



Por uma Antropofagia Arruaceira: Entre cruzos, resistências e vadiagens, o colono na gira da colonialidade

*For a riot anthropophagy:
Between cruzos, resistances and vagrancies, the colonist in the Gira of coloniality*

*Por una antropofagia jolgorica:
Encuentros, resistencias y vagabundeos, el colono en la gira de la colonialidad*

Georgia Amitrano¹
Universidade Federal de Uberlândia (UFU)

Luciano Severino de Freitas²
Universidade Federal de Uberlândia (UFU)

RESUMO

A presente escrita para além de uma discussão é um início, portanto, não se resume, pois procura entender como três dimensões formativas, a do colonizador, do colonizado e do colono, entrecruzam-se como possibilidades explicativas do *ser* brasileiro dentro do jogo biopolítico de controle dos corpos. Nesses cruzos, em que pese a colonialidade se apresentar como uma tentativa reiterada de apagamento, outros elementos a partir dela se estruturam permitindo vislumbrar não apenas a figura de um colonizado espelhado nos maneirismos metropolitanos, mas para além, o surgimento de um colono identificado com outras possibilidades e existências. Nesse sentido, a experiência antropofágica dos encontros e cruzos pelas ruas de uma filosofia brasileira, permitem ao colono colocar-se como pensante no reconhecimento daquilo capaz de gerá-lo sem com ele se confundir. Nos contornos desse gingado, no movimento da gira, os cruzos são possibilidades de escapar das verdades do colonizador ampliando o maior número possível de ângulos de visão, deixando também perceber, nesse movimento, que os saberes ecoantes nas terras tropicais seguem rastros e são na verdade redescobertas, isso porque, sempre estiveram presentes, como resistência.

Palavras-chaves: biopolítica; colonialidade; cruzos; apagamentos; colono.

ABSTRACT

The present writing, beyond a discussion, is a beginning, therefore, it is not summarized, as it seeks to understand how three formative dimensions, that of the colonizer, the colonized, and the colonist, intersect as explanatory possibilities of the brazilian being within the biopolitical game of body control. In these cruzos, in spite of the fact that coloniality presents itself as a repeated attempt at erasure, other elements from it structure themselves, allowing us to glimpse not only the figure of a colonized mirrored in the metropolitan mannerisms, but beyond that, the emergence of a colonist identified with other possibilities and existences. In this sense, the anthropophagic experience of encounters and cruzos through the streets of a brazilian philosophy, allows the colonist to place himself as a thinker in the recognition of that which is capable of generating him without being confused with him. In the contours of this gingado, in the movement of the gira, the cruzos are possibilities of escaping from the truths of the colonizer, expanding the largest possible number of angles of vision, also

¹ Professora Doutora Associada III do Instituto de Filosofia da Universidade Federal de Uberlândia/MG. Coordenadora do Grupo de Pesquisa “Encontros da Alteridade”. <https://orcid.org/0000-0002-8535-2392>
Endereço eletrônico: georgiaamitrano@gmail.com

² Bacharel em Direito pela Universidade Federal de Uberlândia/MG, Mestre e Doutorando em Filosofia pelo Instituto de Filosofia da Universidade Federal de Uberlândia/MG. <https://orcid.org/0000-0002-9054-7514>
Endereço eletrônico: luciano_severino@hotmail.com



allowing one to perceive, in this movement, that the knowledge that echoes in the tropical lands follows traces and is actually rediscovered, because it has always been present, as resistance).

Keywords: biopolitics; coloniality; cruzos; erasures; colonist.

RESUMEN

El presente escrito, más allá de una discusión, es un comienzo, por lo tanto, no se resume, ya que busca entender cómo tres dimensiones formativas, la del colonizador, la del colonizado y la del colono, se cruzan como posibilidades explicativas del ser brasileño dentro del juego biopolítico de control de los cuerpos. En estos cruzos, a pesar de que la colonialidad se presenta como un reiterado intento de borrado, se estructuran otros elementos a partir de ella, permitiendo vislumbrar no sólo la figura de un colonizado reflejada en los manierismos metropolitanos, sino más allá, la emergencia de un colonizado identificado con otras posibilidades y existencias. En este sentido, la experiencia antropofágica de encuentros y cruzos por las calles de una filosofía brasileña, permite al colono situarse como pensador en el reconocimiento de aquello que es capaz de generarlo sin confundirse con él. En los contornos de este gingado, en el movimiento de la gira, los cruzos son posibilidades de escapar de las verdades del colonizador, ampliando el mayor número posible de ángulos de visión, permitiendo también percibir, en este movimiento, que los saberes que resuenan en las tierras tropicales siguen caminos y se redescubren realmente, porque siempre han estado presentes, como resistencia.

Palabras clave: biopolítica; colonialidad; cruzos; borraduras; colonos.

O espírito recusa-se a conceber o espírito sem o corpo.
Oswald de Andrade (*Revista de Antropofagia*, Ano I, N. I, 1928).

Sobre o que se quer falar

Um discurso deve, ou pelo menos deveria, se abrir em diversas frentes, no caso dessa escrita, olhar para a existência de uma Filosofia Brasileira que dialogue com a experiência antropofágica que tão bem representa a criação tropical posicionada entre uma tentativa de apagamento, um movimento de resistência e a recriação sincrética, representada pela tríade do colonizador, do colonizado e do colono. Se o primeiro tenta se impor na sua condição de domínio, assenhorando-se do que se lhe apresenta como o “Novo Mundo”, é ao segundo que cabe de fato experimentar o projeto expansionista até o ponto de questionar se não se situa em uma separação, não apenas geográfica, mas epistêmica do ambiente metropolitano. E, se não consegue de fato a ruptura, o inteiramente novo se corporifica no colono, cômico das relações de dominação da metrópole; ciente da tentativa do projeto de ocupação efetiva do colonizado, todavia, artífice de uma outra forma de existência calcada não na hierarquização de camadas, mas sim na sincretização de todas as possibilidades. Como faz a “Revista de Antropofagia” no manifesto de Antônio de Alcântara Machado em 1928, a já falar nesse tropical “colonês”:



Nós eramos xipófagos. Quasi chegamos a ser deródimos. Hoje somos antropófagos. E foi assim que chegamos à perfeição.

Cada qual o seu tronco mais ligados pelo fígado (o que quer dizer pelo ódio) marchávamos em uma só direcção. Depois houve uma revolta. E para fazer essa revolta nos unimos ainda mais. Então formamos um só tronco. Depois o estouro: cada um de seu lado. Viramos canibais.

Aí descobrimos que nunca havíamos sido outra cousa. A geração actual coçou-se: apareceu o antropófago: nosso pai, princípio de tudo. (Revista de Antropofagia, Anno I – Numero I, 500rs., Maio-1928)

É a esse colono – “depois de xipófago, quase deródimo, depois da revolta em um só tronco e canibal antropófago” - que uma Filosofia Brasileira se apresenta numa navegação singrando rumo a decolonização e descolonização do pensamento do colonizador e na percepção de que se ao colonizado bastava a reprodução de epistemicídios filosóficos calcados e perpetrados em um saber que se quis unívoco, eurocêntrico, branco e masculino, como uma tentativa local de compreensão de mundo, ao colono só satisfará discutir e apresentar o Brasil em uma existência filosófica, apontada para a autopercepção lúcida dos agentes do apagamento da filosofia brasileira e de todas as possibilidades de renovação, a partir dessa crítica. A invenção do colono faz desse início algo para além da filiação ao colonizador ou do puro elemento xipófago de um colonizado. Como já deixa ver o poema de Mário de Andrade, no seu “Preta bem pretinha”, aqui nessa tropical existência, não se dava a estrutura como se esperava e nela as subjetividades já eram outras possibilidades anunciadas.

No tempo das fazendas
a preta, bem pretinha
era o ai! Jesus do sinhô...
a senhora não gostava muito....
mas a moleca sabia viver
tanto que um dia
ela,
que entrou como escrava,
saiu como patroa. (TÉRCIO, 2019, p. 306)

À vista disso, na senda dessa “Preta bem pretinha”, sendo escravizada e patroa, que se produz o ato de escrever subversivo e resistente, possibilitador do reconhecimento de um problema que se firma desde o “descobrimento”, aquela invasão de bárbaros brancos nas terras de nativos, criando-nos uma ancestralidade comum que nos significa e a nós

ressignifica. Um invadir que, concomitantemente, se tentou apagar, negar e reduzir e que também nos permitiu criar, afirmar e ampliar uma possibilidade filosófica brasileira — em plurais cosmovisões e experiências —, ainda quando os cânones queiram reduzi-la a mera literatura, no movimento de menosprezo também a esse saber literário.

Assim, essa escrita emerge arruaceira, flanando nessas vielas copiadas de Lisboa em terras de Ketu, despreocupada e simultaneamente, como um ato possível de esclarecimento e de resgate, querendo trazer à luz, àquela do sol dos trópicos, perspectivas acerca de nossa realidade brasileira que são tentadas e “deixadas para morrer”, a um imaginário coletivo caminhando em rua onde desfila a glória e o fim do glorioso.

Donde, mesmo que na impossibilidade do fazer, se torna necessário apontar para um caminho fora dos sufocantes legados do colonialismo, capaz de dobrar-se e vislumbrar, frente à própria grandeza, certos dispositivos dessa herança hedionda que ainda operam na mentalidade brasileira. Nos becos coloniais, naquilo que se quer glória, peso e violência, flana-se malandramente produzindo-se uma possibilidade de quem já é um colono antropófago. Como diz Rufino,

A rua é a passarela por onde desfilam as glórias e o fim das reputações. Trata-se de um feitiço duplo. Para brindá-la, nada melhor que os encontros. Para João do Rio, a rua é agasalhadora da miséria. O perambular dos vagabundos, aquilo que chamam de “flanar”, é o que aviva os ingênuos e os malandros, é a inutilidade que faz nascer a arte. O ser que se deixa montar pelo espírito batedor de perna, ao dobrar a próxima esquina, transforma aquilo que era imprescindível em algo desimportante. As preocupações, obrigações e aperreios se desfazem no ar quando o corpo se movimenta. Tudo aquilo que era inadiável ficou para depois, se despedaçou, encarnou no chão do caminhador.

Eis a rua, a vida de mão única de Walter Benjamin, a passagem, nada se fixa em lugar algum; por ali improvisam-se gestos sincopadas entre quinquilharias, mendigos, monumentos, canteiro de obra, escavações, bêbados em fila, livros e putas. A rua nos permite ir, nos permite riscar o chão cruzar as barras da vista e moldar comunicações. Da mesma maneira que se imprime a mão do oleiro na argila do vaso e, na narrativa, a marca do narrador, imprime-se, no caminho, a marca do caminhador.

É na rua que cotidianamente se nasce, se cria e se morre. É lá que se acendem carradas de lenha para cozinhar o gambá daquele que dela se tornou dono. Capitão das encruzas, zelador das portas, guarda dos humildes e destrona os arrogantes. Seu Tranca-Rua é, ao mesmo tempo, o homem e o conhecimento que resguarda a força daquilo que encantou João do Rio e Walter Benjamin. (RUFINO, 2020, p.102-103)



É nessa rua onde tudo é possível, inclusive um flana, ou melhor, um vadiar/vagar sobre quem se quer esconder que o oleiro Tranca-Rua ri da tentativa de nobreza do colonizador e identifica a ingenuidade do colonizado querendo ser metrópole, quase como uma advertência grave ao colono, uma “ensinança” sobre o fato de que, no local de todos os encontros, quem se põe alto se põe fora, porque os caminhadores só se podem pôr juntos em um samba próprio cheio de uma melodia simultânea do que nasce, cria e morre ignorando se o defunto era, quando não podia ser.

1. Abertura ou um por dizer

Quem pretende bem caminhar nessa rua dos encontros, antes mesmo do início, deve honrar Exu que dela é dono ou suportar a quizila de um pedido desandado. Como cá o colonizador fez-se presente sem conhecimento do (I)padê, soçobrou-se a si mesmo e nessa coisa de pedaços de caravelas, morais, civilidades e doces de ovos, lançados no mar em arrebenção, vê-se tudo como uma vontade de algo impossível sem boa farofa, pimenta, cachaça e dendê.

Ficou tudo tão arruaçado que ao pedir o cânone um artigo, responde-se com um ensaio, porque nos trópicos não há nada tão assim dessas arquiteturas de paralelas e perpendiculares, tal como um fato à inglesa cheio de gravatas e coletes. Aqui a curva sensual se desenha natural e altiva nesses rios nus, também enganadores, fazendo o colonizador crer-se diante do mar, como se a todo tempo Nhamandú recriasse o paraíso sem expulsões de gente gluttona de frutos de árvores do bem do mal. Nessa arruaça, porém não se descuida daqueles que pensando antes, já deixaram muito pensado, até porque, como já ensinado por outros ancestrais Tupis, Nagôs, Jejes e Bantos, os espíritos antigos são conselho sem exigirem do noviço o que já não pode ser: xipófago. Cuida-se de ouvir a cantilena de uma narrativa avoenga tão antiga que parece invencionice, magia e mironga desses passados lembrando de Exu, em versão da localidade, a saudação própria, “*Laroyê Exu, Exu “Tropical” é Mojubá*”.

Por isso, essa é uma tentativa de dizer sobre um *devoir*, mas que se faz, como já disse Giorgio Agamben, em “O que é o Contemporâneo”, sobre vértebras dobradas, contorcidas sobre nosso tempo e sobre um passado que, na tentativa de uma colonização, se fez

esquecido, ou minimamente, maximizando o mínimo, escamoteado. Mas que “devir” é esse do qual se fala? Um “devir presente”, específico de um povo e uma cultura que se forma nos rastros de colonizados, escravizados, colonos e colonizadores. Tal “miragem” se cria num efeito óptico que ocorre em terras quentes, nos trópicos de um país chamado Brasil.

Por vezes as imagens que se refletem ficam escondidas nos cantos das vistas como uma ilusão de areia desértica. Todavia, não é isso que se tem de fato, há um corpo político estruturado em ossos do colonizador, ou corpos políticos que por isso, oscilam entre o controle sobre outros corpos, os corpos subjugados e os corpos resistentes. É disso que também se fala nesse ensaio. Mas para dizer desses trópicos, antes, porém, é necessário se saber algumas diferenças conceituais; afinal, o cânone tem uma “querência”, tão engraçada quanto inútil, de pretendo nomear, controlar tudo, como se o tal *fiat lux* não fosse aqui mais do que uma caixeta entupida de fósforos. Em razão disso, a ninguém seria necessário se explicar a obviedade de se queimar a estátua de um Borba Gato, porque não é desrespeito como querem esses ossos velhuscos do colonizador, pois aqui sequer se reconhece quem se quer impor, e também assim não é vandalismo porque não há Silingis ou Hasdingis tropicais, há mesmo um grito da pele trigueira que faz arder junto à estátua as relações entre colonos e colonizados, escravizados e colonizadores, pegadas, apagamentos e epistemicídios.

Há, de fato, uma dimensão muito interessante daqueles que “falam” em nós, por nós e sobre nós. Em outras palavras, nos rastros perseguidos aqui, encontramos ruídos do nosso passado, assertivas de nosso presente e um desejar de futuro. Porque na rua, colonizador, colonizado e colonos se encontram.

2. Sobre o Colonizador e o Colono

Como o colonizador e suas pegadas falam nessa rua, há de haver um começo. Assim, começemos pela separação entre colonização e colonialidade, haja vista o fato de estes termos, conceitos serem base para esclarecer um possível debate acerca de uma Filosofia Brasileira, e esta tanto como possibilidade quanto como já existente. Ora, ao trazer o termo colonização, representamos um evento histórico; todavia, ao voltarmos nosso olhar à



colonialidade, entendemos o quanto esta diz respeito à extensão dos efeitos desse evento, a colonização, ao longo dos séculos.

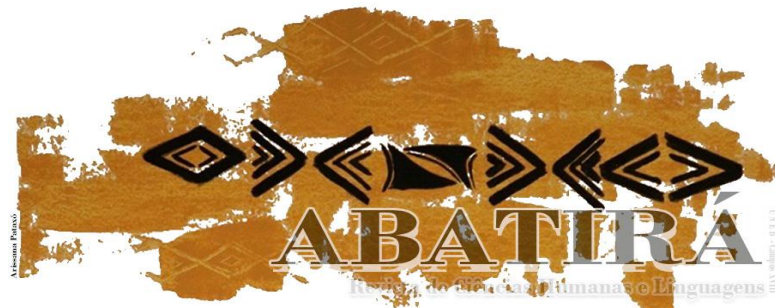
Mas falamos sobre corpos políticos, donde é possível pensar uma “biopolítica” e donde a “miragem” criada, naquele efeito óptico, apontou para essas terras quentes, nossos trópicos, como impossibilidade de pensar, ou um impeditivo para um pensamento válido.

É, portanto, a partir da interpretação do que é a colonialidade que se torna possível falar em “biopolítica” como um dos problemas centrais do apagamento de saberes e da exclusão de uma filosofia brasileira do eixo canônico. Afinal, não são apenas os genocídios físicos que configuram uma política de morte: há extermínios de culturas, de direitos e de filosofias que asfixiam e apagam identidades de diversos grupos. Ora, há um corpo que foi racializado, epidermizado, um corpo que aparece em diferentes projeções racistas coloniais e ultrapassa as próprias consequências oriundas da lógica colonial. Esse corpo é negro, indígena e é uma espécie de carcaça desprovida de valoração dos entes colonizados que habitam uma determinada zona, a qual se pode chamar aqui de “zona do não-ser”.

Nessa ótica, é Fanon quem nos dá o tom nesse primeiro momento; afinal, “Em Pele negra, máscaras brancas”, Fanon se refere à descida ao inferno que o negro precisa empreender para começar a se ver fora das projeções brancas (FANON, 2008, p. 26). Tal descida é também a nossa, de brasileiros— mais que furtados, em uma ação de latrocínio, na qual o que se viu foi um ideário de expropriação seguida de morte e de graves lesões corporais e psíquicas – porque a nós também se tentou negar, nossa possibilidade de reconhecimento de uma identidade que se encontra e reencontra nas linhas de fuga dessa negação. Nessa ação, tentou-se o apagamento de reconhecimentos, saberes e capacidades filosóficas, seja lá o que essa filosofia queira dizer. Assim, há de se pensar essa descida aparecer como uma atitude deontológica que tem capacidade de questionamento político e epistemológico.

Todavia, pensar tal descida é se colocar numa nova perspectiva a qual, no dobrar-se sobre si mesmo e olhar para fora do *front* tem sido uma grande possibilidade. Como afirma Rodrigo dos Santos, essa descida

está relacionada à ideia do conhecimento que não tem por pretensão enunciar a verdade última das coisas, pois não crê na verdade absoluta; que não se arvora no



princípio da universalidade; que enxerga precisamente um fundamento moral nos discursos tradicionais da metafísica no ocidente; e que se constrói eminentemente como apenas uma interpretação da realidade. Daí, uma interpretação que parte de um lugar, de um ponto de vista, uma perspectiva (SANTOS, 2020, p.14)

É o “perspectivismo”, então, que, de certa maneira, pode nos enunciar uma possível ideia de conhecimento que se instaura como um centro, tal qual a “verdade” do colonizador europeu; afinal, antes se dá ao redor do qual gira o mundo, como um olhar que está em volta da coisa, o “perspectivismo” emerge na admissão da complementaridade do maior número possível de ângulos de visão. “Pois não se trata de desvelar o sentido oculto da realidade, mas de adorná-la com o maior número possível de véus” (SANTOS, 2020, p.15)

Como afirma Gayatri Spivak em seu livro, “Pode o subalterno falar?” Existe uma Europa, em um sentido que ultrapassa o continente europeu, que através de seus intelectuais caracterizou o sujeito colonizado como um Outro apartado da outridade inerente aos sujeitos, esse outro é aquele que está às margens do europeu, cristão e “ocidental civilizado”. Tal sentido de outro aqui apregoado já constitui uma violência clara nesse modelo de representação

O mais claro exemplo disponível de tal violência epistêmica é o projeto remotamente orquestrado, vasto e heterogêneo de se constituir o sujeito colonial como Outro. Esse projeto é também a obliteração assimétrica do rastro desse Outro em sua precária Subjetividade. É bem conhecido que Foucault localiza a violência epistêmica - uma completa revisão da episteme - na redefinição de sanidade no final do século XVIII europeu. Mas, e se essa redefinição específica tiver sido apenas uma parte da narrativa da história na Europa, assim como nas colônias? E os dois projetos de revisão epistêmica funcionavam como partes descoladas e desconhecidas de uma vasta máquina operada por duas mãos? [...] Não se trata de uma descrição de “como as coisas realmente eram” ou de privilegiar a narrativa da história como imperialismo como a melhor versão da história. Trata-se, ao contrário, de oferecer um relato de como uma explicação e uma narrativa da realidade foram estabelecidas como normativas (Spivak, 2010: 60-62).

Dessa forma, Spivak desvela o lugar incômodo e a cumplicidade do intelectual que julga poder falar pelo outro e, por meio dele, construir um discurso de resistência. Agir dessa forma é reproduzir as estruturas de poder e opressão, mantendo o subalterno silenciado, sem lhe oferecer uma posição, um espaço de onde possa falar e, principalmente, no qual possa ser ouvido.



Ora, há algumas questões que se entrelaçam aqui, em especial, o corpo que se quer subalternizado; ou seja, aquele refletido no corpo negro, latino, indígena, que é o nosso corpo brasileiro. Também encontramos aqui as estruturas de poder, um poder que se coloca sobre os corpos, fazendo uma política sobre eles, que vão do fazer viver e deixar morrer, ao fazer morrer e deixar viver na amplitude para além do físico. Afinal; dentre as várias formas de aniquilar o outro, apagar sua história, cultura, saberes e pensamento futuro estão dentre as preferidas do colonizador.

Assim, na crítica empreendida, alguns autores, filhos tortos desses colonizadores e seus ossos, tornam-se fundamentais, e passíveis de um diálogo profícuo, pois apontam para os efeitos causados pela supressão da política como ação compartilhada pelos homens. Do mesmo modo, como alude Michel Foucault, afirmam, o quanto o homem deixou de ser aquele animal vivo — tal qual concebido por Aristóteles —, devendo tornar-se cada vez mais capaz de uma existência política. Entretanto, o homem moderno, nessa modernidade europeia por ela inventada e a seu serviço, é um animal vivo, mas cuja vida é constantemente questionada, tornando-se, assim, uma questão política. Se isso é um fato, então, o subalterno, o colonizado, o negro, a mulher possuem a politização de suas vidas como o acontecimento decisivo. À vista disso, percebe-se uma centralização crescente da política na vida desses sujeitos, tornando-os “vida nua” (*zoé*), com a sua paulatina transformação em uma “biopolítica”, como alude Giorgio Agamben em diferentes obras. Todavia, essas vidas, na nossa estrutura epistemicida, na maioria das vezes, sequer se sabe às margens, na condição do pária de *zoé*.

Assim como se num ato inaugural há a exclusão dos que obedecem, ainda que a eles se reconheça uma função conservativa caracterizada por uma existência material, em termos gregos uma (*zoé*), mas não por uma existência qualificada (*bíos*), colocando-os em um perene estado de “ser-não-ser”; são puros *flatus vocis*, pura emissão fonética sem qualquer conteúdo de humanidade³.

³ Nesse sentido, ainda Agamben: Os gregos não possuíam um termo único para exprimir o que nós queremos dizer com a palavra *vida*. Serviam-se de dois termos, semântica e morfológicamente distintos, ainda que reportáveis a um étimo comum: *zoé*, que exprimia o simples fato de viver comum a todos os seres vivos (animais, homens ou deuses) e *bíos*, que indicava a forma ou maneira de viver própria de um indivíduo ou de grupo. Quando Platão, no *Filebo*, menciona três gêneros de vida e Aristóteles, na *Ethica nicomachea*, distingue a vida contemplativa do filósofo (*bíos theoreticós*) da vida de prazer (*bíos apolausticós*) e da vida política (*bíos politicós*), eles jamais pareciam ter empregado o termo *zoé* (que, significativamente, em grego carece de plural) pelo simples fato de que para ambos não estava em questão de modo algum a simples vida natural, mas

A partir das implicações da relacional *zoé* e *bíos*, um sentido muito específico irá se estabelecer pelo que ele nomeia como “criatura”⁴, representando uma categoria indeterminada sobre a qual se pode exercer poder e se articular várias separações, inclusive entre animal e humano. Essa criatura produzida e controlada, submetida ao criador, fica presa continuamente no binômio homem/animal, na categoria desenvolvida por Agamben como o sentido de “vida nua”.

Esta vida nua, vida em permanente exposição à violência soberana, é, no fundo, uma vida abandonada, que se encontra na relação de bando. A palavra bando registra uma ambiguidade semântica: “*in bando, a bandono* significam originalmente em italiano „à mercê de...”quanto „a seu talante, livremente”” (AGAMBEN, 2010, p.110). Esta incerteza semântica revelada quanto a algo ou alguém que está *à mercê* (ao arbítrio de alguém) e, ao mesmo tempo, se encontra *livremente* (ao próprio arbítrio), demonstra como vida nua se encontra em uma zona cinzenta entre *zoé* e *bíos*. [...] Compreende-se, portanto, que a vida abandonada não é aquela deixada de lado em uma pura exclusão. Pelo contrário, o abandono pressupõe a relação de exclusão inclusiva, ou seja, aquele que tem o poder de abandonar se relaciona soberanamente com o abandonado através da violência da decisão soberana. Relação de bando implica a vida excluída e incluída, dispensada e capturada que, por isso mesmo, se encontra unida e sujeita ao poder soberano. [...] (MARTINS, 2016, p. 26)

Vê-se, portanto, que no discurso do colonizador há duas zonas interpenetradas *do* “que inclui e não inclui”. Nesse sentido, não se trata da exclusão material propriamente, porque a vida biológica (*zoé*), tem uma existência perceptível, mas, ao mesmo tempo, nunca será

uma vida qualificada, um modo particular de vida. [...] Em um trecho da *Política* (1278b, 23-31), depois de haver recordado que o fim da cidade é viver segundo o bem, Aristóteles exprime, aliás, com insuperável lucidez essa consciência. Este (o viver segundo o bem) é o fim supremo seja em comum para todos os homens, seja para cada um separadamente. Estes, porém, unem-se e mantêm a comunidade política até mesmo tendo em vista o simples viver, porque existe provavelmente uma certa porção de bem até mesmo no mero fato de viver (*katà to zên autò mónon*); se não há um excesso de dificuldades quanto ao modo de viver (*katà ton bíon*), é evidente que a maior parte dos homens suporta muitos sofrimentos e se apega à vida (*zoé*), como se nela houvesse uma espécie de serenidade (*euemería*, belo dia) e uma doçura natural. A simples vida natural é, porém, excluída no mundo clássico, da pólis propriamente dita e resta firmemente confinada, como mera vida reprodutiva, ao âmbito do *oikos* (Pol. 1252^a, 26-35). (AGAMBEN, 2010, p.9-10).

⁴ O que é uma criatura? Derivada do particípio futuro ativo do verbo latino *creare* (“criar”), criatura indica uma coisa feita ou uma coisa formada, mas no sentido de continuidade ou processo potencial, de ação ou emergência, construída pela orientação futura da sua forma ativa verbal. Em uma tensão eternamente imperfeita, criatura se assemelha às construções paralelas *natura* e *figura*, em que as determinações conferidas pela *natividade* e *facticidade* são, todavia, abertas à possibilidade de metamorfose posterior frente à unidade do sufixo *-ura* (“o que está prestes a ocorrer”). A *creatura* é uma coisa sempre em um processo de sofrer criação; a *criatura* ativamente passiva, ou melhor, apaixonada, tornando-se perpetuamente criada, sujeita à transformação a mando dos comandos arbitrários do Outro (MARTINS, 2016, p. 26).



considerada como uma vida qualificada (*bíos*), de tal sorte que a ela não se pode atribuir uma humanidade.

Ao falarmos, então, do apagamento de uma filosofia brasileira, apontamos para questões sobre a pele do “Outro colonizado”, o qual é caracterizado pelo discurso do colonialismo Europeu, de forma depreciativa. O colonizado é apresentado pelo colonizador como uma população degenerada e, com bases em teorias raciais, o colonizador justifica a conquista de uma nação em todos os seus aspectos sociais e culturais. Há uma espécie de mímica que se constitui em uma das estratégias mais ardilosas e eficazes do poder e do saber colonial, pois se mostra ao Outro como fonte de inspiração para a imitação, a cópia e, conseqüentemente, para a relativização da cultura subalterna.

Ora, falamos dessa mímica, nos deparamos com a ideia de colonizadores e de colonos, duas figuras centrais na nossa formação, ou deformação. Como diz Calligaris (2017, p. 38).

O colonizador é aquele que veio impor a sua língua a uma nova terra, ou seja, ao mesmo tempo demonstrar a potência paterna (a língua do pai saberá fazer gozar um outro corpo que não o corpo materno) e exercê-la longe do pai. Pois talvez o pai interdite só o corpo da mãe pátria, e aqui, longe dele, a sua potência herdada e exportada me abra o acesso a um corpo que ele não proibiu.

Mas o colonizador não é o colono, pois aquele que coloniza possui o gozo na expropriação de tudo, e de modo ilimitado. Diferentemente, deste, o colono

é quem, vindo para o Brasil, viajou para outra língua, abandonando a sua língua materna... O colono não é um colonizador atrasado que poderia esperar participar da festa do colonizador. A sua esperança é outra: se ele adere à nova língua, não é para ter acesso a um corpo materno finalmente licencioso. O que o diferencia do colonizador parece ser a procura de um nome. Ele não vem fazer gozar a América, mas, na América, fazer um nome para si. Procura aqui, em outra língua, um novo pai que saiba interditar, colocar limites, e que talvez o reconheça como filho e cidadão. (CALLIGARIS, 2017, p.41-42)

Todavia esse, a que se refere Calligaris, não é o colono, como nesse ensaio se pensa, esse apontado pelo autor é só o migrante, aquele que se põe a se imiscuir com o que já é novo e, também, ainda experienciando dimensões do colonizador e a reinvenção por espelhamento do colonizado. O nome por ele buscado já não é mais o que nomeia e sim o movimento que intermedeia nomeação e criação, como momentos simultâneos. A ele só é dada a paternidade



que não é a limitação cristã europeizada e preparatória de uma cidadania ou filiação adequadas, senão o momento de um cruzo em que se despacha o que sobrecarrega; onde se purifica, no fogo, os kabuki e fantasias de colonizadores e colonizados, para permitir-se o novo. Se do alto o Caboclo Sete Flechas se coloca espiando, verá de tocha na mão o verdadeiro colono a fustigar a pira dessas expiações, como se Odara organizasse o que se quer caos.

Para que a vida se costure como invenção, há de se praticar os ritos. No arrebate da gira mundo, há momentos em que temos de despachar aquilo que nos sobrecarrega. Queimamos nossas fantasias nas fogueiras de ontem para, no clarear do novo dia, bordar novas presenças. O riso, a gargalhada, a quentura, o bailado contagiante, o enlace dos ritmos, o prazer que abre os corpos, a cabeça ao léu que toma os vadios, a festa em sai e todas as suas vibrações, são marcas de Odara, aquele que pulsa a vida, veste a carapuça da beleza e da alegria. [...] Odara carnavaliza o mundo. A suspensão do tempo, o rebaixamento dos padrões, a transgressão das normas, devora-se tudo que há, como fome de folia. A invenção: borda-se com cuidado e luxo a máscara que dará passagem para o reinado do riso. Ao fim do desfile, sopram-se as suas cinzas na imensidão e no vazio de um novo tempo. (RUFINO, 2020, p. 61; 63-64)

Nesse sentido, escapa a Calligaris que só ao colono é dado entender que as cinzas não põem fim a essa carnavalização antropofágica e nem essa se pode compreender como expressão caótica. Na verdade, nessa pira de santidade mundana expiam-se os espectros dos colonizadores rondando os colonizados, na tentativa de lhes assassinar a língua, a cultura, sua vida, expiam-se também o espectro dos ex-escravizados, cujo sangue alterou a rota de tubarões no atlântico; expiam-se os gritos aflitivos do nativo. O riso do colono em meio as cinzas não é troça, despeito e nem desrespeito, é só a filosofia de ruas que em seus cruzos, becos e vielas “gargalham de nossa ingenuidade quando pensamos que o paiol colonial dominou tudo”. (NASCIMENTO, 2020, p. 8)

Na zona intermediária desse riso há o esboço de um colonizado ainda muito violentado pela bastardia de uma colonialidade, mas já reconhecido em vapores de uma diferença que lhe instiga a produzir um movimento de ruptura. Contudo, esse seu movimento de separação se produz por espelhamento, logo ainda que as quenturas do sol tropical lhe toquem o corpo desnudo e a pele trigueira, o sabor do murici-do-brejo exploda na boca, a melodia dos atabaques lhe acalentem o sono, ainda assim uma voz incômoda lhe advertirá



sobre uma linhagem oriunda de Homero, sobre uma língua herdada de Cícero e sobre escribas que aqui, não estando nas Tebas das sete portas, mas sim, dentro das Ocas, falando tupi e sacudindo um iruquerê na tentativa de afugentar espíritos. A esses colonizados o mundo se expressa segundo uma visão de hierarquização com múltiplas coisas, condições, cores e possibilidades, mas cada uma em seu lugar, cada coisa com sua função, como a memória de uma cidade platoniana tão perfeita quanto impossível. Essa justaposição não é xipófaga, reconheça-se, é deródima, ainda se sustenta deformada em uma única coluna mesmo tendo uma cabeça própria.

Ora, se o que permite ao colono pôr-se como pensante sob a própria coluna em vértebras dobradas, como diz Agamben, no reconhecimento daquilo capaz de gerá-lo sem com ele se confundir, promana do colonizador e do colonizado, o cânone puro já não pode responder de modo satisfatório à pergunta fundamental sobre o seu próprio ser, porque o colono subvertendo Parmênides, apresenta-se como o ser e o não-ser, cujo devir não se orienta pelo espelhamento como razão e justificativa de uma forma de existência ou uma suposição de hierarquia como no caso do colonizado. O colono é antropófago.

O “antropófago come o índio e come o chamado civilizado: só êle fica lambendo os dedos. Pronto para engulir os irmãos”. (MACHADO, p. 128). Essa glotonaria arruaceira não tem pudores se essa comida é refinada ou grosseira, dada em louça de aveiro ou em tigela de barro cru, servida sobre toalhas de linho ou no chão de terra batida, deve ser apenas alimento, porque o comensal sempre lambe os dedos, pois para além do que dele se espera a sua justificativa metodológica malandramente tropicartiana é: Como, logo existo! “Num plano mais filosófico e universal, sabemos que cru se liga a um estado de selvageria (a um estado de natureza), ao passo que o cozido se relaciona ao universo socialmente elaborado que toda sociedade humana define como sendo o de sua cultura e ideologia”. (DAMATTA, 1986 p. 52). O colono sem receios, come!

Come-se do cozido desse colonizador e do colonizado em máscaras de civilizados, come-se do cru, daquilo que em nós querem ver de primitivo. Alimenta-se numa festa eterna que a todos reúne no entorno das mesas do butiquins, “pelas ruas onde um pensamento, uma filosofia, uma vida, que como na cantiga, tem um peito de ação na luta contracolonial” (NASCIMENTO, 2020, p. 20), sem que isso pareça uma tese, uma dissertação, uma

laudatória ou um panegírico, ainda que isso seja da filosofia a mais genuína, a mais popular, a mais brasileira, a cátedra do colono.

O que permite esse movimento é a abertura do colono a um “porvir”, não como ameaça ou medo, mas sim, como contribuição constitutiva, criando uma permeabilidade que não nega o dado, mas se coloca em movimento de experienciar o gosto, deglutir e regurgitar sem os pudores de uma racionalidade capaz de entender o mundo apenas por lentes hierarquizadas, onde os espaços do eu e do outro impedem as misturas. Nos trópicos desse colono, a cadeia de sentidos apresenta outra possibilidade,

O que temos é aproximação ou mescla, a hibridização, a mistura, ou o cruzar e entrecruzar de sistemas ou elementos originários de matrizes culturais distintas, muitas vezes resultando em produtos novos ou inovadores, que tornam quase irreconhecíveis as suas respectivas certidões de nascimento. Assim, numa determinada sociedade, uma santa católica e uma entidade extranatural ameríndia podem se fundir numa coisa nova, sem perder os seus traços de origem. Elementos de procedências e linhagens distintas e que permanecem distintos podem também habitar sob o mesmo teto, coexistindo sob um guarda-chuva comum, que não deixa de afetá-los. Investimentos densos podem resultar em algo que já se coloca para além das identificações histórico-culturais mais imediatas. Casos há, ainda, em que produtos e práticas nos solicitam a falar não de metamorfoses, mas de mutações culturais. Enfim, quando dizemos “sincretismo”, estamos apontando para um espaço (mais raramente harmônico que conflituado) de fusões transfusões e confusões. Espaço de convergências, justaposições, amálgamas, padês. (RISÉRIO, 2012, p. 208-209)

Assim, talvez seja perceptível a diferença entre o colono e o colonizado, ainda que ambos percebam a própria condição de outridade que os diferencia do colonizador, o primeiro se abre ao contato e a experiência novel sem negar o dado da colonialidade; todavia em posição crítica e equidistante sobre seu significado e influência constitutiva. Ao colono está claro não ser possível uma alteração dos fatos, contudo é possível ressignificá-los no contexto de um devir que transfunde, confunde e funde.

Já o colonizado produz uma tentativa de afastamento pela pura negação sem alterar o sentido crítico de compreensão do mundo, por isso, ainda que se perceba diverso do colonizador, é no espelhamento desse que tenta se situar autonomamente. Nesse sentido, acaba-se por assumir mais do que os modelos, as idealizações do que seja o colonizador, com suas purezas e memórias fantasiosas daquilo que o constitui, porque de certo modo esse



movimento também permite ao colonizado ser ainda mais “civilizado”, mais “cristão”, mais “branco”, mais “europeu” em terras tropicais, quando nem mesmo o colonizador, de fato, o era. Para os trópicos, de um modo geral, afluem não os que detinham “grossa casa” para se utilizar uma expressão dos processos *de Genere et Moribus*, mas em grande medida o rebotalho social que tem na colônia a miríade esperançosa de ascensão ou lubricidade, como diz Freyre (2004 p. 81 – 83):

A colonização por indivíduos – soldados de fortuna, aventureiros, degredados, cristãos-novos fugidos à perseguição religiosa, náufragos, traficantes de escravos, de papagaios e de madeira. [...] O seu aspecto puramente genético não deve entretanto ser perdido de vista pelo historiador da sociedade brasileira. Sob esse critério há mesmo quem o considere “tara étnica inicial” e surpreenda “entre traços da fisionomia coletiva do povo brasileiro, inequívocos vestígios dos estigmas hereditários, impressos por aqueles patriarcas pouco recomendáveis da nacionalidade. É possível que se degredassem de propósito para o Brasil, visando ao interesse genético ou de povoamento, indivíduos que sabemos terem sido para cá expatriados por irregularidades ou excessos na sua vida sexual: por abraçar e beijar, por usar de feitiçaria para querer bem ou mal, por bestialidade, molície, alcovitece. A ermos tão mal povoados, salpicados, apenas, de gente branca, convinham superexcitados sexuais que aqui exercessem uma atividade genésica acima da comum, proveitosa talvez, nos seus resultados, aos interesses políticos e econômicos de Portugal no Brasil.

Por isso o espelho que o colonizado vê é esfumado e a busca da pureza é impossível diante de um colonizador cheio de máculas, inclusive rechaçado do seu próprio contexto originário eurocentrado e cristianizado; também por isso é preciso se constituir na colônia um discurso acentuado de subalternização, fazendo o colonizado crer na superioridade daqueles que cá aportavam justamente porque nos rincões originários eram considerados inferiores. Nesse sentido, o que o colonizado vê já se apresenta como decalque e fantasia e quando se pergunta: “como ser igual ou melhor do que eles?” Deixa de perceber que a resposta não soluciona, apenas realça as cores do decalque.

Para o colono, o movimento é distinto porque, ao não negar o que o produz e ao se manter em posição crítica compreendendo as construções de sentido como um processo, acaba por formular uma questão possibilitadora de uma nova constituição de si, qual seja: como ser, ainda que a partir deles? Por isso uma filosofia popular brasileira desse colono não é nem negação, nem espelhamento, nem cópia, nem expiação, ela é Maria Navalha,



simultaneamente, o sujeito e o objeto, pois é a própria ação, e com isso vem para botar tudo em seu lugar. [...] Na verdade, o que ela quer, botando tudo em seu lugar, é desarrumar a navalhadas, deixando suas marcas em tudo aquilo que foi determinado pela colonização e pelo poder: os eixos bem organizados do masculino e do feminino, das classes sociais, das raças, das religiões e de todas as hierarquias que inferiorizam saberes populares (HADDOCK-LOBO, 2020, p. 27).

Sem Fim, sem Conclusões, apenas a Gira

Esse ensaio, então, nas múltiplas possibilidades que lhe cabe, se torna um “porvir” dentro desse “devir” crível, pois, nada mais é que uma investigação acerca do apagamento da filosofia brasileira a partir de um olhar para os vários corpos que nos forma, conformam e deformam, um olhar também da biopolítica, a qual, apesar de ser o elemento crucial e um alicerce de diferentes estudos, se abre como possibilidade para algumas brechas desse entendimento sobre a violação de nossos saberes. Brechas, sim, pois, embora o conceito inaugural desenvolvido por Michel Foucault se mantenha lúcido na atualidade e de veras eficiente para explicar muitos aspectos da desvalorização da produção filosófica no Brasil, ele também é limitante e contraditório no buscar explicações únicas para nossos fenômenos nacionais. Afinal, somos esse misto do colono, do colonizado e do escravizado e, mesmo que por vezes tenhamos estruturas coincidentes a de outros países colonizados, estas emergem tão somente em perspectivas eurocêntricas.

Em vista desse propósito de ir além dos registros da filosofia clássica (predominantemente branca e masculina), é fundamental também abarcar outras e crucias perspectivas, como a de nossos povos originários, dos negros que aqui chegaram e de mulheres resistentes. Desse modo, ao atrelar discursos de diferentes locais e diferentes protagonismos de fala, esse ensaio discorre também sobre a perpetuação da colonialidade e as heranças da colonização.

É um fato que há corpos brasileiros reféns de poderes sobre estes. Uma política que visa, no ideário da inclusão, subjugar e, se necessário, eliminar esses corpos, e isso desde os primeiros invasores que aqui chegaram. Todavia, nessa imensidão de corpos que aqui nos trópicos habitam, somos também herdeiros desses invasores. Simultaneamente herdamos essa Europa descaracterizada que aqui chegou, as possíveis diásporas africanas, dos escravizados



que para cá foram trazidos, e os [Tupis, Guaranis, Tupiniquins, Tapebas, Caiapós, e tantos outros. Isso sem negar aqueles que, expatriados e fugidos daquela Europa dos sonhos dos colonos, para cá vierem e, mesmo sem serem portugueses, aqui se tornaram colonos.

Dentro dessa perspectiva, é crucial escapar daquela tal “verdade” do colonizador europeu; afinal, há um mundo que gira, e na gira há os cruzos. É nessa complementariedade, nesse olhar em volta da coisa, que ensejamos um maior número possível de ângulos de visão. Por um lado, o jogo político sobre corpos, um jogo de elites brasileiras, nesse caso, que não apenas controlam; mas, antes, eliminam tão fisicamente quanto epistemologicamente. Afinal, a “biopolítica” tem como alvo o conjunto dos indivíduos, a população. Regulando e intervindo sobre os corpos, nega, desde a invasão, dando-lhe a alcunha de descobrimento, saberes de corpos que foram colocados como marginalizados. Onde a ela não escaparmos.

Mas há algo que é dito, somos cruzos e estamos jogados na gira do mundo, capazes de perverter o “logos” cartesiano ao proferirmos o “Como, logo existo!” Esse ato de comer o outro, todavia, não deve ser lido como pensa Benedito Nunes, para quem a “devoração” aparece como símbolo do processo antropofágico simultaneamente como: metáfora, diagnóstica e terapêutica. (NUNES,1972) Antes, justamente por se dar nas diferentes perspectivas, na ampliação da visão, o faminto antropofágico, no sentido deleuziano, é um ato de filosofar. A devoração opera como um conceito filosófico. E como nenhuma filosofia é simples, a nossa, precisamente por nascer de cruzos e se dar na gira, possui aberturas tais que, diante da estatização do cânone, a querem abafar. Mas ela Gira como Pombagira. Na ideia de “assimilação”, tão presente no processo de deglutição do outro, também encontramos elementos “com” e “para além” o conceito de devoração antropofágica.

O pensamento, os saberes que ecoam nas terras tropicais seguem rastros, são redescobertos, na verdade, sempre estiveram lá, como resistência. E, se por um lado pode-se entender que estes perpassam pela analítica do poder de Foucault, nessa espécie de deslocamento em relação à teoria política tradicional, que evidencia a existência de uma rede de micropoderes a ao Estado articulados e que atravessam toda a estrutura social, também percebemos que a própria ideia de Estado se alastrou. Mas há um outro lado, aquele que se mostra numa vertente outra das armadilhas das epistemes eurocentradas e que, mesmo em toda sua violência, desde os padres e invasores do século XV, há um lado que se torna lugar,



terreiros de saberes, onde a vida gira, os pontos cantam, os cruzos se encantam. Nas rodas, talvez, como resistência preta, resistência nacional, na apropriação destas terras de onde Tupinambás guerreiros e reis Jêjes se encontram, nas possibilidades dos colonos aderirem à terra dos trópicos e miscigenarem seus conhecimentos, é que, no assombro do movimento, a vida se faz como *Exú*.

Dossiê



Referências

- ADICHIE, Chimamanda Ngozi. **O perigo de uma história única**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.
- AGAMBEN, Giorgio. **Estado de exceção: [Homo Sacer, II, I]**. São Paulo: Boitempo, 2004.
- AGAMBEN, Giorgio. **O que é o contemporâneo? E outros ensaios**. Tradução Vinícius Nicastro Honesko. Chapecó: Argos, 2009.
- AGAMBEN, Giorgio. **Profanações**. São Paulo: Boitempo, 2018.
- ANDRADE, O. de. Manifesto Antropófago. **Revista de Antropofagia**. São Paulo: Abril Cultural, 1975.
- CALLIGARIS, Contardo. **Hello, Brasil! e outros ensaios: Psicanálise da estranha civilização brasileira**. São Paulo, Três estrelas, 2017.
- DAMATTA, Roberto. **O que faz o Brasil, Brasil?** Rio de Janeiro: Rocco, 1986.
- FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Salvador: EDUFBA, 2008.
- FOUCAULT, Michel. **A ordem do discurso: aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970**. 24. São Paulo: Loyola, 2014.
- HADDOCK-LOBO, Rafael. **Arruaças. Uma filosofia popular brasileira**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020.
- HADDOCK-LOBO, Rafael. **Os fantasmas da colônia. Notas de desconstrução e filosofia popular**. Rio de Janeiro: Ape'ku, 2020.
- KRENAK, Ailton. **O amanhã não está à venda**. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.
- MARTINS, Lucas Moraes. O significado político do Homo Sacer na filosofia de Giorgio Agamben. **Revista Científica Internacional**. n.º. 1, volume 11, artigo n.º. 2, Janeiro/Março 2016. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.60201679-9844/v11n1a2>. Acesso em: 26/07/2020.
- NUNES, Benedito. Antropofagia ao Alcance de Todos. IN: Obras Completas – 6. Oswald de Andrade: **Do Pau-Brasil à antropofagia e às utopias**. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1972.
- RISÉRIO, Antônio. **A utopia brasileira e os Movimentos Negros**. São Paulo: Editora 34, 2012.
- SANTOS, Rodrigo. **Baraperspectivismo: o trágico, relações raciais e o simbolismo de Exu**. Rio de Janeiro: Ape'ku, 2020.
- SPIVAK, Gayatri. **Pode o subalterno falar?** Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.



Dossiê



This work is licensed under a [Creative Commons Attribution 4.0 International License](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).



Este trabalho está licenciado com uma Licença [Creative Commons - Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

Artigo recebido para publicação em: 03 de novembro de 2021.

Artigo aprovado para publicação em: 20 de novembro de 2021.