados) como no jogo de mão (Barthes, 1977, p. 148-149).

Não há, necessariamente, uma proposição de um objetivo, nada que vise produzir deciframentos ou apresentar resultados. “O movimento de sua obra é tático: trata-se deslocar, de cortar, como num jogo, mas não de conquistar” (Barthes, 1977, p.183). O que existe é um roteiro para uma utopia que se dispõe em vários patamares. “Barthes consegue passar, de alguma forma, uma sabedoria saborosa. Seu jeito de dizer corresponde a um desejo de ouvir” (Perrone-Moisés, 1980, p. 88). É o que ele próprio nos fala:

Tudo parece indicar que seu discurso funciona segundo uma dialética de dois termos [...] Entretanto será verdade? Nele uma outra dialética se esboça, procura enunciar-se: a contradição de termos cede a seus olhos pela descoberta de um terceiro termo, que não é de síntese, mas de *deportação*: tudo volta, mas volta como Ficção, isto é, numa outra voluta da espiral (Barthes, 1977, p. 76, grifo do autor).

A dissolução das confrontações ou a superação do conflito é tracejada nessa imagem. Uma outra volta que não se ficha, que não se fixa — descontraída, sem ancoragem. Tudo volta em outro lugar, um lugar escalonado, um lugar superior. A busca de Barthes é por um ritmo. Mas, não por um ritmo que se mostre como uma sucessão regular; o que ele procura é desentendar a produção do saber, torná-lo saboroso, de modo que ele fique sempre à disposição em prol da descoberta e experimentação de uma perturbação, um sobressalto, uma exaltação; é uma resistência à tipificação — doar sentidos (no plural; fazer significar, sem nunca tomar uma forma definitiva) como uma máquina de linguagens em marcha que conhece bem os mecanismos de seu instrumento a ponto de não entendê-lo como dócil e transpa-

rente. “Desse modo, sem dúvida, as palavras se transportam, os sistemas se comunicam, a modernidade é experimentada (como se experimentam todos os botões de aparelho de rádio cujo manejo não se conhece)” (Barthes, 1977, p. 82). Por isso, a importância da trapaça que promove uma revolução permanente da linguagem, permitindo-a funcionar fora do campo de ação do poder. “Quando nenhuma língua conhecida está a nossa disposição, é preciso que a gente se resolva a *roubar uma linguagem* — como se roubava, outrora, um pão. (Todos aqueles — legião — que estão fora do Poder estão constrangidos ao roubo de linguagem.)” (Barthes, 1977, p. 178, grifo do autor).

A diferença é a vigilância sempre atenta ao poder, às grandes e às pequenas dominações; um olhar cauteloso e agudo a todo indício de conversão em doutrina e sua rede de regras, cobranças, ordenamentos, constrangimentos e opressões nos mais diversos níveis — uma vigilância que não se realiza como uma atitude policial. É preciso uma desconfiança direcionada a tudo que se apresente como um estado verdadeiro, uma repetição inocente. Para Barthes, há uma violência naquilo que se posta como óbvio: “[...] o que é evidente é violento, mesmo se essa evidência é representada suavemente, liberalmente” (Barthes, 1977, 92). Nesse sentido, o pluralismo se mostra hostil ao que seria a massificação, sendo amante do desencaixe e gerador do gozo.

Gozo aparece aqui não como desejo saciado — espaço privilegiado de ação da Doxa —, mas, sim, sua surpresa, desorientação; o desencaminhar do sujeito, quando não há o sentido ou razão de se tirar algum proveito. Não se trata de um sujeito dono do próprio deleite, mas da experimentação de um vacilo. Não são as ideias que geram uma imagem; parte-se de um objeto sensual esperando conferir-lhe uma abstração. “A filosofia não é mais, assim, do que uma reserva de imagens particulares, de ficções ideais (ele colhe objetos e não raciocínios)” (Barthes, 1977, p. 107). Desse modo, tem-se a ruptura e o desarme de uma dupla vio-

lência: “[...] a do sentido pleno, imposto, e a do não-sentido, heroico” (Barthes, 1977, p. 127), fazendo ressaltar as parcelas, as miniaturas e os contornos.

Diferir é então não sujeitar-se. “Que a diferença não seja paga com nenhuma sujeição: sem última réplica” (Barthes, 1977, p. 57); é a desativação de vozes autorizadas que reage contra a banalidade e faz o pensamento avançar, para além de qualquer horizonte de acomodação.

O que ele escutava, o que ele não podia deixar de escutar, onde quer que estivesse, era a surdez dos outros à sua própria linguagem: ele os ouvia não se ouvirem. Mas, e ele mesmo? Não ouvia ele jamais sua própria surdez? Ele lutava para se ouvir, mas produzia apenas, nesse esforço, um outro palco sonoro, uma outra ficção. Daí ele confiar-se à escritura: não é ela aquela linguagem que renunciou a produzir *a última réplica*, que vive e respira de entregar-se a outro para que ele nos ouça? (Barthes, 1977, p. 180-182, grifo do autor).

### ANTROPOFAGIA: ENTRE A AFIRMAÇÃO E O ENGESSAMENTO DA VIDA

Caminho, roteiro e desvios semelhantes tem a Antropofagia formulada por Oswald de Andrade com sua “[...] cozinha de receitas híbridas, que emprega ingredientes de origens muito diversas para uma mistura explosiva” (Jackson, 2011, p. 429); que, mesmo avessa a hierarquizações, formulando um discurso diverso e fragmentário, carrega consigo noções de criticidade e discriminação em uma ruptura de uma ordem direcional e cumulativa, tendo apenas uma contínua e produtiva assimilação da alteridade como foco. Aqui vale ressaltar a questão da devoração que não visa a um objeto em si — um objeto enquanto objeto —, mas a um além-objeto se desdobrando em uma deglutição infinita voltada ao modelo e não à coisa devorada.

Para Oswald de Andrade, a antropofagia é sempre mítica e desempenha função metonímica: a parte devorada é índice do objeto devorado e este, uma extensão material de suas virtualidades. Em outras palavras, os selvagens nunca devoram o inimigo, pois assim assimilariam apenas o cerne ruim de

sua carne. Em última instância, comeriam apenas seu corpo, como se comessem qualquer animal, e nada se passaria. Em termos rituais seria um evento vazio. [...] Por isso, eles devoram o que o inimigo *representa*: poder, força, virtude. [...] Para simplificar, talvez possamos dizer que ele come o seu *espírito*, em outras palavras come-o enquanto *modelo* (Petronio, 2011, p. 588, grifos do autor).

Entendida como uma política de subjetivação inscrita em nossa memória e um traço cultural singular presente no Brasil, a Antropofagia é apontada por Suely Rolnik (2006) como apenas mais uma forma de subjetivação (dentre outras) dotada de uma abertura para a incorporação de novos universos, calcada em uma liberdade de hibridação, experimentação e flexibilização que se orienta por uma inexistência de identificação ou obediência a quaisquer regras estabelecidas a despeito do venham a ser hierarquias culturais, transformando todos os repertórios como potencialmente equivalentes.

Temos uma orientação que, no entanto, precisa responder a um certo rigor e poder de discernimento uma vez que ela pode tomar rumos distintos, sendo instrumentalizada por interesses específicos. Rolnik (1998) chama a atenção para existência de “vetores ativos” e “vetores reativos” na Antropofagia que podem aparecer como “baixa antropofagia<sup>2</sup>”, quando atualizado em seu vetor reativo, e “alta antropofagia”, quando atualizado em seu vetor ativo. Econtramos dois caminhos que vão de uma maior ou menor afirmação da vida até sua quase total negação. Suely explica:

Na verdade, entre o polo mais ativo da antropofagia, em sua atualização ética, e o polo mais reativo, em sua atualização narcísica, muitos são os matizes em que estas posições se combinam em diferentes proporções. Não se trata

<sup>2</sup> O próprio Oswald de Andrade utiliza a expressão. No último termo do “Manifesto antropófago” lemos: “A humana aventura. A tercena finalidade. Porem, só as puras elites conseguiram realizar a antropofagia carnal, que traz em si o mais alto sentido da vida e evita todos os males identificados por Freud, males catequistas.[...] Chegamos ao aviltamento. A **baixa antropofagia** aglomerada nos pecados de catecismo — a inveja, a usura, a calunia, o assassinato. Peste dos chamados povos cultos e cristianizados, é contra ela que estamos agindo. Antropófagos (Andrade, 2011a, p.73-74, grifo nosso).

de um dualismo ontológico, nem axiológico, e muito menos psicológico. O que há é uma diversidade de modos de afirmação da antropofagia: do mais ético ao menos ético, do vale-tudo em função dos interesses da vida ao vale-tudo em função dos interesses do ego. Estes modos nunca são definitivos, pois dependem da força dominante em cada contexto da existência individual e coletiva (Rolnik, 1998, p. 12).

De acordo com a autora, existem mecanismos que atuam na construção e destruição daquilo que chama de “territórios de existência” explorando a plasticidade e a não adesão inerentes à Antropofagia. Assim, encontramos a “baixa antropofagia” com sua ausência de avaliação daquilo que é bom para o corpo e para vida, tornando-a mais vulnerável para engolir qualquer coisa. “É uma subjetividade desligada do corpo sensível, anestesiada a seus estranhamentos, sem qualquer liberdade de criação, totalmente destituída de singularidade”. (Rolnik, 1998, p. 14). Desse modo, a valorização da existência do outro em sua diferença virtuosa deixa de existir, restando seu esvaziamento e reificação numa reiterada reafirmação de si mesmo, guiada pelos interesses do ego e sua vontade de completude e estabilidade (de sua fome) que não respondem pela urgência da criação de sentidos.

Temos as subjetividades a serviço do mercado com toda sua liberdade experimental sequestrada sob as vestes do glamour em uma espécie de feitiço de pertencimento a um lugar imaginado. Assim, o que seria a invenção de formas expressividade numa radical experimentação de modos existência e de criação cultural com uma emancipação ininterrupta da vida se mostra como uma identificação hipnótica que esmaga a capacidade de percepção e de conhecimento sensível do mundo — uma vulnerabilidade anestesiada: a inexistência de formas de expressão que indicam o que autora chama de “corpo vibrátil” afetado pela alteridade do mundo.

Por sua vez, a “alta antropofagia”, em seu vetor ativo, surge como dotada de critérios de seleção nessa incorporação de repertórios no qual o que é levado em conta “[...] não é o conteúdo de um sistema de valor em si, mas o quanto funciona, com o que funciona, o quanto permite

passar intensidades e produzir sentido” (Rolnik, 1998, p. 6). Desse modo, temos uma exposição à alteridade atrelada a um certo “estado de corpo” que se abre a acordos não resolvidos e não remetidos a uma totalidade, disposto a enxergar e querer a singularidade do outro numa “[...] justaposição irreverente que cria uma tensão entre mundos que não se roçam no mapa oficial da existência” (Rolnik, 1998, p. 7).

De um lado, temos uma singular postura de resistência dotada conteúdo ético que, de maneira alguma, pretende a reconstituição de uma identidade, com uma recuperação de si ou descoberta de uma interioridade, mas justamente descolar-se da sensação de consistência do modelo de identidade, resultando em uma subjetividade mestiça nascida do encontro de uma variedade de universos que se mostra sempre parcial, em devir, aberta a criteriosas alianças e contágios — uma linha de fuga do princípio identitário-figurativo; de outro, o que encontramos é uma entrega às órbitas de produção e consumo de momento, tornando-se uma espécie de “atleta da flexibilidade”, sendo instrumentalizado, idealizado e ditado por tendências mercadológicas — sejam elas de roupa, comportamento ou aparência. “O sedutor convoca no seduzido uma idealização que o sidera: este último identifica-se então com o agressor e a ele se submete, impulsionado por seu próprio desejo, na esperança de ser digno de pertencer a seu mundo” (Rolnik, 2006, p.6). Dessa forma, baseada em um deslumbramento e um fascínio com o pretenso prestígio concedido para com atitudes transgressivas e experimentais até então marginalizadas e estigmatizadas, ocorre uma desmobilização das forças que impulsionam a criação de sentido para os impasses e entraves da vida individual e coletiva. O que acompanhamos é um processo de captura pelo modo mercadológico de subjetivação com suas formas de existência glamourizadas na busca pelo reconhecimento social, o que implica em nenhuma produção de diferença e uma debilitação na potência de experimentação. “É esta força, assim cafetinada, que, com uma velocidade exponencial, vem transforman-

do o planeta num gigantesco mercado e seus habitantes em zumbis hiperativos incluídos ou trapos humanos excluídos (Rolnik, 2006, p. 6).

Temos destacado um curioso movimento: ao mesmo tempo em que em se dissolvem as identidades, figuras-padrão são produzidas, determinadas por cada órbita de mercado. Desse modo, o que seria um movimento de flexibilização ativa acaba por gerar uma homogeneização generalizada, não deixando de funcionar sob o regime identitário, independentemente do contexto geográfico, nacional ou cultural. Fato que conduz as subjetividades a se reconfigurarem em torno de figuras delineadas *a priori*, inclinando-se para o perigo de se tornar um nada — caso não se consiga produzir o perfil requerido pela ocasião. Dessa forma, o que seria uma potente saída para uma vida extraordinária torna-se uma confirmação e manutenção de um modo ser ordinário. Assim, “[...] não encontrando vias de existencialização, as diferenças acabam sendo abortadas [...] desativa-se o processo de criação experimental da existência; a vida míngua” (Rolnik, 2015, p.106).

Sabendo que o exercício de pensamento e de criação tem o poder de interferência na realidade com uma importante participação na orientação do seu destino, verifica-se que é indispensável quebrarmos o feitiço mencionado. Um dos aspectos fundamentais para tal é compreender o lugar e o não-lugar ocupados pelo outro e a relação que com ele se estabelece por meio da incorporação crítica dos signos que o mundo nos acena. Torna-se imprescindível a criação de estratégias de enfrentamento e problematização de determinadas posturas dentro dessa política de subjetivação flexível. Temos uma chamada para a importância de nos atermos aos destinos das forças de criação e invenção e sua relação com os afetos que as convocam para que não se forme um manancial que se mostra acriticamente disponível, tornando sua potência e sua força disruptiva anuladas. Rolnik destaca a importância da ampliação dos fluxos entre as forças de resistência e criação de modo que não nos reste apenas “[...] o mundo do consenso — mundo fusional, sem alteridade” (Rolnik, 2003, p. 2).

Enfrentar esse maquinário montado pelo capitalismo mundial integrado passa por lições como as de Barthes e Rolnik. A necessidade de se construir um cuidado ético nas produções de sentido e de modos de ser e estar no mundo nos municia com roteiros que são capazes de nortear a liberação e efetuação da vida. Dentro desse aspecto, Roberto Corrêa dos Santos (1999), na esteira de Silviano Santiago, fala sobre o desenvolvimento de uma “tolerância” que nos torne capazes de definir o ponto até onde podemos ir assumindo o nomadismo da diferença de maneira a não “[...] sucumbirmos por excesso de devir, para que não nos imobilizemos” (Santos, 1999, p. 72). Tolerar é então pesar, acatar e ser crítico: saber digerir, absorver e explorar, deixando o corpo alerta para os riscos de intoxicação. “A tolerância é especialmente a tolerância dos tempos, dos ritmos, a tolerância para com a diversidade de construção dos valores, a tolerância para com presente possível. [...] É uma força afirmativa” (Santos, 1999, p. 73).

Na mesma seara desse princípio de seletividade, que atenta para negligência ou indiferença para com o exterior, encontramos a leitura que Deleuze faz de Espinoza nos apontando como o recebimento do que se acolhe sem o crivo de uma efetiva vontade de agir como fator transformador e acaba por nada formar quando não debilitar.

Não há Bem nem Mal, mas há o bom e o mau (para nós): o bom existe quando um corpo compõe directamente a sua relação com a nossa, e, com toda ou com parte da sua força, aumenta a nossa. Por exemplo, um alimento. O mal, para nós, existe quando um corpo decompõe a relação do nosso, ainda que se componha com as nossas partes, mas debaixo de relações diferentes daquelas que correspondem à nossa essência: é o caso, por exemplo, do veneno que decompõe o sangue. Bom e Mau, têm pois um sentido primeiro, objectivo, mas relativo e parcial: o que convém à nossa natureza, e o que não convém. E consequentemente, bom e mau têm um segundo sentido, subjectivo e modal, qualificando dois tipos, dois modos de existência do homem: dir-se-á bom (ou livre, ou razoável, ou forte) aquele que se esforça, enquanto persiste em si mesmo, por organizar os encontros, por se unir ao que convém à sua natureza, por compôr a sua relação com as relações combináveis, e, através disso, se esforça por aumentar a sua potência. Dir-se-á mau, ou escravo, ou fraco, ou insensato, aquele que vive ao acaso dos en-

contros, que se contenta em sofrer os efeitos, mesmo quando se lamenta e acusa, sempre que o efeito sofrido se mostra contrário e lhe revela a sua própria fraqueza (Deleuze, 1970, p. 32-33).

Eis a proposição uma vida afirmadora e positiva, guiada por uma ética da alegria que chama a atenção para essa atmosfera de constantes encontros e processos que se recusa a render-se e ser capturada — inscrita e circunscrita — transformando-se numa tradutora de desejos tristes e oportunistas. “A Ética é necessariamente uma ética da alegria: somente a alegria é válida, apenas a alegria permanece e nos aproxima da ação, da beatitude da ação. A paixão triste, ao contrário, é sempre impotência.” (Deleuze, 1970, p. 41).

Assim teríamos a abertura para um modo de ser lúdico: uma prática que convida as singularidades a se quererem com uma estratégia de atuação que não obedece a regras impostas a não ser o rigor com que se escuta as demandas da vida apontando para longe de todo sistema de referência inclinado para o engessamento, tendo em mira apenas a marca do imprevisível e seus movimentos de intensa diferenciação que levam em conta a coexistência crítica de vozes genuinamente plurais. “Somos solidários com todos os movimentos anticodificação” (Andrade, 1990, 54).

Trata-se de um exercício de sensibilidade, um estímulo para o delírio: um delírio “propício para resistir a tudo que esmaga e aprisiona” (Deleuze, 1997, p. 15) capaz de nos conduzir e dispor a afetos potentes em busca de invenções de estratégias de experimentação da vida estruturadas por *ethos* diversificados, lugares de composições, bons-encontros, articulações, interseções e ressonâncias; é uma política de potencialização de modos de vida que se apresentem como uma resistência ativa e atenta aos riscos da indigestão e da decomposição, funcionando como uma vacina afirmadora do corpo e tudo que ele pode em frente ao contínuo massacre da diferença que visa à construção de um plano uniforme e achatado. “O

espírito recusa-se a conceber o espírito sem corpo. O antropomorfismo. Necessidade de vacina antropofágica.” (Andrade, 2011a, p. 69).

Essa mesma postura de oposição aos enrijecimentos da existência também aparece em Édouard Glissant e seu “pensamento do tremor” que não comprehende o ser humano como uma entidade absoluta, mas um eterno processo que se impregna de elementos heterogêneos em uma rede de relações calcadas na transversalidade celebrando os espaços mōvediços que enaltecem as diferenças e refletem a força do trânsito: “[...] é o pensamento sísmico do mundo que tremula dentro e fora de nós [...]” (Glissant, 2014, p.129) e promulga a abertura ao outro e as trocas dela provenientes sem que se caia em uma indistinção: “[...] fecundar um pelo outro, e por seu contrário, elementos que outrora ficariam mudos em sua arquitetura desolada” (Glissant, 2014, p. 71). O martinicano complementa:

Não quero sugerir que todos nós nos estendamos como um voo de pássaros inumeráveis sobre lago da África do Sul ou da Ásia [...] mas que somos bastante nobres, selvagens e grandiosos e talvez bastante miseráveis para considerar nossa relação com o Outro e com o Mundo como um enorme tremor, e a partir desse tremor silencioso sobre os sopros levantados dos Altos Planaltos, exaltamos o impulso de uma justíssima equivalência. [...] É o nosso desejo que faz dessa nuvem um objeto sem limites. É o nosso imaginário que transforma cada indivíduo, íbis negra dos pântanos ou flamingo emplumado de enxofre, por sua vez em inumerável (Glissant, 2014, p.133).

Vemos em Glissant um apelo a um traço que também se mostra basilar na Antropofagia. Há uma comunhão com vistas à partilha e à assimilação mútuas. “Elaborar-se com o outro, comer, ser comido, mas, sobretudo, dar de comer, comendo junto — haveria algo de mais importante para um vivente?” (Nascimento, 2011, p. 361). Destacam-se, assim, a força, o caráter e o ritmo de comunidade que atravessam a Antropofagia. “Só a Antropofagia nos une. Socialmente. Economicamente. Filosoficamente” (Andrade, 2011a, p. 67). Sempre lembrando que Antropofagia não é “[...] gastronomia oficial com lugares marcados na mesa, ta-

Iheres de prata e copos de cristal” (Rouanet, 2011, p. 51-52). O que encontramos é a capacidade para incorporar em si alteridade do outro, uma abertura ao diálogo com o outro e ao conhecimento do outro; a construção de uma rede “[...] pela qual o mesmo conhece o outro, e a espécie outra espécie [...]” (Glissant, 2014, p. 79) de modo que a troca e a permuta se reforcem num frutífero encontro entre pensamentos do mundo, levando “[...] as humanidades a se quererem e se criarem (fora de toda injunção moral) como são na realidade: uma mudança que não se acaba” (Glissant, 2014, p.33).

A partir de todas as questões abordadas, o que surge é uma compreensão da vida e do pensamento como um conjunto de experimentações que conduzem homem a tornar-se um inventor de si e um criador de ideias que não se subordina a uma noção de Verdadeiro e a definições autocentradas. Longe de tentativas de evasão para um além-mundo, temos a definição do homem pela sua própria potência, por aquilo que ele pode (não por aquilo que ele não é) — sem jamais atuar por disfarçar a existência insuportável em busca por consolação ou redenção —; é o homem saindo de uma posição contemplativa e assumindo a assumindo a condição de criação em uma possibilidade de vida que se avalia por si mesma partindo dos movimentos que ela própria traça “A aventura humana, a terrena finalidade [...] O que se dá não é a sublimação do instinto sexual. É a escala termométrica do instinto antropofágico” (Andrade, 2011a, p. 73).

### CONSIDERAÇÕES FINAIS

A almejada produção da diferença com um legítimo abalo no grande quadro de conformidades que segue a Lei majoritária — para retornarmos Barthes — só se mostra possível e viável quando indissociada de uma prática atenta às minúcias que nos cercam, não havendo um termo final nesse percurso de aprendizado no qual a força do discernimento evita o refú-

gio no que seria uma generalização e confusão tranquilizantes ou uma redução de tudo aos próprios interesses.

Torna-se, assim, uma questão de substituição de perspectivas com a instauração de “[...] outra ordem: sentimental, intelectual, irônica, ingênua” (Andrade, 2011b, p. 63) e também util. Nas palavras de Barthes:

Sempre pensar em Nietzsche: somos científicos por falta de sutileza — Imagino pelo contrário, utopicamente, uma ciência dramática e util, voltada para reviravolta carnavalesca da proposta aristotélica, e que ousasse pensar pelo menos num relâmpago: só há ciência na diferença (Barthes, 1977, p. 171, grifo do autor).

## REFERÊNCIAS

- ANDRADE, Oswald de. Manifesto antropófago. In: ANDRADE, Oswald de. **A utopia antropofágica**. São Paulo: Globo, 2011a.
- ANDRADE, Oswald de. Manifesto da Poesia Pau-Brasil. In: ANDRADE, Oswald de. **A utopia antropofágica**. São Paulo: Globo, 2011b.
- ANDRADE, Oswald de. **Os dentes do dragão**. São Paulo: Globo, 1990.
- BARTHES, Roland. **Roland Barthes por Roland Barthes**. São Paulo: Cultrix, 1977.
- DELEUZE, Gilles. A literatura e a vida. In: DELEUZE, Gilles. **Crítica e clínica**. São Paulo: Ed. 34, 1997.
- DELEUZE, Gilles. **Espinoza e os signos**. Porto: Rés, 1970.
- GLISSANT, Édouard. **O pensamento do tremor**. La cohée du Lamentin. Juiz de Fora: UFJF, 2014.
- JACKSON, Kenneth. Novas receitas da cozinha canibal. In: ROCHA, João Cesar de Castro; RUFFINELLI, Jorge. **Antropofagia hoje**. Oswald de Andrade em cena. São Paulo: É Realizações, 2011.
- NASCIMENTO, Evando. Antropofagia em questão. In: ROCHA, João Cesar de Castro; RUFFINELLI, Jorge. **Antropofagia hoje**. Oswald de Andrade em cena. São Paulo: É Realizações, 2011.

PERRONE-MOISÉS, Leyla. Lição de casa. In: BARTHES, Roland. **Aula**. São Paulo: Cultrix, 1980.

PETRONIO, Rodrigo. Entre o antropofágico e o aórgico. Meditação em torno de Oswald de Andrade e Vicente Ferreira da Silva. In: ROCHA, João Cesar de Castro; RUFFINELLI, Jorge. **Antropofagia hoje**. Oswald de Andrade em cena. São Paulo: É Realizações, 2011.

ROLNIK, Suely. **Geopolítica da cafetinagem**. 2006.

Disponível em: [www.pucsp.br/nucleodesubjetividade/Textos/SUELY/Geopolitica.pdf](http://www.pucsp.br/nucleodesubjetividade/Textos/SUELY/Geopolitica.pdf). Acesso em: 21 de jun. de 2025.

ROLNIK, Suely. Lygia Clark e o híbrido arte/clínica. **Concinnitas**, Rio de Janeiro. vol.1-n.26, jul. 2015.

ROLNIK, Suely. **Resistência e criação**. 2003.

Disponível em: [www.pucsp.br/nucleodesubjetividade/Textos/SUELY/Divorcio.pdf](http://www.pucsp.br/nucleodesubjetividade/Textos/SUELY/Divorcio.pdf). Acesso em: 21 de jun. de 2025.

ROLNIK, Suely. **Subjetividade antropofágica**. 1998.

Disponível em: <http://www4.pucsp.br/nucleodesubjetividade/Textos/SUELY/Subjantropof.pdf> Acesso em: 21 de jun. de 2025.

ROUANET, Sergio Paulo. Manifesto antropófago II. In: ROCHA, João Cesar de Castro. RUFFINELLI, Jorge. (Org.). **Antropofagia hoje?** Oswald de Andrade em cena. São Paulo: É Realizações, 2011.

SANTOS, Roberto Corrêa dos. O político e o psicológico, estágios da cultura. In: SANTOS, Roberto Corrêa dos. **Modos de saber, modos de adoecer**. O corpo, a arte, o estilo, a história, a vida, o exterior. Belo Horizonte: UFMG, 1999.