

Antropofagia como cosmotécnica, uma abordagem arqueológica

Pedro Henrique Varoni de Carvalho¹

Resumo: A proposta do artigo é construir uma breve análise arqueológica da noção da antropofagia modernista brasileira, baseada na metodologia de Michel Foucault (2008). Parte-se da publicação do manifesto de Oswald de Andrade, em 1928, considerando sua ressignificação no tropicalismo no final dos anos 1960 até chegar ao contemporâneo. O percurso arqueológico do pensamento antropofágico no campo cultural brasileiro demonstra diferentes apropriações, por vezes servindo aos interesses do capital, na forma de uma subjetividade flexível acrítica, tal como apontada por Suely Rolnik (2021). A crise contemporânea do antropoceno, agravada pela pandemia da Covid-19, criou, entretanto, novas condições de escuta e visibilidade para o discurso indígena, fazendo ressignificar a figura do bárbaro tecnizado aludida por Andrade (2011) em seu manifesto. O espaço para as ontologias de matriz indígena ressoa uma brasilidade popular mestiça dos núcleos quilombolas, de formas de existência não domesticadas, que se colocam como resistência política, ainda que isso se dê sobre o recrudescimento da violência contra essas populações. Procuramos pensar a presença interdiscursiva da antropofagia nessas práticas e discursos de resistência, inclusive a partir dos erros passados.

Palavras-chave: Arqueologia; Manifesto antropófago; Tropicalismo; Ontologias indígenas.

O filósofo chinês Yuk Hui (2020) chama atenção para o equívoco de se pensar as tecnologias como antropologicamente universais. O seu funcionamento é definido por cosmologias particulares, denominadas por ele de cosmotécnicas, “a unificação do cosmos e da moral por meio de atividades técnicas, sejam elas da criação de produtos ou obras de arte.” (HUI, 2020, p.39). É necessário se ater ao ponto de vista da localidade, ao invés de tratar de maneira padronizada as questões tecnológicas. A globalização tecnológica se tornou uma forma de neocolonização cujos valores são transumanistas e neorreacionários. A atenção à tecnodiversidade e a necessidade de se voltar as características culturais de cada contexto seriam definidores dos espaços de resistência e de restituição ao potencial libertário das redes interconectadas. A referência a valorização do local deve se diferenciar das intolerâncias, da xenofobia do ressurgimento do fascismo que tem caracterizado parte da experiência social contemporânea, se valendo, inclusive, das conexões em rede. “A ideia central é que todas as

¹ Professor do Departamento de Letras da Universidade Federal de São Carlos e do Programa de Pós-Graduação em Linguística. Doutor em Informação e Cultura pela Universidade de São Paulo. Doutor em Linguística pela Universidade Federal de São Carlos. Mestre em Linguística pela Universidade Federal de São Carlos. Graduação em Comunicação Social pela Universidade Federal de Minas Gerais. E-mail: pedrovaroni@ufscar.br. Orcid ID: <https://orcid.org/0000-0002-1492-4891>.

culturas não europeias deveriam sistematizar as próprias cosmotécnicas e as histórias dessas cosmotécnicas.” (HUI, 2020, p. 42).

Ao se debruçar sobre sua China natal, Yuk Hui (2020) identifica uma história de longa duração de discursos sobre relação entre *chi* e *tao*. É uma união da moral e do cosmos, *tao* não é um objeto, nem mesmo um conceito, mas algo que está acima das formas, enquanto *chi* é o que está abaixo das formas. O filósofo recorre a um exemplo, a história do açougueiro Pao Ding, perito em esquartejar as vacas. Quando perguntado sobre o *tao* de sua técnica, responde que o importante não é uma boa faca, mas fazer a lâmina correr nos espaços entre os ossos, em outras palavras, entender o *tao* da vaca. A história exemplifica como o *tao* é mais necessário do que o *chi*, o instrumento, a ferramenta. “Tentei reler a história da filosofia chinesa não apenas como uma história intelectual, mas também através das lentes da episteme *chi-tao* que visa reconstruir uma tradição do pensamento tecnológico na China”, explica (HUI, 2020, p. 45).

Yuk Hui (2020) percebe uma crise no modelo da globalização unilateral que cede espaço a uma aceleração tecnológica que nos coloca como questão central a recusa a esse modelo tecnológico homogêneo como possibilidade única. Nosso destino colonial, com o silenciamento de cosmotécnicas dos povos indígenas, a violência sobre a grande população africana de escravizados, dentre outros aspectos, é uma história de apagamento de saberes. A questão que se coloca é se o manifesto antropófago, escrito por Oswald de Andrade (2011) em 1928, não traria indícios de uma cosmotécnica da brasilidade, principalmente se considerarmos a demarcação de uma baixa antropofagia contra a qual se deve resistir? Pretendemos, neste artigo, investigar essa questão com base no surgimento do discurso antropofágico no modernismo, sua ressignificação no movimento tropicalista e o modo com as questões colocadas nesses dois momentos reverberam na contemporaneidade. A proposta antropofágica, em que pese as diferentes apropriações da sua base conceitual para interesses diversos, pode ser tomada como um espaço de resistência à ordem estabelecida, diante das possibilidades do sujeito de “filtrar” as imposições que recaem sobre si e subvertê-las. Apesar de certa banalização do conceito como legitimação de qualquer forma de hibridismo, é possível perceber na escrita de Andrade (2011, p. 28) a diferenciação do que ele considerava “baixa antropofagia” para realçar a necessidade de se ater a qualidade dos hibridismos culturais propostos no manifesto. Não é qualquer antropofagia que importa, mas aquela que restitui ao indígena uma posição enunciativa, diante do colonialismo, mas também dos valores cristãos e do racionalismo ocidental. A ideia de uma baixa antropofagia – “os pecados do catecismo - a inveja, a usura, a calúnia, o assassinato”

(ANDRADE, 2011, p. 31) – indica que a questão não é a mistura acrítica das referências para a reprodução de velhos modelo. A baixa antropofagia pressupõe a importação mimética no lugar da exportação subversiva (CASTRO, 2018a), resultando contemporaneamente na ação predatória dos mercados sobre imaginários e reservas territoriais (áreas de proteção ambiental, territórios indígenas e quilombolas) diante de um modelo neoliberal que busca se impor na ordem globalizada.

Uma visada arqueológica como método de análise

É nesse jogo entre a alta e a baixa antropofagia que se delineiam os espaços de resistências, aqui pensados na perspectiva da metodologia arqueológica, ou seja, na história dos saberes em recortes temporais específicos. Os enunciados emergem, de acordo com Foucault (2008a), num campo de forças, são produzidos por um sujeito, se articulam com memórias e funcionam num campo associado com outros enunciados por afinidades, mas também divergências. O trabalho arqueológico não pressupõe um levantamento histórico de natureza linear e, para nossos propósitos, diz respeito a forma como a antropofagia modernista define diferentes vontades de verdade nos tempos históricos e realidades socioculturais. “O modo antropofágico de produção de subjetividade e da cultura em si mesmo não é garantia de nada: aquilo que o caracteriza pode ser investido com diferentes micropolíticas das mais ativas as mais reativas” (ROLNIK, 2021, p. 68). Cada contexto tem seus regimes de discursividade que permitem determinados dizeres e outros não. As condições de emergência do manifesto antropófago se complementam nas temporalidades em que esse poder/saber foi mobilizado para dar conta de diferentes demandas do real histórico.

A *Arqueologia do Saber*, obra escrita por Foucault (2008a) no final dos anos 1960, introduz uma proposta metodológica cujas especificidades têm desafiado estudiosos de diferentes áreas que buscam trabalhar os conceitos ali desenvolvidos. Questões como a relação com a história e a memória são fundamentais. A visada arqueológica supõe a fuga de modelos fechados e a adoção de uma perspectiva das discontinuidades, se deslocando, inclusive, nesse sentido, das metodologias estruturalistas. “Enquanto a arqueologia é o método próprio à análise da discursividade local, a genealogia e a tática que, a partir da discursividade local assim

descrita, ativa os saberes libertos da sujeição que emerge desta discursividade.” (FOUCAULT, 2008a, p. 172).

Uma outra particularidade da proposta arqueológica é a sua característica interdisciplinar, conjugando saberes da filosofia, da história e da linguística. A base é o conceito de enunciado que diz respeito, como demonstra Deleuze (2018), aos regimes de dizibilidade e visibilidade. Apesar da concepção de enunciado pressupor a dimensão linguística, Deleuze (2018) propõe olhar a relação entre práticas discursivas e não discursivas para articulá-la com obras em que Foucault aplica o seu método arqueológico, como em *Vigiar ou Punir* (2008), em que a questão das visibilidades e da constituição dos espaços são determinantes. Os saberes de cada tempo histórico se referem a esse encontro entre os regimes de dizibilidade e visibilidade, que é por natureza disjuntivo. “Não vemos jamais aquilo de que falamos e não se fala jamais daquilo que vemos.” (DELEUZE, 2018, p. 31). A questão arqueológica passa pelas capturas mútuas entre os dois regimes de natureza heterogênea que se encontram na concepção de saber em Foucault. Para Agamben (2019), a arqueologia procura alcançar uma *arché* que vem da presença do pensamento de Nietzsche em Foucault. Não se trata de um corte diacrônico ao passado, mas a própria coerência sincrônica do sistema.

Podemos chamar provisoriamente de “arqueologia” aquela prática que, em toda investigação histórica, tem a ver não com a origem, mas o ponto de insurgência de um fenômeno, e deve, portanto, se confrontar novamente com as fontes e a tradição [...] o ponto de insurgência é aqui, então, a um só tempo, objetivo e subjetivo, situando-se, aliás, num limiar de indecibilidade entre o objeto e o sujeito. Ele nunca é o surgir do fato sem ser também o surgir do próprio sujeito cognoscente: a operação sobre a origem, é, ao mesmo tempo, uma operação sobre o sujeito (AGAMBEN, 2019, p. 128).

O ponto de insurgência é a cisão de todo fenômeno histórico que separa nele uma história de uma pré-história, coincidentes numa experiência contemporânea. “Na arqueologia, trata-se, porém – para além da memória e do esquecimento ou, antes, em seu limiar de indiferença- de acessar pela primeira vez o presente.” (AGAMBEN, 2019, p. 153). A arqueologia tem, portanto, a forma de um passado no futuro e, como tal, não pode ser entendida como um dado numa cronologia.

As antropofagias no tempo e no espaço

As diferentes interpretações do manifesto antropofágico vão além do campo literário e dizem respeito a uma reflexão decolonial *avant la lettre*, antecipando questões que se colocam como resistência política na atualidade. A intensificação dos fluxos simbólicos e territoriais acentuou a pertinência do conceito antropofágico para pensar as identidades fluídas, em processo. A banalização da ideia de antropofagia como sinônimo de todo tipo de mistura também justificou, ao longo do tempo, apropriações para interesses do capitalismo predatório. A proposta é percorrer regularidades discursivas em torno do manifesto antropofágico de Oswald de Andrade durante o século XX para chegarmos ao contemporâneo, a partir de uma questão central: até que ponto a diferenciação entre baixa e alta antropofagia é indicativa da relação identidade/alteridade como indicativo de uma cosmotécnica tramada no processo histórico da brasilidade.

Há no texto do manifesto a busca por uma posição enunciativa de um sujeito indígena, sintetizada pela legitimação de um saber não hegemônico que emerge no contexto atual como resistência à crise sanitária, ambiental e humanística provocada pela pandemia da Covid-19. Novas formas de circulação e de escuta propiciam a difusão de ontologias indígenas que podem sinalizar as lutas políticas do século XXI e guardam relação, como pretendemos demonstrar, com a retomada da potência vital da alta antropofagia. O espaço breve de um artigo não permite um aprofundamento de cada um dos fios dessa rede discursiva em torno da antropofagia, por isso gostaríamos de circunscrever nossa proposta à cartografia das mutações desse discurso, tendo como epicentro a publicação do manifesto em 1928. A partir dele abrem-se novas interpretações tanto em relação ao passado colonial quanto ao futuro. A revisitação ao manifesto implica, portanto, em percorrer linhas descontínuas que nos ligam às representações da nova terra no continente europeu e a importância dada ao ritual antropofágico tupinambá nas narrativas de viagem. Oswald de Andrade (2011) desloca o sentido original ao articular a antropofagia com o campo cultural e filosófico, pensamento que se torna força motriz tropicalista a partir de final dos anos 1960 e se faz presente hoje, ainda que de maneira não literal, no espaço para manifestação discursiva das ontologias de matriz indígena diante da crise do antropoceno e pelas novas sensibilidades potencializadas no contexto da pandemia da Covid-19. É como se o enunciador indígena simbólico coletivo do manifesto adquirisse uma materialidade no real da história, em tempos de violência e morte, mas também de insurgências.

A presença da antropofagia, nesse contexto, se dá como rastros, poderíamos dizer marcas interdiscursivas, como que num processo inverso ao tropicalismo. É como se o caráter poético e visionário do texto produzido no final dos anos 1920 antecipasse a falência de certa concepção de progresso cumulativo, fundada na ideia de uma história linear em torno de um modelo extrativista que coloca em xeque os recursos naturais. Lido por um olhar contemporâneo é possível identificar essas marcas no texto de Oswald. “O indivíduo vítima do sistema [...] contra a realidade social vestida e opressora.” (ANDRADE, 2011, p. 28-30).

Há em jogo duas concepções macro de sociedade. O extrativismo como modelo político que vai do esgotamento das reservas naturais à manipulação dos dados pessoais nas plataformas conectadas e a busca de outras possibilidades de existência coletivas e comunitárias inspiradas nos setores silenciados no processo histórico. Extrativismo como metáfora do esgotamento: dos combustíveis fosseis à energia vital e, de outro lado, a disposição em ouvir os que não foram ouvidos, um novo lugar de escuta como dimensão política, de algum modo antecipados no manifesto antropófago. O olhar proposto, assim, vai além da literalidade referencial ao texto de Oswald. Procuramos pensar a antropofagia como prática ou, em certo aspecto, como interdiscurso (COURTINE, 2009) de manifestações de resistência ao longo de quase um século. Buscamos, nesse sentido, uma reflexão sobre a potência e atualidade do pensamento antropofágico na sua relação com a cultura popular brasileira enquanto capacidade de manutenção e ressignificação de saberes não hegemônicos.

É possível identificar no arquivo de brasilidade (CARVALHO, 2015) práticas discursivas articuladas com uma filosofia baseada nos conhecimentos populares, na espiritualidade de matriz indígena-africana, tão presente quanto silenciada no cotidiano de parcelas significativas da população brasileira. A ideia dessa filosofia popular, uma cultura das ruas, dos núcleos quilombolas, dos territórios de matriz indígena, espaços de resistência à ordem mercadológica do neoliberalismo é pensada por Luiz Antônio Simas, Rafael Haddock-Lobo e Luiz Rufino (2020). O amálgama resultante da mistura de culturas que nos formaram, apontam os autores, é a experiência brasileira como empreendimento civilizatório de redes associativas, sociabilidades e cultura comunitária como alternativa à precariedade, resultado da diáspora africana e os rituais ameríndios. Se o pressuposto antropofágico não deixa de ser o que escolher, devorar, eliminar, do que se nutrir, é possível perceber nesse movimento indícios de um exercício de valorização da alteridade, identidade afirmada na diferença.

Para os mundos tupinambás, o inimigo é um constituinte do ser. Se precisamos do outro para ser, é absurdo, portanto, aniquilá-lo. Aquele que me mata, me come e me carregará em seu estômago feito de túmulo e aconchego. Em certo sentido, ele será eu (SIMAS; HADDOCK-LOBO, RUFINO, 2020, p. 19).

A proposta, portanto, é voltar ao manifesto não para discutir sua herança literária ou mesmo as contradições da história do escritor – sem desconsiderar a importância de estudos com esse propósito – mas percorrer brevemente o caminho da potência antropofágica na vida cultural brasileira. O texto de Oswald pode ser lido como um conjunto de aforismos filosóficos construídos de maneira imaginativa, quando não irônica, e convidando-nos a um olhar radical e crítico do patriarcado racional, de inspiração iluminista, mas também dos jogos de poder em torno da religião. Essa potência, de um ponto de vista aristotélico, tem se dado a ver em atos na vida cultural brasileira que nos faz perceber os sinais de uma prática antropofágica a permear o arquivo de brasilidade. A antropofagia tem sido um espelho no qual nos reconhecemos e para cujo centro ainda nos voltamos na medida da busca dos sentidos pelos acontecimentos.

O bárbaro tecnizado

Uma leitura arqueológica da antropofagia diz respeito, fundamentalmente, à forma como o texto de Oswald instaura cortes temporais sugerindo a convivência entre o primitivo e o tecnológico. A figura do “bárbaro tecnizado”, apresentada em um dos aforismos, permite uma síntese capaz de guiar as conexões com outros tempos históricos, como os movimentos culturais dos anos 1960 e o contemporâneo. A expressão surge em meio a referências da cultura europeia: Montaigne, Rousseau, Keyserling.

Filiação. O contato com o Brasil Caraíba. Oû Villegaignon print terre. Montaigne. O homem natural. Rousseau. Da Revolução Francesa ao Romantismo, à Revolução Bolchevista, à Revolução Surrealista e ao bárbaro tecnizado de Keyserling. Caminhamos. (ANDRADE, 2011, p. 28).

O efeito de fusão de temporalidades aparece em perspectiva sincrônica com os grandes acontecimentos da história europeia (revolução francesa e bolchevista) em articulação com os movimentos culturais (romantismo e surrealista). Há ainda a citação ao cavaleiro francês, Villegaignon que comandou uma ocupação da costa brasileira no período colonial erradicada

pelas forças portuguesas. A essas referências passadas, a expressão final do aforismo contrapõe a conjugação verbal capaz de deslocar a temporalidade para o presente/futuro: “caminhamos.” O sujeito coletivo que guia o manifesto já anunciava, no aforismo anterior, o desejo aflorado desse movimento trans histórico: ‘queremos a revolução Caraíba’, como consequência inevitável de uma nova ordem, de novas relações de saber e poder para além do aspecto lógico racional europeu.

É possível pensar a ideia da baixa antropofagia a partir da distinção feita por Montaigne entre canibalismo e antropofagia, em “O canibal”, publicação de 1580, em que o autor francês se dedica a analisar a cultura dos índios tupinambás. Canibais se alimentam da carne humana, antropófagos o fazem por vingança. Há um aspecto ritualístico antropofágico, central na cultura tupinambá, salientado nos estudos da antropóloga Manuela Carneiro da Cunha (1990). A baixa antropofagia seria a metáfora equivalente ao canibalismo. A transposição para o plano simbólico permite pensar, na antropofagia, a apropriação consciente da alteridade, transformada e, no canibalismo, o aniquilamento da diferença. É exemplar dessa diferença a clássica história relatada por Hans Staden, aventureiro alemão, preso pelos índios tupinambás no Brasil Colonial, submetido a todos os rituais, mas não devorado porque “sentem que falta àquela carne, os sabores de um espírito altivo” (ROLNIK, 2021, p. 16).

É nesse contexto que o “bárbaro tecnizado de Keyserling” (ANDRADE, 2011, p. 29) nos aproxima da relação entre primitivo e tecnológico, as formas de produção e circulação discursiva que iriam definir a indústria cultural do século XX (o cinema, a televisão). Daniel Faria (2013) lembra o uso recorrente da ironia em Oswald de Andrade como condição para interpretar esse enunciado. Keyserling, o personagem em questão, filósofo da aristocracia alemã, propunha um pensamento imbuído de um cosmopolitismo pacifista e uma governança global centralizada e antidemocrática por parte da elite europeia². A imagem do “bárbaro tecnizado” parece ter uma dupla função: o deslocamento de um possível caráter do indígena romantizado e isolado e a inversão semântica que confere ao europeu o caráter estrangeiro, diferente. É tanto o outro (o europeu,) quanto a possibilidade da técnica (leia-se o cinema e a indústria cultural) como insurgência da revolução caraíba. O segundo aspecto se torna mais

² Keyserling esteve no Brasil em 1929, uma viagem que foi caracterizada por interlocuções com os modernistas. Mário de Andrade chegou a dizer que sua obra era a chave para interpretação de Macunaíma. A esse respeito, ver: FARIA, D. As meditações americanas de Keyserling: um cosmopolitismo nas incertezas do tempo. *VARIA HISTÓRIA*, Belo Horizonte, v. 29, n. 51, p. 905-923, 2013. Disponível em: <https://repositorio.unb.br/handle/10482/28877?locale=en>. Acesso em: 9 dez. 2022.

perceptível, como veremos, com o tropicalismo, bem como em sua manifestação atual com novas condições de produção para o discurso de matriz indígena.

Oswald dividiu o tempo em dois grandes hemisférios culturais: o matriarcado e o patriarcado. O primeiro é primitivo e antropofágico, o segundo civilizado e messiânico. A utopia de Oswald está num neo matriarcado advindo da técnica que nos levaria à libertação do trabalho e um novo mundo de ócio. Beatriz Azevedo e Laura Francis (2021) chamam atenção para o fato de que, o poeta inventou um “território utópico, mito-poético: o matriarcado de pindorama” (AZEVEDO; FRANCIS, 2021, p. 117). Trata-se de uma visão histórica descontínua que pode ser pensada pelo reconhecimento de saberes perdidos no tempo e nas relações de poder advindas do processo colonial. O futuro estaria, paradoxalmente, nesse passado.

Encontrar o sujeito enunciador do Manifesto é se deparar com alguns elementos centrais: o intelectual motivado pela busca da singularidade brasileira como força motriz do modernismo; o poeta que encontra na figura do indígena atemporal o elo entre o passado e o futuro, passando pelo presente; um filósofo original fundando seu pensamento na relação entre os imperativos do patriarcado e capitalismo e outras formas de sensibilidade, a percepção antropológica de espaços de resistência na cultura popular brasileira, o diálogo com a tecnologia. Eduardo Viveiros de Castro (2018a) vai qualificar como tecnoprimitivismo a relação de Oswald de Andrade com a indústria cultural do século XX, apontando assim para esse aspecto que gostaríamos de realçar no manifesto: a relação entre as condições de enunciabilidade dos sujeitos condicionados por um contexto colonial (ainda dando as cartas nos jogos da macropolítica) e as possibilidades de subversão. Fazendo da técnica, ou a sua expressão contemporânea, a tecnologia, o ponto nodal antropofágico.

Sua admiração pela América do Norte (os eua) é inequívoca, centrando-se no “cinema, o divórcio, o box, o crédito e sobretudo o apetite”. E as girls..., mas essa América hipertécnica (notem-se os curiosos exemplos) é ao mesmo tempo dada como exemplo da invencibilidade do “ciclo primitivista”. Os americanos são os bárbaros tecnizados. Só lhes falta, e a falta é crucial, a antropofagia – falta-lhes uma filosofia de vida compatível com o tecnoprimitivismo (CASTRO, 2018b, p. 13).

É precisamente o encontro entre a técnica e os espaços enunciativos midiáticos que constituem uma das principais linhas de força da antropofagia, potencializada no acontecimento

tropicalista e se valendo, contemporaneamente, das novas formas de produção e circulação na ordem do digital. É esse caminho arqueológico, que propomos percorrer de forma breve. Partindo do modernismo de final dos anos 1920, chegando ao acontecimento tropicalista, com seu espectro amplo de diálogos com o cinema novo, o teatro, a literatura que brotam no final dos anos 1960 no Brasil. A brasilidade revolucionária (RIDENTI, 2010) no campo cultural em meio a experiência política da resistência à ditadura civil militar.

Num momento em que a radicalização conservadora, as práticas fascistas aparecem como expressão limite da subjetividade neoliberal, a resistência se faz seguindo os rastros da cartografia da alta antropofagia, a busca pela utopia do matriarcado, contra as catequeses, a revolução caraíba, “contra o mundo reversível e as ideias objetivadas”. Diante da dominação crescente de imaginários e territórios pela lógica do latifúndio e do agronegócio que tem predominado, o espaço de resistência das ontologias indígenas, agora midiaticizadas. Novos sujeitos que passam a ocupar os espaços das Universidades, a fazer cinema, literatura, jornalismo. Uma antropofagia pelo avesso, de onde é possível vislumbrar o outro do pensamento selvagem, não como o atrasado numa visão tecnocrática, mas aquele que não se deixa dominar pela ordem global neoliberal.

Uma espécie de retorno as premissas da antropofagia Oswaldiana constitui, portanto, a chave para a busca de outras visões de mundo contra a crise do antropoceno e, para o que importa aqui, dizem respeito as formas de subjetivação no campo cultural brasileiro. Ainda que lutando em terreno desigual há novas formas de escuta, de condições de produção e circulação de discursividades de resistência. A partir dessas problematizações, vamos mapear, de prova breve, três momentos de emergência do discurso antropofágico: a sua constituição no final dos anos 1920 no Brasil e a ressignificação tropicalista para chegarmos à experiência contemporânea, sobretudo diante dos impactos da Covid-19.

Singularidade antropofágica no modernismo

O modernismo literário no Brasil está longe, como se sabe, de ser um bloco homogêneo, da união de escritores em um mesmo propósito. O modernismo sendo uma experiência que emerge das artes como espelho da contradição social da modernidade é indissociável do campo político. Perry Anderson (1988) observa a força latente de mudanças. “Uma nova ordem seria

pura e radicalmente capitalista ou socialista?” (ANDERSON, 1988, p. 326). Há nessa inquietação a promessa de uma nova existência para além das individualidades. A Europa afetada pela primeira guerra, com dificuldades de enxergar na América uma outra experiência equivalente possível. Nesse contexto, a originalidade da contribuição do manifesto antropófago está na sua potência como outra narrativa da modernidade que envolve Espanha, Portugal, rotas de comércio, a escravidão, abrindo caminho na direção contrária da vanguarda europeia, trazendo para o centro a questão da relação entre colônia e metrópole.

É um movimento que dá base para que o conceito filosófico de Oswald de Andrade se torne uma linha de força para a cultura brasileira no século XX, não sem contradições. O ponto de partida de Oswald eram as representações do novo mundo feita pelas narrativas de viagem dos desbravadores do Brasil selvagem, buscando restituir uma posição enunciativa ao indígena. A tradição de uma cultura comunitária, hoje reconhecida como força distintiva das organizações tribais, se colocava como vanguarda: “Já tínhamos o comunismo.” (ANDRADE, 2011, p. 30).

Suely Rolnik (2021) vai perceber a articulação da metáfora antropológica com a ideia da subjetividade flexível nascida nas vanguardas modernistas europeias e o principal ingrediente de uma apropriação pelo capitalismo mundial, a partir de final dos anos 1970. O acontecimento da semana de arte moderna de 1922 suscitou diferentes concepções de identidade nacional em que conviviam posições integralistas e nacionalistas, que não poderão ser detalhadas aqui. Mário de Andrade (2021) empreendeu suas viagens etnográficas ao Brasil profundo buscando a expressão da cultura popular, enquanto Oswald formulou seus manifestos – Poesia Pau Brasil e Antropófago- erigindo a reflexão mito poética do matriarcado de pindorama. Esse movimento se deu de forma distinta das buscas de Mário, consideradas, de maneira crítica como folclóricas, por Oswald. O manifesto antropófago se desloca assim da ideia da busca de uma identidade nacional como força motriz do modernismo, na medida em que se insere como um pensamento aberto à alteridade, um desejo anti-narcísico de se transformar por meio do outro, como nos faz ver Eduardo Viveiros de Castro (2018b), sendo nesse sentido um dos pensamentos mais originais da experiência brasileira, sobretudo por seu aspecto filosófico.

Encontrar a brasilidade no conceito antropofágico de Oswald é, de forma paradoxal, o reconhecimento da diferença e de um modelo não estático, em fazimento, como característica criativa da experiência brasileira enquanto organização social, cultural, antropológica. Um país mestiço em que as heranças indígenas, africanas e europeias se encontram transformadas e,

como tal, abertas às transformações: “Roteiros. Roteiros. Roteiros. Roteiros. Roteiros. Roteiros. Roteiros” (ANDRADE, 2011, p. 28), expressão sete vezes repetida como a demonstrar/antecipar as identidades fluídas.

O entendimento desse percurso passa pela ressignificação antropofágica do tropicalismo e uma tensão ali já verificada: da disputa de poder midiático e aposta na atualização da cultura popular brasileira (diante da potência de linguagens do ocidente global como o rock ou o cinema) à adesão aos mecanismos burgueses da criação artística, do culto a celebridade, da espetacularização da vida privada, atingindo seu auge no modo de funcionamento das narrativas de si nas plataformas transnacionais da segunda década do século XXI. No tropicalismo, a antropofagia se desloca do tema da experiência da singularidade brasileira, sem deixar de considerá-la, para as formas de circulação, o que trazer, o que levar nos fluxos midiáticos. Razão pela qual procuramos pensar o arquivo tropicalista no entremeio entre aspectos políticos, poéticos e midiáticos (CARVALHO, 2015).

Antropofagia tropicalista

O entendimento um tanto intuitivo do que seria o tropicalismo por Gilberto Gil, no final dos anos 1960, se deu no encontro simbólico imaginado por ele entre a Banda de Pífanos de Caruaru e os Beatles (CARVALHO, 2015). Era o signo da vitalidade, o ponto em comum que fez ver, sobretudo, uma junção onde a ordem do discurso da época via cisão, de um lado a cultura popular e de outro a indústria cultural e a jovem linguagem do rock. O momento era de popularização da televisão no Brasil e a antropofagia tropicalista se deu como práxis numa subversão dos ritos de convivência, guitarras elétricas, roupas e cabelos sinalizados com as revoluções jovens. Contribuiu para isso os diálogos dos jovens baianos com os poetas concretistas e intelectuais paulistas.

No aspecto visionário e poético de Gilberto Gil (CARVALHO, 2015), a cultura popular nordestina operava como centro dessa hibridização, uma certa ordem do olhar que buscava tornar a experiência também original para o estrangeiro. Um outro retrato do Brasil aparecia em suas contradições e na relação com o mundo. A mudança se dava no deslocamento de dois extremos: não a mera imitação dos modelos da linguagem jovem do rock, pop universal e nem a adesão às formas de uma cultura popular idealizada para veicular mensagens revolucionárias.

A antropofagia Oswaldiana pareceu uma saída adequada para o contexto dos debates culturais do período. Não existiria o tropicalismo, se não fosse a antropofagia, da mesma forma com o movimento musical liderado pelos baianos foi responsável por uma ressignificação do ponto de vista antropofágico como gesto amplo na cultura brasileira. Marília Andrade (2011) demonstra como os movimentos dos anos 1960 criaram uma nova imagem do pai.

Já convencida de que meu pai seria para sempre um gênio incompreendido, foi difícil acostumar-me a ouvir, de repente, seu nome invocado com tanta frequência e associado a tantos eventos diferentes. Virou moda, pegou. Pai do tropicalismo, inspirador de Caetano, exemplo dos críticos literários, objeto de estudo das teses de doutoramento, herói incondicional dos jovens inconformados, modelos para escritores iniciantes, autor preferido dos grupos de teatro amador (ANDRADE, M., 2011, p. 45).

A articulação entre a antropofagia tropicalista e as tecnologias da comunicação transpõe o aspecto técnico para as mediações culturais. Não por acaso Gilberto Gil assume o Ministério da Cultura do Brasil em 2003, dizendo que faria uma gestão tropicalista e, propondo, entre os aspectos inovadores, a ideia dos pontos de cultura. Dotar as periferias não só urbanas, mas do interior do Brasil com ilhas de edição, câmeras de vídeo, banda larga para transmutar a recepção passiva em produção (CARVALHO, 2015). O resultado é a criação “de condições favoráveis não só para o rastreamento das inúmeras e diversas manifestações culturais que se agitavam por todo o país, como também o seu empoderamento.” (ROLNIK, 2021, p. 96).

As condições de produção do acontecimento tropicalista se inscrevem no conjunto das manifestações culturais que eclodiram no Brasil no final dos anos 1960, com ramificações no cinema, no teatro, na literatura, nas artes visuais e na música, a sua forma mais conhecida e referenciada. O movimento está relacionado aos debates, vivências e contradições de uma passagem da sociedade rural para o mundo midiático, em meio às questões sobre a relação arte e política, tendo por pano de fundo as diretrizes do Centro Popular de Cultura, o CPC da UNE, União Nacional dos Estudantes.

A chamada brasilidade revolucionária (RIDENTI, 2010) eclode no campo cultural nos anos 1950 sob impacto do processo de modernização do país e sua seiva são as bandeiras modernistas de 1922, ainda que delas também derivem o integralismo e o conservadorismo. A bossa nova, a poesia concreta, as artes plásticas fomentaram o próprio surgimento da ideia de arte engajada via CPC. O golpe que implantou a ditadura civil militar em 1964 não foi capaz,

como observou no contexto o poeta Ferreira Gullar, de conter o campo cultural, cuja prova eloquente foi o acontecimento tropicalista, mas também o cinema novo, o teatro oficina, manifestações surgidas às vésperas do ato institucional número 5, que iria inaugurar o período de maior repressão pelas forças do estado.

O rio que vinha avolumando suas águas e aprofundando seu leito, até março de 1964, desapareceu de nossas vistas. Mas um rio não se acaba assim. Ele continua seu curso, subterraneamente, e quem tem bom ouvido pode-lhe escutar o rumor debaixo da terra (GULLAR, 1967, p. 253).

O rumor do rio se faz ver em acontecimentos como o *Rei da Vela*, a montagem do teatro oficina para a peça de Oswald de Andrade, o cinema de Glauber Rocha e sua *Terra em Transe*, na música brasileira que se reconfigura no espaço televisivo com a produção de artistas como Chico Buarque, Edu Lobo, Geraldo Vandré e os tropicalistas e suas guitarras elétricas: *Alegria, Alegria* e *Domingo no Parque*, Banda de Pífanos de Caruaru e Beatles, Mutantes e Tom Zé. A inspiração antropofágica do tropicalismo se dá na articulação da cultura popular com a indústria cultural, como se o manifesto antropófago saltasse das páginas literárias para a experiência e a performance midiáticas, a ponto de Carmem Miranda se tornar uma imagem símbolo tropicalista. Midiatizar a brasilidade popular para inscrevê-la nos fluxos da globalização, tal como havia feito na década anterior os precursores da bossa-nova. Caetano Veloso reconhece em João Gilberto o exercício pleno da antropofagia, ao criar no violão uma nova síntese do samba de sotaque internacional (VELOSO, 1997). Os tropicalistas explodem os limites da canção, diante da performance, da ocupação de espaços no debate cultural, na incorporação de referências distintas e antagônicas. Revisitando a antropofagia como práxis. Movimento feito não sem contradições e divisões, seja no interior da esquerda, em que setores de base marxista viam a adesão fácil aos símbolos da hegemonia cultural um sinal de alienação; seja na música brasileira, dividida entre os defensores da pureza de raiz e os experimentos de mercado, como a Jovem Guarda.

O tropicalismo unia finalmente Vicente Celestino e John Cage, a cultura popular e a cultura erudita, passando estrategicamente pela cultura pop, que foi a grande bandeira deles. Tudo isso veio evidentemente da antropofagia oswaldiana, a reflexão metacultural mais original produzida na América Latina (CASTRO, 2009, p. 81).

As divisões no interior da esquerda conviviam com subjetividades outras, cartografadas por Suely Rolnik (2010) que, de alguma forma, se tornam mais claras se pensarmos no retrocesso macropolítico contemporâneo. A autora pensa em termos de cartografias, mapas móveis do afeto e do desejo que se dá pela relação entre o vibrátil, o visível e no nomeado. Essa visão inspirada no rizoma deleuziano e no rico diálogo que Rolnik estabeleceu com Félix Guattari permite traçar o mapa das subjetividades no ambiente político e cultural do Brasil, com raízes nos anos 1960, ressurgindo no século XXI. Rolnik (2010) sugere categorias como o militante em nós, o coronel em nós, o hippie em nós. O militante e o coronel se fixam em territórios simbólicos opostos, mais igualmente rígidos. O primeiro se fecha à sensibilidade do corpo vibrátil diante da urgência da luta de classes, o segundo recorre a ideia da identidade, do mundo ordenado pela ditadura que define a ordem do dizível e impõe os silêncios e a tortura aos que não comungam das crenças.

A subjetividade contracultural-tropicalista- antropofágica se inscreve como resistência à figura do burguês, em sua versão hollywoodiana do pós-guerra, ao mesmo tempo que tenta sobreviver à truculência da ditadura militar. Muitos sucumbem em viagens sem volta e se tornam, de alguma maneira, presos na identidade que construíram para si, ponto central na teoria crítica de Rolnik (2010). Há dois limites que se associam à subjetividade antropofágica, os excessos do desbunde, daqueles que não voltaram da viagem e cristalizaram uma identidade hippie e os que, em nome de certa banalização da antropofagia, aderiram fácil ao culto das aparências e da boa vida burguesa via indústria cultural. Em certo sentido, foram devorados, mais que devoradores, seduzidos pelo poder do capital que vislumbrou na subjetividade flexível das vanguardas artísticas o ingrediente para “uma antropofagia neoliberal” (ROLNIK, 2021, p. 81).

O poder revolucionário da subjetividade antropofágica ressignificada nos anos 1960 pelo tropicalismo permanece³. Mas grande parte dessa energia é apropriada e instrumentalizada pelo capitalismo financeiro transnacional, sobretudo a partir dos anos 1980, com o fim dos regimes ditatórias na América Latina e Leste Europeu. O resultado é o que Rolnik define como antropofagia cafetinada, uma adaptação soft ao ambiente neoliberal, produzindo os “zumbis antropofágicos” (ROLNIK, 2010, p. 22).

³ É elucidativo da potência Tropicalista, a própria trajetória de artistas ligados ao movimento que permaneceram no campo da resistência produtiva, como o teatro oficina de José Celso Martinez Correa. Algumas criações de Caetano e Gil, no pós tropicalismo, como “Um índio” (Caetano Veloso, 1977) e “Refazenda” (Gilberto Gil, 1975) soam atuais diante das questões colocadas hoje pela crise do antropoceno.

Muitos dos protagonistas dos movimentos das décadas anteriores caíram na armadilha: deslumbrados com a celebração e força de criação de sua postura transgressora e experimental, até então estigmatizadas e confinadas na marginalidade, fascinados com o prestígio de sua imagem na mídia e de seus altos salários, eles se entregam à sua cafetinagem, tornando-se, em sua maioria, os próprios criadores dos mundos fabricados para e pelo capitalismo em sua nova roupagem (ROLNIK, 2011, p. 18).

Há a criação de um clone fabricado pelo capitalismo pós fordista da subjetividade flexível de matriz antropofágica dos anos 1960 e 1970. O contexto foi produtivo para a baixa antropofagia reativa. Não se trata mais do ato ritualístico de absorver a força do outro para buscar uma síntese disjuntiva, mas de toda a assimilação acrítica em nome do sucesso narcísico e da aparência, do culto individual. Uma captura do poder de insurgência, pelo que Rolnik (2021) denomina inconsciente colonial capitalístico. A analogia a que recorre é a do café que explora a prostituta, incapaz de ver, sob a máscara da proteção os ditames da submissão. O critério de orientação das forças de produção não é mais ético – no sentido da afirmação da vida, mas moral e narcísico.

Rios submersos: as insurreições

As insurreições contemporâneas se dão numa articulação com a biosfera, se aproximando da ontologia indígena. A reconfiguração do campo de forças passa por uma nova relação política entre atores humanos e não humanos, entre as existências e o planeta recuperado na sua dimensão de ser vivo e político. Esse exercício transcende um possível gesto humanitário de reconhecer a necessidade de contemplar vozes historicamente silenciadas (embora não devêssemos relativizar sua importância), mas trata-se de incorporar essas vozes como necessidade de reconfiguração de forças para construção de novas realidades. É o real histórico da mudança climática, da crise do antropoceno, agravados pela pandemia, quem demanda novos diálogos.

Rolnik (2021) recorre a um exemplo vivenciado pela etnia Krenak em Minas Gerais e relatado por seu líder e pensador, Airton Krenak. É uma demonstração tanto da capacidade de regeneração da natureza quanto da força simbólica dos rios submersos, captados na poesia de Ferreira Gullar. Mas aqui, o acontecimento é real. O rio doce, no município de Esplendor, em Minas Gerais, após ser praticamente morto pela ação predatória da mineração, volta a fluir

sobre a terra, a partir dos cuidados da comunidade. Um exemplo de insurreição como potência de vida, da ação política em realidades histórico territoriais e da emergência de novas sensibilidades, regimes de escuta e produção de subjetividade. O que distingue, para Rolnik, a alta antropofagia é a constituição de uma subjetividade até certo ponto consciente dos processos em que se insere. Trata-se de utilizar as conexões em rede para fortalecer práticas e difundir insurgências, para que os rios submersos voltem a correr.

O que essa questão tem a dizer ao presente? A aceleração das facilidades do acesso à produção midiática nas redes sociais em que os conteúdos são atrelados aos lugares e momentos em que são produzidos criam uma relação cruzada entre a cultura do compartilhamento e a cultura da vigilância (BEIGUELMAN, 2021). A nova face do poder é a lógica algorítmica. O antropólogo Hermano Vianna (2017) numa reflexão sobre inteligência artificial observa o risco de uma nova forma de colonialismo ditada pelos países ricos, onde estão as grandes corporações que hoje dominam a internet. O Brasil teria perdido a oportunidade e se torna um consumidor das novidades. O impacto maior, analisa Vianna, seria na juventude das periferias das cidades brasileiras, diante da falta de qualificação técnica para lidar com um ambiente dominado pela tecnologia.

Ao cenário distópico, Vianna (2017) encontra na metáfora antropofágica, um caminho para a expressão desses mesmos jovens. “Novos comunicadores das periferias parecem ser os mais bem sucedidos criadores de conteúdo on line do país”. Tudo isso dentro das plataformas das grandes corporações. A voz da brasilidade num mundo dominado pela inteligência artificial se dá, para Hermano, no aspecto criativo, no pensamento analógico; na multiplicidade. Buscando um ponto de vista humanista, Hermano propõe um projeto de colaboração, ao invés da dominação que caracterizou o movimento de expansão colonialista que perdurou até o século XX.

O fenômeno não é homogêneo e tem várias dimensões. Desde a força do pensamento de uma liderança como Ailton Krenak à recepção do exercício de autoetnografia presente em “A queda do Céu”, de Davi Kopenawa e Bruce Albert (2015). Mas é perceptível também em escalas menos conhecidas do grande público, em coletivos indígenas que se articulam através do audiovisual e das redes interconectadas para defesa de seus territórios e culturas, como demonstra, em sua tese, Deyse Silva Rubim (2021) da etnia Kokama. As antigas estigmatizações que imputavam ao índio o lugar de atraso e preguiça passam a abrigar novas

vozes na forma do ciberativismo digital, ou em espaços jornalísticos como a agência de jornalismo investigativo Amazônia Real.

As marcações linguísticas que corroboram o apagamento e o silenciamento dos indígenas no discurso, são substituídos pela tomada da palavra, a apropriação dos discursos pelos próprios indígenas, especificamente as mulheres. São vozes atuantes representadas pela imprensa alternativa e fora dela também, na organização interna dos movimentos indígenas e na sociedade não indígena (RUBIM, 2021, p. 191).

Eduardo Viveiros de Castro, em *Metafísicas Canibais* (2018), dá contornos a esse movimento, demonstrando a necessidade de um corte epistemológico no campo da antropologia, possível de se estender para outros domínios. As metafísicas canibais apontam para um exercício crítico do pensamento colonial, na mesma medida em que encontra diálogos com uma perspectiva pós-estruturalista, tomando por base o pensamento europeu. O perspectivismo, na ótica de CASTRO (2018b), é um exercício crítico em relação à antropologia, marcada historicamente pelo colonialismo. Contra essa herança é necessário um processo de descolonização permanente tanto na teoria quanto na prática da disciplina. Assim, o que o autor propõe é um passo adiante na já repisada ideia de que o outro é representado ou inventado de acordo com a nossas lentes. Uma verdadeira antropologia seria aquela que devolve a nós uma imagem de nós mesmos na qual não nos reconhecemos. Castro recorre aos estudos dos xamãs para quem conhecer é personificar, tomar o ponto de vista daquilo que deve ser conhecido.

O xamanismo é um modo de agir que implica um modo de conhecer, ou, antes, um certo ideal de conhecimento. Tal ideal está, sob certos aspectos, nas antípodas da epistemologia objetivista favorecida pela modernidade ocidental.” (CASTRO, 2018b, p. 50).

A percepção de um modelo extrativista ultrapassado, em meio a uma crise sanitária sem precedentes aberta pela pandemia da Covid-19, cria um ambiente propício à revisão das formas políticas tradicionais. Se o discurso é aquilo pelo qual se luta, conforme Foucault (2000), verifica-se novas possibilidades enunciativas vindas da dimensão da experiência das periferias, os indígenas, os negros, as mulheres. É um sopro de esperança que deve ser reconhecido e interpretado pelo pensamento crítico, considerando, sobretudo no caso da experiência brasileira, os fatores históricos que a atravessam. São esses os espaços de uma mutação

antropofágica em que o manifesto de Oswald não aparece na literalidade, mas opera como uma espécie de marca interdiscursiva, assinalando, no limite, uma outra experiência de modos de viver.

O perspectivismo de Castro (2018b) pode ser pensado, assim, por um ponto de vista de uma mutação da antropofagia cultural inaugurada por Oswald de Andrade em seu manifesto. Mutações essa que diz respeito ao sujeito antropofágico, não mais como aquele que, a partir de um centro, escolhe e devora as referências, mas sendo capaz de colocar em xeque a sua própria concepção de identidade, não se furtando a se transformar. É como se a possibilidade de uma nova escuta deslocasse a subjetividade antropofágica para o seu locus originário, a partir do qual teríamos novas lentes para as relações sociais e políticas contemporâneas. Nesse sentido, o manifesto de Oswald também estenderia seu campo de influências para o próprio perspectivismo ameríndio de Eduardo Viveiros de Castro.

São os muitos os rios que correm, no simbólico e no real. Num processo inverso ao sugerido pelos versos de Gullar (ROLNIK, 2021), o rio das forças conservadoras corria submerso sem que nos déssemos contas dele, até ter se tornado caudaloso no Brasil de 2015. Visto sob perspectiva arqueológica são indicativos de uma insensibilidade das forças progressistas em perceber as formações discursivas (FOUCAULT, 2008a) conservadoras, como se os adeptos da tradição, família e propriedade que saíram às ruas para apoiar a ditadura tivessem sucumbido diante da marcha da história em direção à criação de um país socialmente mais justo e cidadão. Muitos acreditamos nisso e chegamos a duvidar da possibilidade de vitória de um candidato como Bolsonaro em 2018. O real histórico fez, de alguma forma, submergir as esperanças e utopias do pensamento progressista. Recolhimento que sugere a recomposição de forças, enquanto os acontecimentos vão delineando novos contornos.

O ponto de inflexão proposto aqui é o sujeito antropofágico, como representação a atravessar nossa história cultural e capaz de nos dar régua e compasso para uma submersão que instaure uma nova ética dialógica diante da desconstrução institucional e da violência física e simbólica em curso. Não é por acaso que um dos pontos de força do bolsonarismo reside na ideia de uma guerra cultural contra o pensamento de esquerda, traduzida em expressões como escola sem partido, a perseguição aos artistas herdeiros dessa tradição da brasilidade revolucionária dos anos 1960, como demonstra João César Castro Rocha (2021). A guerra cultural da extrema direita pressupõe um inimigo e não é exagero dizer que ele se identifica com a matriz cultural da brasilidade revolucionária dos anos 1960, o que, de alguma forma,

demonstra ainda sua potência. O pragmatismo dos que detém o poder macropolítico sabe identificar seus inimigos potenciais. A violência física e simbólica contra os próprios indígenas, disputas neoliberais pelos espaços de fora da lógica do mercado, como quilombolas, áreas de proteção ambiental são também representações da baixa antropofagia, num jogo de poder e resistências que não se limita à questão brasileira, embora o seu epicentro tenha se dado aqui.

O relato da líder indígena Guarani (2020), por exemplo, nos mostra uma forma contemporânea de antropofagia diante da relação de resistência para manter a própria cultura, sem desprezar a tecnologia. O que está em jogo é a relação de alteridade com o mundo dos juruá, aquele de fora da aldeia, onde impera uma lógica mercantilista. A circulação desse discurso pode permitir um deslocamento- se houver uma sensibilidade de escuta- na própria concepção do sujeito ocidental que vê a si mesmo numa imagem diferente daquela produzida pela publicidade ou pelo convite incessante à espetacularização da vida privada nas redes sociais.

Costumo ir bastante para o mundo dos Juruá, mas tento trazer o mínimo possível, para a aldeia, das coisas de lá que não são boas. As coisas boas trago também, mas elas costumam chegar por si mesmas, por meio da TV e do mundo atual tecnológico, principalmente. O que faço ali, então, é peneirar o que vem para dentro e conversar com as pessoas sobre isto. Até onde você aceita isso? Até onde você tem que ter isso também? Tento diminuir o conflito do que chega com a dinâmica tradicional guarani de ter só o suficiente para uma vida tranquila e saudável (GUARANI, 2020, p. 18).

A vitalidade política da resistência passa pela resignificação do “bárbaro tecnizado” e sua capacidade da exportação subversiva. São muitas as formas desse movimento em escala global e o audiovisual tem sido um campo fértil dessas manifestações. O filme “A última Floresta” (2021), dirigido por Luiz Bolognesi, com roteiro partilhado com Davi Kopenawa, o xamã antropológico e antropofágico Yanomami, tem um ponto de vista exemplar dessa mutação nas formas tradicionais de registro imagético dos indígenas. Não se trata mais do reconhecimento da diferença cultural pelas lentes do sujeito ocidental, mas a própria afirmação de um locus de resistência territorial e cultural.

As imagens do cotidiano da tribo, em meio a floresta, servem para a narração dos mitos fundadores de seu povo, os irmãos Omama e Yoasi. Falado na língua Yanomani, o filme desloca a ideia clássica de um documentário sobre o outro, para que os próprios indígenas encenem seus mitos fundadores (inclusive na língua original), cuja essência é uma relação comunitária e

de respeito à natureza, contra o garimpo e a violência que assolam a realidade circundante. Retirar o ouro da terra, reza o mito fundador, é abrir o caminho para a “fumaça da doença”. O processo antropofágico está na percepção de Kopenawa em falar para o homem branco, demonstrar através da tradição yanomami, o processo de destruição e violência em curso. O xamã se aproxima assim do enunciador do manifesto antropofágico, um sujeito coletivo que alerta para outras possibilidades de vida. Esse é o desenho da nova política e ela se relaciona à exportação subversiva de ideias que se contrapõem ao modelo neoliberal, necessárias diante da destruição e violência em curso.

Oswald não viveu para ver manifestações do matriarcado de pindorama, como aquela protagonizada por uma associação das mulheres indígenas, a Anmiga - Articulação das Mulheres Indígenas Herdeiras da Ancestralidade, um coletivo que organizou em 2019 a primeira marcha das mulheres indígenas em Brasília, com a união de 2.500 mulheres de 130 povos. Em 2020, no contexto da pandemia, o coletivo realizou a assembleia on-line “O sagrado da existência e a cura da terra.” Aqui, se pode ver a emergência do matriarcado postulado no manifesto, acentuando a característica da nova política como ação territorial e relação de atores humanos e não humanos: rios, árvores, animais, em uma perspectiva comunitária. Um dos textos manifestos do coletivo recebe o sugestivo nome de reflorestarmentes.

Somos muitas, somos múltiplas, somos mil-lheres, cacicas, parteiras, benzedeiras, pajés, agricultoras, professoras, advogadas, enfermeiras e médicas, nas múltiplas ciências do território e da Universidade” [...] mulheres terra, mulheres água, mulheres biomas, mulheres espiritualidade, mulheres árvores, mulheres raízes, mulheres sementes e não somente mulheres guerreiras da ancestralidade (ANMIGA, 2022, n. p.).

Conclusão

Procurarmos seguir linhas descontínuas do discurso antropofágico no interior do arquivo de brasilidade e no seu diálogo com uma sociedade global conectada, nos guiando por um olhar arqueológico de base foucaultiana. A arqueologia do saber proposta por Foucault é, nesse sentido, como observa Agamben (2019, p. 19), “um manifesto do descontínuo historiográfico”. Edgardo Castro (2017) busca concluir sua obra dedicada ao pensamento de Foucault procurando pensar as relações do filósofo com a modernidade. O diálogo com Kant

demonstra duas tradições críticas: de um lado uma analítica da verdade, a busca do conhecimento verdadeiro e, de outro, uma ontologia do presente. Foucault se identifica com o segundo ponto. “A modernidade foucaultiana [...] se propõe a elaborar a partir do que somos, histórica e contingentemente, a possibilidade de ser e pensar de outra maneira.” (CASTRO, 2017, p. 150).

A questão que se coloca é quais seriam os novos paradigmas que se movimentam nos rios submersos diante da crise em escala planetária da pandemia da Covid-19? “A historicidade do paradigma não está nem na diacronia, nem na sincronia, mas num cruzamento entre elas” (AGAMBEN, 2019, p. 41). A descentralização do poder das grandes corporações que hoje dominam a internet, se dá pelo que o filósofo chinês Yuk Hui (2020) define como tecnodiversidade. Cada cultura de passado colonial deveria buscar suas próprias formas de expressão a partir desse mergulho em suas fontes histórias e antropológicas, observa Hui (2021), suas cosmotécnicas. A imagem do bárbaro tecnizado materializada em produções como “A última floresta” e outros discursos de resistência indígena, se constitui num campo de resistência que pode redefinir o jogo político no século XXI. Vem do pensamento selvagem, não mais no sentido depreciativo que lhe confere historicamente o discurso hegemônico, diante de um modelo de progresso hoje visivelmente em crise, nem tão pouco o outro da subjetividade flexível das vanguardas artísticas instrumentalizadas; mas o selvagem como aquele que não se deixa dominar, o resistente e o detentor de conhecimentos perdidos na ordem patriarcal, colonial, cuja forma contemporânea é o neoliberalismo. Mapear as linhas descontínuas desses discursos constitui parte do trabalho arqueológico para sermos capazes de nos transformar através do outro, por onde a metáfora antropofágica restitui a sua potência de insurreição.

Referências

AGAMBEN, G. *Signatura Rerum* - Sobre o Método. Tradução: Andrea Santurbano e Patrícia Peterle. Boitempo: São Paulo, 2019.

ANDERSON, P. Modernity and Revolution. In: NELSON, C.; GROSSBERG, L. (ed.). *Marxism and the interpretation of cultures*. Chicago: Urbana: University of Illinois Press, 1988. p 60-110.

ANDRADE, M. de. *O turista aprendiz*. Belo Horizonte: Garnier, 2021.

ANDRADE, M. Oswald e Maria Antonieta - Fragmentos, Memória e Fantasia. In: CASTRO, J. C. de C.; RUFINELLI, J. (org.). *Antropofagia Hoje? Oswald de Andrade em Cena*. São Paulo: É Realizações, 2011. p. 33-45.

ANDRADE, O. de. Manifesto Antropófago. In: ROCHA, J. C. de C.; RUFINELLI, J. (org.). *Antropofagia Hoje? Oswald de Andrade em Cena*. São Paulo: É Realizações, 2011. p. 27-32.

ARTICULAÇÃO NACIONAL DAS MULHERES INDÍGENAS E GUERREIRAS DA ANCESTRALIDADE. *Manifesto das Primeiras Brasileiras*. [S. l.]: ANMIGA, [20-?]. Disponível em: <https://anmiga.org/>. Acesso em: 10 dez. 2022.

AZEVEDO, B.; FRANCIS, L. Será esse o futuro do século XXI? *Das Questões*, Brasília-DF, v. 11, n. 1, p. 109-130, 2021.

BEIGUELMAN, G. *Políticas da Imagem, Vigilância e Resistência na Dadosfera*. São Paulo: UBU, 2021.

CARVALHO, P. H. V. de. *A voz que canta na voz que fala: poética e política na trajetória de Gilberto Gil*. Cotia: Ateliê; Aracaju: Editora Universitária Tiradentes, 2015.

CASTRO, E. *Introdução a Foucault*. Belo Horizonte: Autêntica, 2017.

CASTRO, E. V. Economia da Cultura Digital. In: SAVAZONI, Rodrigo; COHN, Sérgio. (Org.). *Cultura Digital.br*. Rio de Janeiro: Azougue, 2009. p. 78-95.

CASTRO, E. V. *Metafísicas canibais: elementos para uma antropologia pós-estrutural*. Ubu: São Paulo, 2018b.

CASTRO, E. V. Que temos nós com isso? In: AZEVEDO, B. *Antropofagia: Palimpsesto Selvagem*. São Paulo: SESI Editora, 2018a. p. 15-45.

COURTINE, J. J. *Análise do Discurso: O Discurso Comunista Endereçado aos Cristãos*. Tradução: Bacharéis em Letras pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul. São Carlos: Edufscar, 2009.

CUNHA, M. C. da. Imagens de índios do Brasil: o século XVI. *Estudos Avançados*, São Paulo, v. 4, n. 10, p. 91-110, 1990.

DELEUZE, G. *Michel Foucault: as formações históricas*. São Paulo: Politea, 2018.

FARIA, D. As meditações americanas de Keyserling: um cosmopolitismo nas incertezas do tempo. *VARIA HISTÓRIA*, Belo Horizonte, v. 29, n. 51, p. 905-923, 2013. Disponível em: <https://repositorio.unb.br/handle/10482/28877?locale=en>. Acesso em: 9 dez. 2022.

FOUCAULT, M. *A ordem do discurso*. São Paulo: Loyola, 2000.

FOUCAULT, M. *Arqueologia do saber*. 7. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008a.

FOUCAULT, M. *Vigiar e punir: História da violência nas prisões*. Tradução: Raquel Ramallete. 35. ed. Petrópolis: Vozes, 2008b.

- GUARANI, J. Tornar-se selvagem. *PISEAGRAMA*, Belo Horizonte, n. 14, p. 12-19, 2020.
- GULLAR, F. Quarup ou ensaio de deseducação para brasileiro virar gente. *Revista Civilização Brasileira*, Rio de Janeiro, v. 15, p. 251-258, 1967.
- HUI, Y. *Tecnodiversidade*. Tradução: Humberto do Amaral. São Paulo: Ubu, 2020.
- KOPENAWA, D.; ALBERT, B. *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.
- RIDENTI, M. *Brasilidade revolucionária: um século de cultura e política*. São Paulo: Editora da Unesp, 2010.
- ROCHA, J. C. de C. *Guerra cultural e retórica do ódio: crônica de um Brasil pós-político*. Goiânia: Caminhos, 2021.
- ROLNIK, S. *Antropofagia Zumbi*. São Paulo: n-1, 2021.
- ROLNIK, S. *Cartografia Sentimental*. Porto Alegre: Sulina: Editora UFRGS, 2011.
- ROLNIK, S. Políticas da hibridização: Evitando falsos problemas. In: LIMA, E. A.; FERREIRA NETO, J. L.; ARAGON, L. E. (org.). *Subjetividades contemporâneas: Desafios teóricos e metodológicos*. Curitiba: CRV, 2010. p. 15-25.
- RUBIM, D. *Vozes indígenas, entre apagamentos, estigmas e resistências*. Discursos midiáticos da região norte do Brasil sobre povos e lideranças indígenas. 2021. Tese (Doutorado em Linguística) – Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2021.
- SIMAS, L. A.; RUFINO, L.; HADDOCK-LOBO, R. *Arruaças: uma filosofia popular brasileira*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020.
- VELOSO, C. *Verdade Tropical*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.
- VIANNA, H. Inteligência artificial antropófaga. *Hermano Vianna*, [s. l.], [20-?]. Disponível em: <https://hermanovianna.wordpress.com/2017/10/21/inteligencia-artificial-antropofaga/>. Acesso em: 3 jun. 2021.

Anthropophagy as cosmotecnics, an archaeological approach

Abstract: The purpose of the article is to build a brief archeological analysis of the notion of Brazilian modernist anthropophagy, based on the Michel Foucault's methodology (2008). It starts of publication from the anthropophagic manifesto of Oswald de Andrade, in 1928, considering its reinterpretation in tropicalismo in the late 1960s until reaching contemporary. The archaeological path anthropophagic though in Brazilian cultural field demonstrates different appropriations, sometimes serving the interests of capital, in the form of an uncritical flexible subjectivity, as pointed out by Suely Rolnik (2021). The contemporary crisis of the anthropocene, aggravated by the pandemic of Covid-19, created, however, new conditions of listening and visibility for the indigenous discourse, giving new meaning to the figure of the technized barbarian mentioned by Andrade (2011) in his manifesto. The space for ontologies of indigenous matrix resonates with a popular Brazilianness of non domesticated forms of existence that pose as political resistance, even though this takes place on the basis of the resurgence of violence against these population. We tried to think about the interdiscursive presence of antropofagia in these practices and discourses of resistance, including from past mistakes.

Keywords: Archeology; Anthropophagous manifesto; Tropicalism; Indigenous ontologies.

Recebido em: 29 de abril de 2022.

Aceito em: 1º de dezembro de 2022.