



ANTROPOFAGIA NOS ESTUDOS CULTURAIS: CAMINHOS

Gabriel Moreira FAULHABER¹

RESUMO: Este trabalho tem por objetivo situar caminhos para se pensar a Antropofagia dentro do atual cenário dos chamados Estudos Culturais. Nosso intuito consiste em compreender alguns dos movimentos que podem ser adotados pelo pensamento concebido por Oswald de Andrade frente à realidade instaurada nos dias de hoje. Para isso, passamos, primeiramente, por um pequeno panorama que busca apresentar alguns de seus principais temas e objetos de análise. Em seguida, chegamos a nossa questão: trabalhar a Antropofagia em nossa atualidade, aproximando-a de outras proposições sem perdermos de vista sua especificidade. Trazemos para nossa discussão nomes como Giorgio Agamben, Gilles Deleuze e Suely Rolnik.

PALAVRAS-CHAVE: Antropofagia. Estudos Culturais. Contemporaneidade.

ANTROPOPHAGIE IN THE CULTURAL STUDIES: WAYS

ABSTRACT: This work aims to locate ways to think about Anthropophagy within the current scenario of so-called Cultural Studies. Our aim is to understand some of the movements that can be adopted by the thinking conceived by Oswald de Andrade in face of the reality established today. For this, we first went through a small overview seeking to present some of its main themes and objects of analysis. Then we come to our question: working on Anthropophagy these days, bringing it closer to other thoughts without losing sight of its specificity. We bring to our discussion names like Giorgio Agamben, Gilles Deleuze e Suely Rolnik.

KEYWORDS: Anthropophagy. Cultural Studies. Contemporaneity

INTRODUÇÃO

Debater e compreender melhor o alcance e os usos da Antropofagia tem se revelado extremamente importante neste momento, marcado pela sujeição e o apagamento das subjetividades. Dessa forma, o texto apresentado intenta apresentar quais característica do

1 Doutorando em Letras pela Universidade Federal de Juiz de Fora – MG. Mestre em Letras: Estudos Literários pela Universidade Federal de Juiz de Fora – MG. Endereço eletrônico: <gabrielblake@hotmail.com.br >.

divisor de águas do nosso Modernismo podem ser entendidos como uma arma e uma prática de vida frente à realidade que se apresenta.

Nesse sentido, buscamos neste trabalho localizar as relações já existentes e estabelecer novos elos entre o pensamento de Oswald de Andrade e outras proposições que lhes são afins, de modo a propor a Antropofagia como um estilo de vida. Para tanto, em um primeiro momento, traçamos uma curta história dos Estudos Culturais apresentando seus objetos e métodos de análises. Nosso objetivo é encontrar o ponto de contato e inserção da formulação oswaldiana com esse vasto leque analítico, em especial conceito de entre-lugar, de Silvano Santiago, para que possamos sinalizar suas possibilidades em nosso tempo.

ESTUDOS CULTURAIS: BREVÍSSIMO PANORAMA

Configurando-se mais como um feixe, um conjunto e campo de ação multidisciplinar do que propriamente uma teoria, os chamados Estudos Culturais surgiram a partir de uma insatisfação com algumas disciplinas — “não meramente com seus resultados, mas também com seus próprios limites, enquanto tais” (JAMESON, 1994, p. 13) —, em um contexto específico, na Inglaterra, no início da segunda metade do século XX, e, hoje, atuam nas mais diversas realidades. Encabeçada, num primeiro momento, por nomes como Raymond Williams, Richard Hoggart e E. P. Thompson, essa prática ganha força com a ascensão da *New Left* e a criação do CCCS (*Centre for Contemporary Cultural Studies*) tendo, primeiramente, como principal objetivo, reavaliar a ideia de cultura e sua intrínseca relação com a sociedade; ou seja, as formas e práticas culturais e as formações sociais nas quais elas se desenvolvem. O que se busca é trabalhar com o sentido de cultura para além de uma concepção aristocrática do termo com suas formas de julgamento e avaliação conservadoras, estendendo-o para um aspecto mais antropológico, no qual toda produção de sentido é levada em conta. A atuação é, portanto, contra a até então consolidada noção monolítica de cultura, deslocando-a para as práticas cotidianas, indo de textos e representações para práticas vividas. Nesse sentido, materiais

culturais antes desprezados — entre eles a cultura popular e o *mas media* — passam a ser analisados a partir de novas óticas, entre elas, destaca-se uma revisão do marxismo.

Os Estudos Culturais atribuem à cultura um papel que não é totalmente explicado pelas determinações da esfera econômica. A relação entre o marxismo e os Estudos Culturais inicia-se e desenvolve-se através da crítica de um certo reducionismo e economicismo daquela perspectiva, resultando na contestação do modelo base-superestrutura. A perspectiva marxista contribuiu para os Estudos Culturais no sentido de compreender a cultura na sua “autonomia relativa”, isto é, ela não é dependente das relações econômicas, nem seu reflexo, mas tem influência e sofre consequências das relações político-econômicas. (ESCOSTESGUY, 2004, p. 144-145)

Privilegiando então essa questão da “autonomia relativa” e valorizando todos os modos de produção cultural, não fazendo uma distinção entre as ditas “alta” e “baixa” cultura, os Estudos Culturais compreendem a cultura não como algo autônomo nem extremamente determinado, mas um local complexo composto de diferenças e lutas sociais.

Assim, a cultura não é nem “superestrutura” nem “infraestrutura”, termos impróprios em uma organização recursiva onde o que é produzido e gerado torna-se produtor e gerador daquilo que o produz ou gera. Cultura e sociedade estão em relação geradora mútua; nessa relação, não podemos esquecer as interações entre os indivíduos, eles próprios portadores/transmissores de cultura que regeneram a sociedade, a qual regenera a cultura. (MORIN, 2011, p. 19)

Entende-se que não há uma negação da existência de fatores determinantes. O que temos é uma superação do modelo base-superestrutura e sua rigidez. Passa-se a compreender a cultura também como produtora e não apenas um reflexo. Nesse aspecto, o pensamento de Gramsci, em especial o conceito de “hegemonia”, adquire grande importância. “De acordo com a concepção de hegemonia, as práticas culturais e os textos dos meios de comunicação podem ser vistos como um campo de batalha, em uma luta entre os

diferentes grupos para definir, manter e conter o significado.” (SCHULMAN, 2004, p. 216). Nessa luta, que visa à conquista do consentimento, a busca e a construção da mudança ocorre dentro do próprio sistema. Assim, “[...] em determinados momentos, a cultura popular resiste e impugna a cultura hegemônica; em outros, reproduz a concepção de mundo e de vida das classes hegemônicas.” (ESCOSTESGUY, 2004, p.147). No entender de (KELLNER, 2001), há, portanto, um grande interesse sobre esse lugar de negociação das formas culturais no qual temos um constante jogo de luta e resistência entre as forças hegemônicas e contra-hegemônicas. Desse modo, uma das principais preocupações recai sobre a questão da recepção, buscando compreender a variedade de modos através dos quais as mensagens são decodificadas pelos mais diferentes públicos de acordo com suas origens sociais e orientações políticas, chegando a avançar para as formas e os meios subjetivos de decodificação. Da mesma forma, temos analisados os modos como as forças contra-hegemônicas atuam no âmbito da produção. Há um reconhecimento e uma valorização das formas culturais que lutam para controlar ou transformar os meios de produção cultural dominados pelas forças hegemônicas. São evidenciadas e discutidas suas estratégias e métodos nesse espaço de negociação e embate pelo consentimento. Tudo isso entra na já mencionada questão da reavaliação da cultura popular e dos meios de comunicação, sendo tratados não mais como meros veículos e instrumentos de manipulação ideológica, mas como lugares de resistência e conflito, revelando assim sua natureza complexa e dinâmica.

Com o seu desenvolvimento e ampliação, os Estudos Culturais continuam nessa busca pelo alargamento e até mesmo por uma nova concepção do conceito de cultura e ainda ampliam seu leque de interesses para outras questões que também foram negligenciadas anteriormente — as questões de raça e gênero e identidade, por exemplo.

Trata-se de “uma busca ativa de elementos culturais que não aparecem na esfera pública ou que aparecem apenas de forma abstrata e transformada

[...] especialmente as que atravessam aquelas relações sociais nas quais o poder, a dependência e a desigualdade estejam mais em jogo”. (JOHNSON, 2004, p. 95-96)

Mais uma vez, trata-se de um procedimento que visa à evidência das especificidades e das dinâmicas singulares de cada uma dessas questões relegadas. O esforço se dá em fazer as leituras sobre como os ditos grupos subordinados se submetem e/ou resistem aos dominantes, investigando os diferentes fatores e a heterogeneidade que compõem cada luta — o que se configura num dos grandes desafios dos Estudos Culturais. Torna-se imprescindível, nesse sentido, um rigoroso esforço para que não se acabe “patologizando as culturas subordinadas, normalizando os modos dominantes, ajudando, na melhor das hipóteses, a construir reputações acadêmicas sem retornos proporcionais àquelas pessoas e àqueles grupos que são representados.” (JOHNSON, 2004, p. 97-98). Para isso, é necessário que os investigadores questionem os limites representacionais e os seus lugares de enunciação com a finalidade de não se tornarem cúmplices, julgando poder falar pelo outro e acabando por reproduzir as estruturas de poder e opressão, mantendo o outro silenciado (ALMEIDA, 2014).

Prosseguindo com o seu processo de expansão, passam a fazer parte da investigação as grandes migrações, o papel do Estado-nação, as culturas nacionais, os processos de construção identitária — todos aspectos diretamente relacionados à globalização do capitalismo. Nesse contexto de abordagens, o interesse incide na multiplicidade de experiências e nas novas realidades culturais decorrentes de tal cenário. Assim, através de um reconhecimento de diferentes culturas habitando o mesmo espaço, os Estudos Culturais ao submeter à crítica:

[...] conceitos unitários e monolíticos, como os de origem, pureza, identidade e autenticidade, reinscrevem em uma visão plural da história uma multiplicidade de fragmentos culturais em trânsito sob uma ótica

descentralizadora e policêntrica, produtora de conflitos e mutações.
(VIANNA, 2010, p. 292)

A partir desse redimensionamento de conceitos, os procedimentos de análises se diversificam, levando em conta a complexa variedade cultural-identitária evidenciadas desde então. As novas configurações das identidades culturais são tratadas por meio de uma leitura dos processos de desarticulação e rearticulação de seus signos. Com a emergência desse pluralismo cultural e identitário, verifica-se, no interior de sociedades antes tidas como homogêneas, um fenômeno de *minorização*, “[...] levando a uma disseminação da diferença cultural.” (HALL, 2003, p. 44). Ao mesmo tempo, detecta-se que ocorre um efeito contrário: um sentimento de temor por parte daqueles que, frente à diversidade e à hibridação, recorrem às forças e discursos dominantes de homogeneização cultural. “Eles sentem que todo seu universo está sendo ameaçado pela mudança e ruindo.” (HALL, 2003, p. 45). O que se encontra é uma situação paradoxal possibilitada pela globalização na qual temos a convivência entre a proliferação das diferenças e as forças dominantes de homogeneização. De um lado, encontram-se novas visões de mundo decorrentes de práticas e processos descentralizadores que instauram um “[...] outro *logos* urbano, plural e dialógico.” (VIANNA, 2010, p. 293), de outro, a imposição, via domínio do capital e da tecnologia, de uma mesmice cultural que objetiva um retorno a um pretense estado puro. Esse lugar de contradições torna-se um importante e fértil campo para os Estudos Culturais que, por sua vez, passam a trabalhar cada especificidade e reivindicação originárias desse ambiente e de seus mais variados grupos, sempre com o objetivo de identificar e verificar os modos de agir dos atores culturais e sua relação com o poder, nunca perdendo de vista os contextos políticos, econômicos e sociais nos quais se inserem. Palavras como luta, resistência e negociação mais uma vez fazem parte desse vocabulário.

Caminhando para o fim desta seção, vale ressaltar que os Estudos Culturais continuam se ampliando e buscando novos eixos de atuação, atentando para as novas demandas, multiplicando seus paradigmas críticos e alargando conceitos e noções. Tudo isso, obviamente, sem se esquecer de seu aspecto político. É claro que existem problemas como a questão dos limites de representação e dos lugares de enunciação. No entanto, sua plasticidade e a potência abrem caminhos e possibilidades para que novos olhares possam recair sobre fatores antes ignorados.

PARA ALÉM DO *ENTRE-LUGAR*: CAMINHOS

No Brasil, certamente o nome mais significativo desse campo é o de Silviano Santiago com seu conceito de *entre-lugar*, que vem para repensar a relação entre centro e periferia, mais especificamente, o lugar da América Latina e de seus escritores frente às referências conferidas ao modelo europeu.² O conceito de Silviano se apresenta como uma saída, uma linha de fuga, uma vez que não se pode compreender as produções de nosso continente como dotadas de originalidade nem como isentas de influência.

Ao buscar acabar com o discurso que “[...] reduz a criação dos artistas latino-americanos à condição de obra parasita, uma obra que se nutre de uma outra sem lhe acrescentar algo de próprio, uma obra cuja vida é limitada e precária.” (SANTIAGO, 2000, p. 18), o *entre-lugar* vem evidenciar a força da heterogeneidade e da diferença em detrimento das noções de dívida, cópia, imitação, unidade e pureza. A partir de uma releitura de seu espaço de enunciação, é atribuído à América Latina um papel ativo transfigurador dessas noções cristalizadas.

2 De acordo com Núbia Hancial (2010, p.219), “entre-lugar (S. Santiago), lugar intervelar (E.Glissant), tercer espacio (A. Moreiras), espaço intersticial (H. K. Bhabha), The thirdspace(revista Chora), in-between (Walter Mignolo e S.Gruzinski),caminho do meio (Z. Bernd), zona de contato (M. L.Pratt) ou de fronteira (Ana Pizarro e S.Pesavento), o que para Régine Robin representa o *hors-lieu*, são algumas, entre muitas variantes para denominar, nesta virada de século, as zonas criadas pelos descentramentos, quando da debilitação dos esquemas cristalizados de unidade, pureza, autenticidade, que vêm testemunhar a heterogeneidade das culturas nacionais no contexto das Américas e deslocar a única referência atribuída à cultura europeia”.

A maior contribuição da América Latina para a cultura ocidental vem da destruição dos conceitos de unidade e de pureza: estes dois conceitos perdem contorno exato de seu significado, perdem seu peso esmagador, seu sinal de superioridade, à medida que o trabalho de contaminação dos latino-americanos se afirma se mostra mais e mais eficaz. (SANTIAGO, 2000, p. 16)

Dessa forma, temos destacado um modo de agir perpassado pela subversão. Não há o louvor frente a um original sagrado e intocável. O que marca esse comportamento não é uma inocência passiva, mas uma posição de assimilação e aprendizado que se projeta sobre esse guia. Assim, saindo de um lugar de inferioridade, eterno dependente da luz emanada por essa dita fonte, o discurso latino-americano marca sua presença e assinala sua singularidade por meio de uma falsa obediência e de uma infiltração progressiva. Nessa aparente ingenuidade, ocorre a rasura, um movimento de agressão ao modelo. É aí que a diferença se instala. Um desvio da norma, gerador de traços distintivos no cerne daquela fonte, antes, imutável, agora, transfigurada, é ativado. Assimilação, repúdio, transgressão e superação compõem essa ação de desmontagem e remontagem segundo moldes próprios. Esta é a situação do escritor latino-americano: “[...] vivendo entre a assimilação do modelo original, isto é, entre o amor e respeito pelo já-escrito, e a necessidade de produzir um novo texto que afronte o primeiro e muitas vezes o negue.” (SANTIAGO, 2000, p. 23). Essa busca pela libertação não é algo simples. As forças que atravessam esse lugar exigem disposições singulares. Há sempre o perigo de se sucumbir ante o modelo, virar mero decalque, consequência direta. Para o escritor, é necessário ter a ciência da dinâmica que perpassa seu ofício.

Entre o sacrifício e o jogo, entre a prisão e a transgressão, entre submissão ao código e agressão, entre a obediência e rebelião, entre a assimilação e a expressão — ali, nesse lugar aparentemente vazio, seu templo e seu lugar de clandestinidade, ali, se realiza a ritual antropófago da literatura latino-americana. (SANTIAGO, 2000, p. 26)

Fica evidente a lógica antropofágica que preside tal processo. Na devoração, seguida de uma boa digestão, a diferença é produzida. Não se trata de pura e simples agressão, causando a destruição do modelo — o que de nada adiantaria e a nada nos levaria —, mas de uma incorporação transfiguradora e produtora de incessantes deslocamentos.

Entendido um pouco de seu funcionamento, chegamos à nossa questão: como trabalhar e re-pensar a Antropofagia em contextos atuais dos Estudos Culturais de modo que se possa ultrapassar/atualizar essa noção de *entre-lugar*?

Suely Rolnik (2000) faz um diagnóstico acerca da já mencionada situação criada pela globalização: o crescimento de um falso pluralismo cultural e as tentativas de retorno aos purismos e seus engessamentos. Dentro desse aspecto, o que vem se consolidando é uma aparente flexibilização das identidades, que, travestida de um discurso de pluralidade, institui um movimento de homogeneização generalizada. Assim, modos de vida previamente codificados e adaptados aos interesses de mercado são apresentados como sendo um amplo espectro de escolhas. Temos um triste cenário: um incessante processo de captura, produtor de figuras-padrão, que se estende e atinge as mais diversas subjetividades, num progressivo reino da anestesia, anulando todo convívio entre heterogêneos.

Frente a essa situação, movimentar a Antropofagia é mais que preciso. Promotora de resistências, insubordinações e subversões, a formulação do Oswald de Andrade proclama a multiplicidade dos modos de agir, através de uma proposição ao risco cuidadoso e corajoso, que, a cada enfrentamento, se fortalece.

Reativar forças que parecem ter sido abandonadas e incorporar outras que podem ter sido negligenciadas surgem como tarefas essenciais para re-pensarmos e reforçarmos a Antropofagia em seu caráter de antídoto, em seu fator terapêutico perante instâncias repressoras das forças dominantes. Nesse sentido, uma reavaliação na questão dos elementos heterogêneos postos em contato faz-se necessária de modo que não se caia em

procedimentos redutores da diversidade. Sobre esse ponto, é importante a aproximação com o pensamento de Édouard Glissant (1996) que vai nos dizer que o diverso é um resultado de diferenças que se encontram e produzem o imprevisível. Ou seja, não é questão de uma mera colagem ou justaposições como procuram nos fazer crer as forças redutoras, mas de uma relação aberta e ativa entre essas diferenças que mutuamente se afetam e se modificam — “[...] é da vizinhança paradoxal entre heterogêneos, feita de acordos não resolvidos e não remetidos a uma totalidade, que emana o sentido.” (ROLNIK, 1998, p. 6). Portanto, deve-se ter todo cuidado mediante a atmosfera de constantes encontros e processos que “[...] no lugar das polarizações disjuntivas, propõe uma síntese dialética.” (FIGUEIREDO, 2011, p. 394).

A marca do imprevisível é isso que a Antropofagia deve transmitir e estimular. Longe de domesticações, tem-se o trabalho pelo deslize e pela transformação, sabendo que “[...] deslocar e transfigurar são os movimentos básicos da antropofagia como operação cultural.” (SILVA, 2009, p. 138). Procedimentos de fuga e intensa diferenciação junto da coexistência crítica de vozes genuinamente plurais — “[...] o contrário de um multiculturalismo redutor da diversidade, de uma dominação cultural e política do Outro.” (VIANNA, 2010, p. 115) — estruturam o comportamento antropofágico. Assim se porta o antropófago: “[...] avesso às tendências homogeneizantes e fixadoras das formações identitárias. Habitante das fronteiras, potencializando os deslocamentos e instabilidades do processo social — convertendo-os em sua força vital.” (PELLEGRINI; BERTELLI, 2013, p. 135). É essa imprevisibilidade, vinda da visão dos olhos livres, “[...] sem vergonha de enxergar e de querer, sem medo de expressar esse querer, sem medo de se contaminar.” (ROLNIK, 1998, p. 8), que se configura num dos motores da criação antropofágica.

Não ser capturado, situado, inscrito e circunscrito pelos jogos redutores do mercado torna-se fundamental. Nesse caso, é necessário um rigor, uma atenção com as diferenças que podem nos afetar, transformando a Antropofagia em uma mercadora da tristeza, uma tradutora de desejos oportunistas, uma “baixa” Antropofagia. “A baixa antropofagia

aglomerada dos pecados do catecismo — a inveja, a usara, a calúnia, o assassinato. Peste dos povos cultos e cristianizados é contra ela que estamos agindo.” (ANDRADE, 2011, p. 74).

A Antropofagia surge como um modo de ser/sentir/pensar fora dos modelos concebidos *a priori* e como uma resistência ativa e atenta. Diante da situação descrita anteriormente, mais do que o *entre-lugar* com suas infiltrações silenciosas e progressivas, rasuradoras de uma fonte, é preciso também atenção, ao se lançar em busca de “[...] novos encontros, novas experiências que possam potencializar modos de vida ainda não codificados” (MONTEIRO, 2010, p. 125), pois sempre há o risco do mau-encontro, da indigestão, da decomposição. Além do desrecalque e do desbloqueio, um exercício de sensibilidade para o delírio, delírio saudável — do qual nos fala Deleuze —, um delírio “[...] propício a resistir a tudo que esmaga e aprisiona.” (DELEUZE, 1997, p. 15) e nos conduzir e dispor a afetos potentes e a criação de lugares de composições, de bons-encontros, de paixões ativas; um exercício político em busca de invenções e reinvenções de táticas, estratégias e formas de experimentar a vida com *ethos* diversificados e novas maneiras de ser e estar no mundo. Nesse sentido, é interessante trazermos uma leitura que Deleuze faz de Espinoza:

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 conseqüentemente, 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 encontros, 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)

Essa é mais do que nunca a Antropofagia que queremos — jamais como modelo, acima de tudo, como estímulo, pois sabemos que há uma regra preestabelecida, um determinante e um determinado, a não ser o proclamado rigor com que se escuta as vibrações e as demandas da vida. Estímulo para estudos, análises e, principalmente, práticas. Práticas que convidam as singularidades a se quererem e a distribuírem sua vacina afirmadora do corpo e de tudo que ele pode. “O espírito recusa-se a conceber o espírito sem corpo. O antropomorfismo. Necessidade de vacina antropofágica.” (ANDRADE, 2011, p. 69).

Antropofagia como profanadora de dispositivos é outro de seus aspectos a ser potencializados. Agamben (2009), ao apresentar e ampliar o conceito foucaultiano, aponta a sociedade contemporânea como uma gigantesca rede de acumulação e proliferação de dispositivos, gerando uma ampla sujeição dos indivíduos às diretrizes do poder. Trata-se de uma verdadeira rede de manutenção do *status quo* e da ordenação da vida. Uma rede que adota os mais variados recursos e que evita sua própria fragilização. Tal rede, na maioria das vezes, aparece de forma imperceptível ou até mesmo natural ao configurar e moldar as relações entre indivíduo e sociedade, possibilitando a conservação das relações de poder.

Como solução a esse quadro, teríamos a profanação, um contradispositivo adotado no próprio corpo a corpo com os dispositivos visando à liberação do que foi capturado e separado, restituindo ao uso livre dos homens. O pensador italiano propõe o conceito de profanação em oposição ao de sacralização: “Se consagrar (*sacrare*) era termo que designava a saída das coisas da esfera do direito humano, profanar, por sua vez, significava restituí-las ao livre uso dos homens.” (AGAMBEN, 2007, p. 65). Ou seja, com a profanação a vida se livraria das amarras que lhe foram impostas, podendo exercer toda sua potência lúdica.

Temos assim uma abertura para o modo de ser lúdico, possibilitando um espaço de atuação que não apresenta limitações: uma estratégia de atuação que deixa de obedecer a configurações impostas. Trata-se de um modo de ser/agir dotado de uma maleabilidade que liberta as forças de criação e exploração de novos territórios de existência abertos a estranhamentos e distantes de qualquer sistema de referência que traz consigo o engessamento. O que encontramos é uma “vontade de singularização” (ROLNIK, 2013, p. 54), uma busca por linha de fuga de um contínuo de massacre da diferença que atinge uma massa de corpos e atitudes, visando à construção de um plano uniforme e achatado.

Nesse aspecto, a plasticidade e ludicidade antropofágica não só restaura como expande os usos. Raul Bopp, em seu *Cobra Norato*, nos dá o tom: “Brinco então de amarrar uma fita no pescoço/ e estrangulo a cobra/ Agora sim/ me enfiio nessa seda elástica/ e saio a percorrer o mundo.” (BOPP, 2009, p. 3). Essa é a capacidade de improviso de uma ética-estética inventiva sempre pronta a correr/nadar/voar fora dos radares. “Então segure no meu rabo que eu lhe puxo.” (BOPP, 2009, p. 22). Assim, a Antropofagia perverte os usos impostos pelos dispositivos com a criação do novo que quebra rigores predefinidos.

Mais uma vez nos aproximamos de Espinoza, apresentado aqui por Gilles Deleuze, e sua proposição de uma vida afirmadora e positiva contra aquilo que entende como simulacros com que se contentam os homens, gerando as paixões tristes, seus maus encontros geradores da diminuição da potência de agir. “A Ética é necessariamente uma ética da alegria: somente a alegria é válida, apenas a alegria permanece e nos aproxima da acção, da beatitude da acção. A paixão triste, ao contrário, é sempre impotência.” (DELEUZE, 1970, p. 41).

Do mesmo modo, a Antropofagia absorve o pensamento de Nietzsche e sua compreensão da vida como um conjunto de experimentações que condicionam o homem a tornar-se um criador de ideias, um inventor de si, um artista da própria existência, de modo que nada disso atue como meio de mascarar a existência insuportável. O imperativo de

antropofagização é colocar em prática o “sim” e o enfrentamento dos abismos. “[...] viver o medo (não morrer de medo).” (MONTEIRO, 2010, p. 119). Não se trata de uma busca por consolação ou redenção. “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, 2011, p. 73). Longe de qualquer tentativa de evasão de si para um além-mundo, o que temos é uma proposição de um posicionamento ativo que, assim como o referido pensador alemão, lido aqui por Rosa Dias, nos convoca: “[...] embelezar a vida é sair da posição de contemplativa e adquirir os hábitos e os atributos de criador.” (DIAS, 2011, p. 110).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Fica claro que não se trata de uma negação da Antropofagia como em sua formulação. Pelo contrário, propomos uma afirmação por meio de revisitas e retornos. Partindo de seu caráter de “vanguarda das vanguardas” (NUNES, 1979, p. 35), em uma inversão no curso das influências, com a “Revolução Caraíba Maior que a Revolução Francesa. A unificação de todas as revoltas eficazes na direção do homem.” (ANDRADE, 2011, p. 68-69), o que foi proposto aqui, longe de ser uma cartilha, é um mapeamento em prol de uma constante busca por atualizações, intensificações e aproximações com pensamentos afins para nos libertarmos de amarras que também sabem se reconfigurar e oferecer pretensos confortos.

Não deixar a Antropofagia presa, restrita, mas trazê-la conosco sempre, em processo perpétuo, e tê-la como companhia perene no cenário de enfrentamentos que, cada vez mais, se instaura, essa é nossa questão.

REFERÊNCIAS

AGAMBEN, Giorgio. O que um dispositivo? In: *O que é contemporâneo? e outros ensaios*. Chapecó: Argos, 2009, p. 27-51.

AGAMBEN, Giorgio. *Profanações*. Trad. Selvino J. Assmann. São Paulo: Biotempo, 2007.



ALMEIDA, Sandra Regina. Prefácio — apresentando Spivak. In: SPIVAK, Gayatri Chakravorty. *Pode o subalterno falar?* Belo Horizonte: UFMG, 2014, p. 7-19.

ANDRADE, Oswald de. Manifesto Antropófago. In: *A utopia antropofágica*. São Paulo: Globo, 2011. p. 67- 74.

BOPP, Raul. *Cobra Norato*. Rio de Janeiro: José Olympio, 2009.

DELEUZE, Gilles. A literatura e a vida. In: *Crítica e clínica*. São Paulo: Ed. 34, 1997, p. 9-16.

DELEUZE, Gilles. *Espinoza e os signos*. Porto: Rés, 1970.

DIAS, Rosa. *Nietzsche, vida como obra de arte*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

ESCOSTGUY, Ana Carolina. Estudos Culturais: uma definição. In: SILVA, Tomaz Tadeu da (Orgs.). *O que é, afinal, estudos culturais?* Belo Horizonte: Autêntica, 2004, p.133-166.

FIGUEIREDO, Vera Follain de. Antropofagia: uma releitura do paradigma da razão moderna. In: ROCHA, João Cezar de Castro. RUFFINELLI, Jorge. (Orgs.). *Antropofagia hoje?* Oswald de Andrade em cena. São Paulo: É Realizações, 2011. p. 389-398.

GLISSANT, Édouard. *Introducion à une poetique du divers*. Paris: Gallimard, 1996.

GOMES, Heloisa Toller. Antropofagia In: FIGUEIREDO, Eurídice (Org.). *Conceitos de literatura e cultura*. Juiz de Fora UFJF, 2010, p. 35-54.

HALL, Stuart. Da diáspora: Identidades e mediações culturais. Belo Horizonte: UFMG, 2003.

HANCIAL, Núbia. Entre-lugar. In: FIGUEIREDO, Eurídice (Org). *Conceitos de literatura e cultura*. Juiz de Fora UFJF, 2010. p. 125-142.

JAMESON, Frederic. Sobre os Estudos de Cultura. *Novos Estudos CEBRAP*, São Paulo, n. 39, jul. 1994.

JOHNSON, Richard. O que é, afinal, estudos culturais? In: SILVA, Tomaz Tadeu da (Org). *O que é, afinal, estudos culturais?* Belo Horizonte: Autêntica, 2004, p. 7-132.

KELLNER, Douglas. *A cultura da mídia — estudos culturais: identidade e política entre o moderno e o pós-moderno*. Bauru: EDUSC, 2001.

MONTEIRO, André. O pensamento antropofágico e a experiência da subjetividade. In: NASCIF, Rose Mary Abrão; LAGE, Verônica Lucy Coutinho (Orgs.). *Literatura, crítica e Cultura IV. Interdisciplinaridade*. Juiz de Fora: Ed UFJF, 2010, p.117-128.

MORIN, Edgar. *O Método 4: as ideias; habitat; vida; costumes*. Porto Alegre: Sulina, 2011.

PELLEGRINI, Tânia. BERTELLI, Giordana Barbin. Escrita literária e ‘subjetividade antropófaga’ de Oswald de Andrade. *Ipotese*, Juiz de Fora. v. 17, n. 1, p. 121-137, jan/jun 2013.

ROLNIK, Suely. Confiança. *Polichinelo*, Belém, n. 14, ago 2013.

ROLNIK, Suely. Esquizoanálise e antropofagia. In: ALLIEZ, Eric (Org.). *Gilles Deleuze: uma vida filosófica*. São Paulo: 34, 2000, p. 451-462.

ROLNIK, Suely. Subjetividade antropofágica. [1998] Disponível em: <<http://www.pucsp.br/nucleodesubjetividade/Textos/SUELY/Subjantropof.pdf>> acesso em: 19 de mar de 2020, p.1-17.

SANTIAGO, Silvano. O entre-lugar do discurso latino americano. In: *Uma literatura nos trópicos: ensaios sobre dependência cultural*. Rio de Janeiro: Rocco, 2000, p. 9-26.

SCHULMAN, Norma. Centre for Contemporary Cultural Studies da Universidade da Birmingham: uma história intelectual. In: SILVA, Tomaz Tadeu da (Org.). *O que é, afinal, estudos culturais?* Belo Horizonte: Autêntica, 2004. p. 167-224

VIANNA, Arnaldo Rosa. Multiculturalismo e Pluriculturalismo. In: FIGUEIREDO, Eurídice (Org.). *Conceitos de literatura e cultura*. Juiz de Fora UFJF, 2010, p. 289-312.

VIANNA, Magda França. Crioulização e Crioulidade. In: FIGUEIREDO, Eurídice (Org.). *Conceitos de literatura e cultura*. Juiz de Fora: 2010, p. 103-124.