

Subjetividade Antropofágica¹

Suely Rolnik

Mundo hoje: oceano infinito, agitado por ondas turbilhonares – fluxos variáveis sem totalização possível em territórios demarcáveis, sem fronteiras estáveis, em constantes rearranjos. De acordo com alguns, um segundo dilúvio² – só que desta vez as águas nunca mais irão baixar, nunca mais haverá terra à vista, as arcas são muitas e flutuam para sempre, lotadas de noés também muitos e de toda espécie. Nunca mais os pés pousarão na paisagem estável de uma terra firme: habituar-se a “navegar é preciso”³, sem um norte fixo, como ponto de vista geral sobre esta superfície tumultuada e movente. Não há mais apenas uma forma de realidade com seu respectivo mapa de possíveis. Os possíveis agora se reinventam e se redistribuem o tempo todo, ao sabor de ondas de fluxos, que desmancham formas de realidade e geram outras, que acabam igualmente dispersando-se no oceano, levadas pelo movimento de novas ondas.

Subjetividades hoje: arrancadas do solo, elas tem o dom da ubiqüidade – flutuam ao sabor das conexões mutáveis do desejo com fluxos de todos os lugares e todos os tempos, que transitam simultâneos pelas ondas eletrônicas. Filtro singular e fluido deste imenso oceano também fluido. Sem nome ou endereço fixo, sem identidade: modulações metamorfoseantes num processo sem fim, que se administra dia a dia, incansavelmente.

O estranhamento toma conta da cena, impossível domesticá-lo: desestabilizados, desacomodados, desaconchegados, desorientados, perdidos no tempo e no espaço – é como se fôssemos todos *homeless*, “sem casa”. Não sem a casa concreta (grau zero da sobrevivência em que se encontra um contingente cada vez maior de humanos), mas sem o “em casa” de um sentimento de si, ou seja sem uma consistência subjetiva palpável – familiaridade de certas relações com o mundo, certos modos de ser, certos sentidos compartilhados, uma certa crença. Desta casa invisível, mas não menos real, carece toda a humanidade globalizada.

Vozes em todas as línguas, de todos os cantos da terra, de todos os especialistas e também dos não especialistas, embaralham-se numa conversa infinita, entre aflita e excitada, em torno de uma mesma pergunta: nos tornamos de fato *homeless*, todos? a casa

subjetiva dissolveu-se, desmoronou, desapareceu? onde está a identidade? como recompor uma identidade neste mundo onde territórios nacionais, culturais, étnicos, religiosos, sociais, sexuais perderam sua aura de verdade, desnaturalizaram-se irreversivelmente, misturam-se de tudo quanto é jeito, flutuam ou deixam de existir? Como reconstituir um território neste mundo movediço? Como se virar com esta desorientação? Como reorganizar algum sentido? Como fazer surgir zonas francas de serenidade? E este coro transnacional oscila em variações sobre o tema compostas por posições afetivas que vão da deslumbrada à apocalíptica. Esperança ou desesperança, tanto faz: pólos de uma posição moralista que naturaliza um sistema de valor e com ele interpreta, julga e prognostica o que se passa – final feliz ou fim de tudo.

Um outro tipo de voz, no entanto, destoa nitidamente deste tom teleológico. Seu timbre não expressa julgamento nem drama, mas a vibração dos movimentos do mundo onde ela é entoada, transmitindo a sensação de que este mundo de agora não é nem melhor, nem pior do que outros. Como qualquer outro, é singular, com seus problemas próprios, suas maneiras de afirmar a vida e também de deteriorá-la, seus territórios em vias de desaparecimento, outros esboçando-se, os quais pedem cartografias de sentido que os tornem inteligíveis, fortalecendo sua tomada de consistência. Nesta faixa de sintonia, pode-se captar uma voz que vem do Brasil, voz muito antiga na tradição desse país, que em algum momento recebeu o nome de “antropofágica”.

A inspiração da noção de antropofagia vem da prática dos índios tupis que consistia em devorar seus inimigos, mas não qualquer um, apenas os bravos guerreiros. Ritualizava-se assim uma certa relação com a alteridade: selecionar seus outros em função da potência vital que sua proximidade intensificaria; deixar-se afetar por estes outros desejados a ponto de absorvê-los no corpo, para que partículas de sua virtude se integrassem à química da alma e promovessem seu refinamento.

Nos anos 30, a antropofagia ganha no Brasil um sentido que extrapola a literalidade do ato de devoração praticado pelos índios. O assim chamado *Movimento Antropofágico*⁴ extrai e reafirma a fórmula ética da relação com o outro que preside este ritual, para fazê-la migrar para o terreno da cultura. Neste movimento, ganha visibilidade a presença atuante desta fórmula num modo de produção cultural que se pratica no Brasil desde sua fundação.

A cultura brasileira nasce sob o signo de uma multiplicidade variável de referências e sua mistura. No entanto, também desde o nascimento, muitas são as estratégias do desejo face à mistura, distintos graus da exposição à alteridade que esta situação intensifica.

A elite fundadora, diferentemente de outros países da América, como é fundamentalmente o caso dos Estados Unidos, tem seus interesses marcados pela persistência de sua condição de européia e, por isso, tal elite não investe na construção de um “em casa” em terras brasileiras. O corpo é como que separado da experiência, anestesiado aos efeitos do convívio de heterogêneos e, portanto, surdo à exigência de criação de sentido para os problemas singulares que se delineiam nesta exposição. A tendência que se mantém hegemônica desde então é a de consumir cultura européia, cartografias de sentido que, além de terem sido produzidas no contexto de uma experiência de não mistura, são desencarnadas da experiência sensível, porque forjadas sob a égide do racionalismo. Ora, em seu transplante para o Brasil, tais cartografias culturais são consumidas a-criticamente sem levar em conta as necessidades de sentido que se colocam no novo contexto, o que as torna duplamente desencarnadas. Puros jogos arrogantes de erudição e inteligência resultando em repetições estéreis e num “em casa” deselegante, porque vazio de sentido e desvitalizado. É o tal “lado doutor, o lado citações, o lado autores conhecidos”⁵ com seu “tédio especulativo”⁶, de que nos fala Oswald de Andrade – uma espécie de superego bacharelesco agindo contra o pensamento.

Já a cultura popular se produz tradicionalmente a partir da exposição a este outro variado com o qual se é cotidianamente confrontado, exposição forçada pela necessidade de constituir no novo país um território de existência, um “em casa” feito da consistência do que é realmente vivido – uma questão de sobrevivência psíquica. O resultado é uma estética viçosa, irreverente e inventiva. Uma imagem conhecida é o culto de Iemanjá no *reveillon* das praias brasileiras. Devorada na mistura local, a deusa africana, como escreve Darcy Ribeiro,

...transformou-se totalmente e foi parar no 1º de janeiro substituindo o velho e ridículo Papai Noel barbado comendo frutas européias secas, arrastado num carro puxado por veados, pela primeira santa que fode e para quem se pede não a cura mas um amante carinhoso ou que o marido bata menos⁷.

Esta produção se faz totalmente à margem da cultura oficial local, que a desqualifica ou, na melhor das hipóteses, a folcloriza, evitando assim qualquer perigo de

contaminação disruptiva. A única relação possível é enquanto patrocinador paternalista, figura que encobre o fechamento defensivo e permite livrar-se da má-consciência.

Uma terceira tradição, no entanto, insinua-se entre estes dois campos, na qual borra-se a fronteira discriminatória que os separa, promovendo uma contaminação geral não só entre erudito e popular, nacional e internacional, mas também entre arcaico e moderno, rural e urbano, artesanal e tecnológico. Toma corpo um “em casa” que encarna toda a heterogeneidade dinâmica da consistência sensível de que é feita a subjetividade de qualquer brasileiro, a qual se cria e recria como efeito de uma mestiçagem infinita – nada a ver com uma identidade. O *Movimento Antropofágico* explicita esta posição, dando-lhe visibilidade retrospectiva, mas sobretudo dignidade para afirmá-la no presente. Uma das principais palavras de ordem deste movimento, reiterada em seus dois *Manifestos*, propõe: “contra o gabinetismo, a prática culta da vida”⁸; “contra todos os importadores de consciência enlatada, a existência palpável da vida”⁹.

Os criadores que se colocam nesta posição se dão o direito de construir os próprios problemas. Para isso incorporam o banal à sua maneira, e afirmam a exuberância dessa estética irreverente que impregna o cotidiano brasileiro no interior do sistema oficial da cultura. Eles não só injetam doses desta estética na cena artística, mas ainda intensificam sua irreverência ao misturá-la com os mais atuais e sofisticados repertórios eruditos dos assim chamados “centros hegemônicos”, que tendem a reinar sozinhos na cultura dominante no Brasil, desvinculados de qualquer trabalho do pensamento. Hélio Oiticica assim refere-se a esta atitude:

O QUE IMPORTA: a criação de uma linguagem. O destino da *Modernidade* do Brasil, pede a criação desta linguagem, as relações, deglutições, toda a fenomenologia deste processo (com inclusive as outras linguagens internacionais), pede e exige (sob pena de se consumir num academismo conservador, não o faça) essa linguagem: o conceitual deveria submeter-se ao fenômeno vivo, o deboche ao “sério”: quem ousará enfrentar o surrealismo brasileiro?

Quem sou eu para determinar qual e como será esta linguagem? Ou será ou nada (conservação-diluição)? Sei lá. A diluição está aí – a convi-conivência (doença típica brasileira) parece consumir a maior parte das idéias – idéias? Frágeis e perecíveis, aspirações ou idéias? Assumir uma posição crítica: a aspirina ou a cura?

Ou a curra ao paternalismo, à inibição, à culpa.¹⁰

O banquete antropofágico é feito de universos variados incorporados na íntegra ou somente em seus mais saborosos pedaços, misturados à vontade num mesmo caldeirão, sem qualquer pudor de respeito por hierarquias a priori, sem qualquer adesão mistificadora. Mas não é qualquer coisa que entra no cardápio desta ceia extravagante: é a fórmula ética da antropofagia que se usa para selecionar seus ingredientes deixando passar só as idéias alienígenas que, absorvidas pela química da alma, possam revigorá-la, trazendo-lhe linguagem para compor a cartografia singular de suas inquietações. A estratégia antropofágica dá lugar a pelo menos três operações que vale a pena destacar.

A primeira consiste no abastardamento da cultura das elites e, indiretamente, da cultura européia como padrão. Nem reposição submissa e estéril, nem oposição que mantém aquela cultura como referência: há um radical deslocamento da idéia de “centro”. O suposto poder de generalização deste ou de qualquer outro modelo é ignorado, já que todo e qualquer universo cultural é investido como coágulo provisório de linguagem, selecionado num processo experimental e singular de criação de sentido, da mesma forma aliás que o próprio universo indígena ou africano.

. Esta liberdade de investir apenas o que interessa num sistema de pensamento, foi provavelmente gerada no contexto mestiço que marca o país desde a fundação, o qual exige este tipo de liberdade para que territórios de existência possam ganhar corpo. Outros dois fatores talvez tenham contribuído igualmente para isso. O fato de que a cultura européia consumida nos trópicos não funciona como cartografia de um território próprio, faz com que desinvestí-la ou investí-la apenas em parte não traga um perigo de desterritorialização tão brutal, como seria o caso para um europeu, sendo assim menos ameaçador. Além disso, no momento em que eclode o *Movimento Antropofágico*, a noção de cultura centrada na supremacia da Europa e do estilo de vida burguês já havia sofrido o choque da primeira guerra mundial e os efeitos da crítica efetuada pela intelectualidade européia, que buscou no primitivo uma saída de sentido. Isto prepara o terreno para as idéias da antropofagia e legitima a crítica à imitação bacharelesca da cultura francesa.

Para alguns, o *Movimento Antropofágico* persistiu na posição subalterna, pois nada mais fez do que assumir o primitivo idealizado, este Outro utópico que a crítica européia produziu naquele momento. O “não europeu” continuaria assim discriminado como exótico, o único que teria mudado é que de desqualificado passa a enaltecido. Esta

interpretação parece ignorar que a força da Antropofagia é justamente a afirmação irreverente da mistura que não respeita qualquer espécie de hierarquia cultural a priori, já que para este modo de produção de cultura todos os repertórios são potencialmente equivalentes enquanto fornecedores de recursos para produzir sentido, e é só isto o que conta. Como escreve Darcy Ribeiro:

A colonização no Brasil se fez como esforço persistente de implantar aqui uma europeidade adaptada nesses trópicos e encarnada nessas mestiçagens. Mas esbarrou, sempre, com a resistência birrenta da natureza e com os caprichos da história, que nos fez a nós mesmos, apesar daqueles desígnios, tal qual somos, tão opostos a branquitudes e civilidades, tão interiorizadamente deseuropeus como desíndios e desafros.¹¹

Assim o índio ou o negro não são investidos como humanidade boa, portadora de uma verdade, a ser engolida, contrapontos ao europeu, que seria a humanidade má, distante da verdade, a ser vomitada. Como escreve Darcy Ribeiro, os brasileiros são “tão deseuropeus, como desíndios e desafros”¹², pois o critério de seleção para o ritual antropofágico na cultura não é o conteúdo de um sistema de valor tomado em si, mas o quanto funciona, com o que funciona, o quanto permite passar intensidades e produzir sentido. E isto nunca vale para um sistema como um todo, mas para alguns de seus elementos, que se articulam com elementos de outros sistemas, perdendo assim qualquer conotação identitária.

Entrevê-se aqui uma segunda operação que a estratégia antropofágica viabiliza: o exercício de criação de cultura não tem a ver com significar, explicar ou interpretar para revelar verdades. A verdade, segundo o *Manifesto Antropófago*, “é mentira muitas vezes repetida”. Fazer cultura antropofagicamente tem a ver com cartografar: traçar um mapa de sentido que participa da construção do território que ele representa, da tomada de consistência de uma nova figura de si, um novo “em casa”, um novo mundo. “Roteiros. Roteiros. Roteiros. Roteiros. Roteiros. Roteiros.” – insiste sete vezes seguidas o mesmo *Manifesto*. É da vizinhança paradoxal entre heterogêneos, feita de acordos não resolvidos e não remetidos a uma totalidade, que emana o sentido: roteiro, cartografia dos movimentos sociais reais, efeito crítico. Qualquer experimentação pragmática, seja ela

mais ou menos bem sucedida, vale mais do que a imitação estéril de modelos. De novo, Hélio Oiticica:

Não existe “arte experimental” mas *o experimental*, que não só assume a idéia de modernidade e vanguarda, mas também a transformação radical no campo dos conceitos-valores vigentes: é algo que propõe transformações no comportamento-contexto, que deglute e dissolve a conivência. No Brasil, portanto, *uma posição crítica universal permanente e o experimental* são elementos construtivos. Tudo o mais é diluição na diarreia.¹³

Uma terceira operação resulta das duas anteriores: o desmanchamento, já nos anos 20, da divisão do mundo entre “colonizados” e “colonizadores”. Se naquele momento este desmanchamento mal começava a se esboçar, hoje, na era do neoliberalismo globalizado, definitivamente tais figuras não cabem mais. O eixo de relações de força deslocou-se de terreno e mudou suas figuras. Os pares que definiam o conflito político na modernidade se embaralharam. Já não se trata mais de uma soberania do tipo colonial: a potência hegemônica não enfrenta mais seu Outro, não há mais exterioridade, pois ela estende progressivamente suas fronteiras até abarcar o conjunto do planeta.

Uma quarta operação ainda é que a cultura produzida no Brasil torna-se uma linha de fuga da cultura européia e não mais reposição submissa e estéril, nem simples oposição que mantém aquela cultura como referência. A árvore do saber ocidental transplantada para a América tropical deixa de ser árvore, no sentido de ter sua estrutura e sua evolução previamente definidas por um programa transcendental. Investida não em sua totalidade, mas como elemento de um processo infinito de criação, no qual é conectada a universos de referência alienígenas, ela passa a integrar uma evolução imprevisível, imanente ao próprio processo, no qual a estrutura se redefine permanentemente.

Esta estratégia do desejo definida pela justaposição irreverente que cria uma tensão entre mundos que não se roçam no mapa oficial da existência, que desmistifica todo e qualquer valor a priori, que descentraliza e torna tudo igualmente bastardo – esta estratégia do desejo põe em funcionamento um modo de subjetivação que chamarei de “antropofágico”.

Numa primeira aproximação, restrita ao visível, a subjetividade antropofágica define-se por jamais aderir absolutamente a qualquer sistema de referência, por uma plasticidade para misturar à vontade toda espécie de repertório e por uma liberdade de

improvisação de linguagem a partir de tais misturas. No entanto, para um olhar mais arguto, que capta o invisível, a antropofagia atualiza-se segundo diferentes estratégias do desejo, movidas por diferentes vetores de força, que vão de uma maior ou menor afirmação da vida até sua quase total negação. Eles se distinguem basicamente pelo modo como a subjetividade conhece e rastreia o mundo, por aquilo que move sua busca de sentido e pelo critério de que se utiliza para selecionar o que será absorvido para produzir este sentido. Atualizado em seu vetor mais ativo, o modo antropofágico de subjetivação em sua face invisível funciona segundo algumas características essenciais.

Antes de mais nada, este modo depende de um grau significativo de exposição à alteridade: enxergar e querer a singularidade do outro, sem vergonha de enxergar e de querer, sem vergonha de expressar este querer, sem medo de se contaminar, pois é nesta contaminação que a potência vital se expande, carregam-se as baterias do desejo, encarnam-se devires da subjetividade: a fórmula tupi. Este tipo de relação com a alteridade produz no corpo uma alegria – “a prova dos nove”, segundo afirma duas vezes o *Manifesto Antropófago*¹⁴, prova da pulsação de uma vitalidade.

Esta capacidade depende de uma segunda característica do modo antropofágico de subjetivação atualizado em seu vetor mais ativo: um certo estado do corpo, em que suas cordas nervosas vibram a música dos universos conectados pelo desejo; uma certa sintonia com as modulações afetivas provocadas por esta vibração; uma tolerância à pressão que tais afetos inusitados exercem sobre a subjetividade para que esta os encarne, recriando-se, tornando-se outra. É provavelmente isto que Lygia Clark chamava de “estado de arte sem arte” e Hélio Oiticica de “estado de invenção”¹⁵.

Este tipo de relação com a alteridade distingue-se de outros bastante comuns nas subjetividades contemporâneas, que correspondem a diferentes formas de narcisismo. Para ficar apenas num exemplo, lembremos da sexualidade politicamente correta inventada pelo calvinismo norte-americano contemporâneo: liberação de uma diversidade de formas de relação erótica, sendo porém cada uma tomada como identidade, catalogada como novo direito civil, com carimbo do Estado que a empalha, breca os devires que ela provocaria, impede a invenção de novos mundos – em suma, deserotiza. Embora o respeito civil pelo outro seja o mínimo que se espera numa sociedade democrática, ficar apenas nisso por pudor de querer a alteridade, de expressar este querer e se deixar afetar, redundaria numa

reiterada reafirmação de si mesmo: um “narcisismo cidadão”. Nesta estratégia de relação com o outro, o corpo tem grandes chances de ser reprovado na prova dos nove da alegria.

Uma terceira característica do modo antropofágico exercido em seu vetor mais ativo é que aquilo que dá liga para formar um “em casa”, isto é aquilo que funciona como operador da consistência subjetiva, é a errância do desejo que vai fazendo suas conexões guiado predominantemente pelo ponto de vista da vibratibilidade do corpo e sua vontade de potência. Um critério ético de seleção das escolhas – de novo, a fórmula tupi. Não seria isso o que Oswald de Andrade chamou de “sentimento órfico”, ou “sentimento religioso sem transcendência ou ateísmo com Deus”? Num dos *Manifestos*, Oswald escreve que a Antropofagia é governada pela lei de um “deus de caravana metamorfoseado em deus de caravela”, que esta seria “a única lei do mundo”¹⁶, segundo outro participante do movimento, “a menos transcendental das leis”¹⁷.

A lei antropofágica do deus da caravana errante é imanente ao movimento do desejo. Já a lei do deus da caravela, lei das potências católicas que colonizaram o país, é um deus sedentário que transcende a errância do desejo duplamente: em sua origem e, de novo, em sua transplantação não problematizada para um contexto totalmente diverso.

A diferença entre os dois tipos de lei reside na estratégia a que obedece a construção da “casa subjetiva”: quando comandada por uma lei que lhe é imanente, a construção se orientará pelas intensidades produzidas no corpo vibrátil, ou seja a configuração do mundo tal como se apresenta no corpo – um conhecimento por vibração e contaminação. Já quando é regida por uma lei transcendente, esta impõe ao desejo imagens extrínsecas a seu movimento, como programa a priori a ser obedecido – um conhecimento por representação e imitação.

Por baixo do rosto oficial de uma subjetividade comandada pela lei de um deus de caravela, que mimetiza o rosto branco europeu fora de contexto, afirma-se aqui o rosto quente e cambiante de uma subjetividade mestiça nascida da exuberante variedade de universos que compõem as condições locais.

Quando é uma lei transcendente que rege a formatação da subjetividade, o operador de consistência é a mente, guiada pelo ponto de vista do ego e sua vontade de completude, estabilidade, eternidade. Alucinação de uma transcendência que arranca o

desejo de sua imanência produtiva e o submete à falta, a qual passa a ser o motor de seu movimento. Um critério narcísico rege as escolhas.

Uma quarta característica é o tipo de subjetividade que assim se constitui: singularidade impessoal, todo aberto disperso nas múltiplas conexões do desejo no campo social e que emerge entre os mundos agenciados. Enquanto que a subjetividade regida por um princípio identitário-figurativo consiste na pessoalidade de um eu, individualidade murada, presa a suas vivências psíquicas e comandada pelo medo de se perder de si.

Uma quinta característica ainda é o modo em que emerge este tipo de subjetividade: sua gênese se faz por alianças e contágios, um rizoma infinito que muda de natureza e rumo ao sabor das mestiçarias que se operam na grande usina de nossa antropofagia cultural. Gênese distinta daquela de uma subjetividade identitário-figurativa que se faz por filiação, promovendo a fantasia de uma evolução linear e o compromisso aprisionador com um sistema de valores assumido como essência a ser perpetuada e reverenciada.

No entanto, a mesma não adesão absoluta a qualquer sistema de referência, seja ele qual for, a mesma plasticidade para misturá-los à vontade, a mesma liberdade de improvisação de linguagem a partir das misturas – não adesão, plasticidade e liberdade de improvisação que definem o modo antropofágico de subjetivação em sua face visível – podem constituir um tipo de subjetividade em que, no invisível, não esteja presente nenhuma das características anteriormente evocadas. Quando isto acontece estamos diante de uma antropofagia atualizada em seu vetor mais reativo. Esta se diferencia fundamentalmente pela ausência do critério ético comandando as conexões do desejo e a criação de sentido, substituído neste caso por um critério narcísico. É a fórmula que se deturpa, sobrando a carcaça de certos procedimentos sem o recheio do corpo como bússola, corpo que conhece por vibração e contaminação e não apenas por representação, corpo cujas escolhas são comandadas pela vida em sua vontade de afirmação. Não será este vetor que um dos *Manifestos* chama de “baixa antropofagia”, a definindo como “peste dos chamados povos cultos e cristianizados” e declarando ser exatamente contra ela “que estamos agindo, nós, antropófagos”?¹⁸ São fartos no cenário nacional os exemplos deste tipo de atualização do modo antropofágico no cenário brasileiro, este vale-tudo em função dos interesses do ego e não das urgências de criação de sentido colocadas pelo corpo em sua vivência coletiva, corpo em devir, marcado pela alteridade: a construção de edifícios

com areia do mar, que como era de se prever, desabam com seus moradores¹⁹; a apropriação por um presidente da república de todas as poupanças do país para os cofres do Estado²⁰; as telenovelas, etc. Examinemos este último exemplo, tão integrado ao cotidiano da maioria dos brasileiros.

O enredo da mais prestigiada das telenovelas, que acontece todos os dias às oito da noite na Globo, é uma cartografia bastante fiel dos movimentos políticos, econômicos, sociais, comportamentais que convulsionam o cotidiano da vida coletiva, mas para reinjetar uma promessa de transcendência apaziguadora. É como se todos passassem o dia desesperando-se com as turbulências para acalmar-se à noite, quando a novela coloca em cena estas experiências desestabilizadoras, porém anestesiando o desconforto, domesticando o estranhamento, apagando seu fogo problematizador, fazendo com que tudo pareça voltar ao mesmo. Baixa antropofagia que devora em sua linguagem as mais atualizadas tecnologias de televisão, que tem a liberdade e a inteligência de improvisação para compor uma cena com tudo que se movimenta na ordem do dia, só que sem passar pelo crivo do corpo vibrátil e pelo critério ético para detectar e comprometer-se com aquilo que pede passagem na vida coletiva no encaminhamento do enredo. Este laboratório *high tech* de modos de ser *prêt-à-porter*, idealizados de acordo com cada nova situação do mercado, tende a mobilizar uma igual anestesia dos corpos vibráteis dos espectadores e a desmobilizar a força que seu desconforto impulsionaria na direção de criar sentido para os impasses vividos naquele momento da vida social. Isto é notório no modo como são encaminhados os dilemas das relações amorosas no contemporâneo, quase sempre tema privilegiado das novelas. É surpreendente a atualidade da cartografia que a novela traça dos terremotos que tem agitado este campo. No entanto, isto sempre se acompanha de uma reinjeção de doses cavalares de amor romântico que legitima a insistência teimosa neste modelo e adia o processo coletivo de elaboração e reinvenção das relações amorosas que se faz tão urgente. Os personagens da novela das oito formam uma espécie de família-prótese plugada nos lares brasileiros que os contamina diariamente de antropofagia reativa. O número de viciados nesta droga chega a atingir mais da metade da população do país nos capítulos que prometem doses extras de acomodação e final feliz.

Poderíamos considerar que a baixa antropofagia insere-se na tradição desencaranada da elite brasileira, a qual não responde às urgências de criação de sentido colocadas pelo

corpo em sua experiência coletiva, o que implica na negação da alteridade a qual encontra na escravatura sua máxima expressão. Nesta tradição, a prática antropofágica, própria da fórmula tupi, que parte do reconhecimento do outro em sua diferença virtuosa, esvazia-se de seu conteúdo ético e torna-se perversa: trata-se aqui de reificar o outro que, esvaziado de sua singularidade, será instrumentalizado a serviço dos interesses de quem o incorpora. É preciso lembrar que esta marca histórica escravocrata encontra-se inscrita na subjetividade de todo brasileiro.

A forte presença desta marca, acrescida do fato de sermos sujeitos modernos como qualquer outro homem ocidental do mesmo período histórico, fazem com que estejamos sempre correndo o risco de perder a sintonia fina com o corpo vibrátil, perder a imanência da errância do desejo como operador de consistência subjetiva e recair na submissão a uma transcendência ao processo. E mais, este risco aumenta quando o modo dominante de se constituir um “em casa” em todo o planeta o legitima e o convoca, como acontece na atualidade.

Na verdade, entre o pólo mais ativo da antropofagia, em sua atualização ética, e o pólo mais reativo, em sua atualização narcísica, muitos são os matizes em que estas posições se combinam em diferentes proporções. Não se trata de um dualismo ontológico, nem axiológico, e muito menos psicológico. O que há é uma diversidade de modos de afirmação da antropofagia: do mais ético ao menos ético, do vale-tudo em função dos interesses da vida ao vale-tudo em função dos interesses do ego. Estes modos nunca são definitivos, pois dependem da força dominante em cada contexto da existência individual e coletiva.

É da subjetividade antropofágica em seu vetor mais ativo, a voz do Brasil que se ouve no debate contemporâneo que se agita em torno da crise da identidade. Como se os brasileiros fossem desde sempre este “povo de sangue misto e bastardo que está se constituindo agora por toda Terra”²¹, e por isso trouxessem para esta conversa globalizada um *know how* para navegar por este oceano infinito, agitado por ondas turbilhonares de uma profusão variável de fluxos de que é feito o mundo hoje. Basicamente o que a voz antropofágica traz de singular para este impasse é que ela aponta não só teoricamente, mas sobretudo, pragmaticamente, que a questão que se coloca não é a reconstituição de uma

identidade, horizonte alucinado que divide os homens em esperançosos e desesperançados. A questão é descolar a sensação de consistência subjetiva do modelo da identidade; deslocar-se do princípio identitário-figurativo na construção de um “em casa”.

Se viver sem uma casa concreta é difícil, não há vida humana possível sem um modo de ser no qual se possa sentir-se “em casa”. Não nos tornamos todos *homeless*: não é verdade que a casa subjetiva desapareceu, ela apenas está sofrendo uma mudança radical no princípio de sua construção, o que não deixa de ser perturbador. Construir um “em casa” depende agora de algumas operações que embora bastante inativas na subjetividade do ocidente moderno, são familiares ao modo antropofágico em sua atualização mais ativa: sintonizar as transfigurações no corpo, efeitos de novas conexões de fluxos; pegar a onda dos acontecimentos que tais transfigurações desencadeiam; desenvolver uma prática experimental de arranjos concretos de existência que encarnem estas mutações sensíveis; inventar novas possibilidades de vida. Tais operações dependem, por sua vez, do exercício de potências do corpo igualmente inativas na subjetividade contemporânea: expandir-se para além da representação, conquistar uma intimidade com o corpo como superfície vibrátil que detecta as ondas antes mesmo de eclodirem, aprender a pegar onda, forjar zonas de familiaridade no próprio movimento – ou seja, “navegar é preciso”, senão o destino será muito provavelmente o naufrágio. Um “em casa” feito de totalidades parciais, singulares, provisórias, flutuantes, em devir, que cada um (indivíduo ou grupo) constrói a partir dos fluxos que tocam o corpo e sua filtragem seletiva operada pelo desejo.

Contudo, apesar da experiência subjetiva ter mudado a este ponto, a tendência predominante é manter-se sob o regime que até há pouco vigorava: um “em casa” identitário. Isto é evidente nos entricheiramentos em que se colocam grupos étnicos, raciais, religiosos, sexuais ou mesmo nações inteiras que insistem em existir como identidades, cortadas do oceano de fluxos mutáveis de que é feita hoje a consistência subjetiva de todos os habitantes da Terra.

Porque não se consegue parar de choramingar de saudade da casa enraizada apesar desta evidente e irreversível mudança? Com certeza por força do hábito, inscrito em nosso desejo; mas também, e talvez principalmente, por força do modo hegemônico de subjetivação no neoliberalismo mundial integrado, que precisa do regime identitário para

funcionar e que mobiliza este hábito em nosso desejo, como dispositivo essencial para sua efetuação.

Se o mercado, por um lado, constrói e destrói territórios de existência como a própria condição de seu funcionamento, pois necessita de estar sempre criando novas órbitas de produção e consumo, por outro lado, para entrar em qualquer uma destas órbitas é necessário que esta subjetividade desterritorializada encarne identidades *prêt-à-porter*, produzidas como perfil subjetivo das performances requeridas por cada órbita. Tais identidades definem-se não só por certas competências, mas também por uma certa aparência, um “estilo” de corpo, roupa e comportamento ditado pelas tendências do mercado do momento. Mantém-se, portanto, o princípio identitário, com a única diferença que as figuras a partir das quais a subjetividade se formata deixam de serem fixas e locais, para serem flexíveis e globalizadas. Assim para entrar no jogo é indispensável ser portador de um certo capital subjetivo: ser um “atleta da flexibilidade”, o *must* da temporada empresarial que tomou conta do planeta. Mas, atenção, é uma flexibilidade a serviço da “qualidade total” da produção, que requer uma subjetividade investida de corpo e alma no mercado. Nesta estratégia do desejo, ter um bom desempenho no *surf* das mudanças implica em ser capaz de consumir o novo e não de criá-lo a partir do que indica a vibratibilidade do corpo. É uma subjetividade desligada do corpo sensível, anestesiada a seus estranhamentos, sem qualquer liberdade de criação de sentido, totalmente destituída de singularidade.

A “alta antropofagia” nos coloca em posição privilegiada para quebrar o círculo infernal da escravidão a este modo hegemônico de subjetivação e resistir ao apelo de tornar-se atleta da flexibilidade a serviço dos interesses exclusivos do mercado. É que ela nos permite suportar melhor a falta de sentido que acontece quando misturas de mundo em nosso corpo nos impõem mudanças de linguagem; improvisar mais facilmente linguagens incomuns para expressar tais mudanças; e, sobretudo, usar nesta criação o que tivermos à mão, desde que favoreça a expansão da vida individual e coletiva. Isto nos torna mais aptos para alcançar uma consistência subjetiva deslocada do princípio identitário, o que nos permite recusar mais facilmente a figura do atleta da flexibilidade sem medo de ficar inteiramente fora de órbita. Talvez este *know how* singular de resistência explique a especial atenção que a cultura brasileira tem despertado no planeta – como é o caso das

importantes retrospectivas das obras de Hélio Oiticica e Lygia Clark que andaram circulando por grandes museus europeus, ou a presença indispensável de obras desses artistas nas mostras mais significativas de arte contemporânea na cena internacional; ou ainda, o reconhecimento de um trabalho como o de Tunga, artista vivo e relativamente jovem, para ficar apenas em exemplos nas artes plásticas.

No entanto, se a alta antropofagia fornece um *know how* de resistência subjetiva a tudo aquilo que tem efeito nefasto para a vida individual e coletiva no contemporâneo, a baixa antropofagia, ao contrário, fornece um *know how* que coloca os brasileiros entre os melhores atletas da flexibilidade do mundo. É que quando não está em funcionamento uma avaliação do que é bom para o corpo e, portanto, para a vida, a facilidade que tem o brasileiro para desaderir de modelos vigentes de comportamento e deixar-se contaminar por tudo aquilo que se apresenta, o torna mais vulnerável para engolir qualquer coisa, sem medo de desterritorializar, e portanto sem conflito. É certamente isto o que deixa o brasileiro tão à vontade na cena neoliberal contemporânea, mais do que ocorre em outros países com um nível semelhante de desenvolvimento econômico. É talvez isto igualmente o que faz com que as telenovelas da Globo, este laboratório *high tech* de identidades *prêt-à-porter*, sejam exportadas para mais de cem países e alcancem um sucesso internacional tão significativo.

Combater a baixa antropofagia e afirmar o modo antropofágico de subjetivação em seu vetor ético é uma responsabilidade que temos não só em escala nacional, mas também e sobretudo em escala global, pois livrar-se do princípio identitário-figurativo é uma urgência que se faz sentir por todo o planeta. Somos portadores da fórmula de uma vacina que permite resistir a este vício: a “vacina antropofágica”, como a designa um dos *Manifestos*²², prescrita para “o espírito que se recusa a conceber o espírito sem o corpo”. Oswald chegou a defender a tese de que a Antropofagia constituiria uma “terapêutica social para o mundo contemporâneo”²³.

De fato, a vacina antropofágica parece ter se tornado indispensável para uma ecologia da alma (ou do desejo?) neste início de milênio.

¹ Publicado em : Subjetividade Antropofágica / Anthropophagic Subjectivity. In: HERKENHOFF, Paulo e PEDROSA, Adriano (Edit.). *Arte Contemporânea Brasileira: Um e/entre Outros*, XXIV^a Bienal Internacional de São Paulo. São Paulo: Fundação Bienal de São Paulo, 1998. P. 128-147. Edição bilíngüe

(português/inglês); Beyond the Identity Principle: the Anthropophagy Formula / Jenseits des identutätsprinzips. Die Anthropagie formel. *Parkett*, Zürich, New York, Frankfurt, nº 55, p. 186-190 e 191-195, june 1999. Edição bilíngüe (inglês/alemão); Anthropophagic Vaccine / Vacina Antropofágica. In: MANCEBO, Felipe e PAULO da CUNHA, Rosana (Edit.) *Balaio Brasil*. São Paulo: Sesc São Paulo, agosto/dezembro 2000. S/p. Edição bilíngüe (português/inglês); La vacuna Antropofágica. *Barcelona Art Report 2001 Experiences*, Barcelona, p.9-11; 39-41; 53-55, 2001. Edição trilingüe (inglês, espanhol, catalão); Más allá del principio de identidad: la vacuna antropofágica. *Teatro al Sur. Revista Latinoamericana*, Buenos Aires, nº 20, p. 32-39, octubre de 2001. Caderno 4, p.5; Beyond the Identity Principles. The Anthropophagy Formula. In: FISHER STERLING, Susan, SICHEL, Berta e ESPATH PEDROSO, Franklin (Edit.). *Virgin Territory. Women, Gender and History in Contemporary Brazilian Art*. Washington D.C.: National Museum of Women in the Arts e Associação Brasil + 500, 2001. P.138-145; Beyond the Identity Principle: the Anthropophagy Formula e Jenseits des identutätsprinzips. Die Anthropagie formel. *The Parkett Series with Contemporary Artists/Die Parkett-Reihe mit Gegenwartskünstlern* (catalogue raisonné de Parkett – série de 120 edições). New York: MoMa, mai/june 2001, Publisher & Ali Subotnick, Special Editions, US. Edição bilíngüe (inglês/alemão); Subjetividade antropofágica. In: DOMINGUES MACHADO, Leila; CAMPELLO LAVRADOR, Maria Cristina; BARROS DE BARROS, Maria Elizabeth (Org.). *Texturas da Psicologia. Subjetividade e Política no contemporâneo*. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2002. P. 11-28.

² Pierre Lévy, conferência na Universidade do Vale dos Sinos. Porto Alegre, 1999.

³ Fernando Pessoa, *Livro do Desassossego*, Vol. II, nº 495. Ática, Lisboa, 1982; p.241.

⁴ O *Movimento Antropofágico* foi uma importante tendência do Modernismo no Brasil nos anos 20. Com uma matriz dadaísta e uma prática construtivista transfiguradas, tal movimento marca uma diferença no cenário internacional do Modernismo, mesmo que desconhecida. Entre seus criadores destaca-se a figura de Oswald de Andrade.

⁵ “Manifesto da Poesia Pau-brasil” [1924], in *A Utopia Antropofágica*, Obras Completas de Oswald de Andrade. Globo São Paulo, 1990.

⁶ “Manifesto Antropófago” [1928], in *A Utopia Antropofágica*, Obras Completas de Oswald de Andrade. Globo, São Paulo, 1990.

⁷ Darcy Ribeiro, *O Povo Brasileiro. A formação e o sentido do Brasil*. Companhia das Letras, São Paulo, 1995.

⁸ “Manifesto da Poesia Pau-brasil” [1924], in *A Utopia Antropofágica*, Obras Completas de Oswald de Andrade. Globo, São Paulo, 1990.

⁹ “Manifesto Antropófago” [1928], in *A Utopia Antropofágica*, Obras Completas de Oswald de Andrade. Globo, São Paulo, 1990.

¹⁰ “Brasil Diarréia” [1973], in *Hélio Oiticica*, Galerie Nationale du Jeu de Paume. Réunion des Musées Nationaux, Editions du Jeu de Paume, Paris, 1992.

¹¹ Darcy Ribeiro, *O Povo Brasileiro. A formação e o sentido do Brasil*. Companhia das Letras, São Paulo, 1995.

¹² Darcy Ribeiro, *O Povo Brasileiro. A formação e o sentido do Brasil*. Companhia das Letras, São Paulo, 1995.

¹³ “Brasil Diarréia” [1973], in *Hélio Oiticica*, Galerie Nationale du Jeu de Paume. Réunion des Musées Nationaux, Editions du Jeu de Paume, Paris, 1992.

¹⁴ “Manifesto Antropófago” [1928], in *A Utopia Antropofágica*, Obras Completas de Oswald de Andrade. Globo, São Paulo, 1990.

¹⁵ Expressões usadas respectivamente em “A propósito da magia do objeto” [1965] (in *Lygia Clark*, col. Arte Brasileira Contemporânea. Funarte, Rio de Janeiro, 1980) e “Eden” [1969] (in *Hélio Oiticica*, Galerie Nationale du Jeu de Paume, Réunion des Musées Nationaux. Editions du Jeu de Paume, Paris, 1992).

¹⁶ “Manifesto Antropófago” [1928], in *A Utopia Antropofágica*, Obras Completas de Oswald de Andrade. Globo, São Paulo, 1990.

¹⁷ Acquilles Vivacqua, “A propósito do homem antropófago”, in Revista de Antropofagia, *Diário de São Paulo*, 08/05/29.

¹⁸ “Manifesto Antropófago” [1928], in *A Utopia Antropofágica*, Obras Completas de Oswald de Andrade. Globo, São Paulo, 1990.

¹⁹ Dois edifícios construídos no Rio de Janeiro pelo deputado carioca Sérgio Naya, que usou deliberadamente areia do mar para baratear os custos da construção. Um dos edifícios desabou no Carnaval de 1998, provocando a morte de oito moradores. O segundo edifício foi demolido após o acidente, por decisão da

justiça. O deputado teve seu mandato político cassado e o engenheiro responsável foi condenado pela justiça civil.

²⁰ Ato realizado na gestão de Fernando Collor de Melo que, em 1990, transferiu para o Estado as poupanças de todos os brasileiros, numa espécie de empréstimo sem o acordo dos interessados, nem aviso prévio; algum tempo depois descobriu-se sua ligação com uma das redes de corrupção mais escandalosas da história do país, o que levou à sua destituição da presidência e a cassação de seus direitos a recandidatar-se a cargos políticos.

²¹ Darcy Ribeiro, *O Povo Brasileiro. A formação e o sentido do Brasil*. Companhia das Letras, São Paulo, 1995.

²² “Manifesto Antropófago” [1928], in *A Utopia Antropofágica*, Obras Completas de Oswald de Andrade. Globo, São Paulo, 1990.

²³ Oswald de Andrade, “A marcha das utopias” [1953], in *A Utopia Antropofágica*, Obras Completas de Oswald de Andrade. Globo, São Paulo, 1990.