

**Perspectivismo periférico e filosofia urbana reversa: ensaio
para uma cartografia canibal**

*Peripheral perspectivism and reverse urban philosophy: An essay
toward a cannibal cartography*

*Perspectivismo periférico y filosofía urbana inversa: Ensayo para
una cartografía caníbal*

Torres, Fabiano Ramos^①

^① Universidade Federal do ABC – UFABC, Santo André, SP, Brasil. <https://orcid.org/0000-0001-8797-2424>, fabiano.torres@ufabc.edu.br

Resumo

Neste ensaio, propomos uma interface entre filosofia, antropologia, festas e ocupações juvenis de periferia, visando explorar o potencial de tal interface na produção dos conceitos de perspectivismo periférico, filosofia urbana reversa e cartografia canibal. Discutimos como o rolê, entendido como prática de caminhada, assim como outras manifestações da cultura juvenil de periferia podem ser aproximadas daquilo que Michel Foucault chamou de cinismo trans-histórico, bem como de alguns aspectos da antropofagia tal como proposta por artistas modernistas no Brasil, visando ao tensionamento da Filosofia com a prática e o pensamento das quebradas/periferias. Propomos também o conceito de cartografia canibal, um processo que incorpora, deglute e transforma o objeto de estudo e o sujeito do conhecimento, produzindo derivas que permitiriam a emergência de outras perspectivas no discurso filosófico e que podem ser compreendidas como uma epistemopolítica insurgente contra os epistemicídios das culturas marginalizadas, como é o caso das culturas juvenis de periferia, entre outras referenciadas ao longo deste ensaio. A partir dessas reflexões, procuramos agenciar aportes teóricos e práticos que contribuam para a construção dessa cartografia, aberta, processual e em permanente construção, ensejando, com isso, compartilhar alguns apontamentos para a produção conceitual no ensino de filosofia em perspectiva decolonial e transdisciplinar.

Palavras-chave: periferia, antropofagia, epistemicídio, cinismo.

Abstract

This essay explores the intersection of philosophy, anthropology, festivities, and youth occupations in peripheral urban areas to conceptualize peripheral perspectivism, reverse urban philosophy, and cannibal cartography. We examine how rolê—understood as the practice of wandering—and other manifestations of peripheral youth culture relate to Michel Foucault’s notion of transhistorical cynicism and Brazilian modernist artists’ anthropophagic framework. This investigation introduces the concept of cannibal cartography as a dynamic process that incorporates, devours, and transforms the objects of study and knowledge subjects. By fostering epistemological drifts and deviations, this approach enables the emergence of alternative perspectives within philosophical discourse. These perspectives act as epistemopolitical insurgencies against epistemicides targeting marginalized cultures, particularly those of peripheral youth. These reflections aim to contribute to the construction of an open, processual, and evolving cartography that informs conceptual production and philosophy teaching based on a decolonial and transdisciplinary perspective.

Keywords: periphery, anthropophagy, epistemicide, cynicism.

Resumen

En este artículo, proponemos una interfaz entre filosofía, antropología, festividades y ocupaciones juveniles en zonas periféricas urbanas, con el objetivo de explorar el potencial de dicha interfaz en la producción de los conceptos de perspectivismo periférico, filosofía urbana inversa y cartografía caníbal. Discutimos cómo el rolê, entendido como la práctica de caminar, así como otras manifestaciones de la cultura juvenil periférica, pueden relacionarse con lo que Michel Foucault denominó cinismo trans-histórico, así como con ciertos aspectos de la antropofagia propuesta por los artistas modernistas en Brasil. Este enfoque busca generar una tensión entre la Filosofía y las prácticas y pensamientos surgidos en las periferias urbanas. También proponemos el concepto de cartografía caníbal, un proceso que incorpora, devora y transforma tanto el objeto de estudio como el sujeto del conocimiento, produciendo derivas y desviaciones que permiten la emergencia de perspectivas alternativas dentro del discurso filosófico. Estas perspectivas pueden entenderse como una epistemopolítica insurgente contra los epistemicidios que afectan a las culturas marginadas, como es el caso de las culturas juveniles periféricas, entre otras referenciadas a lo largo de este ensayo. A partir de estas reflexiones, buscamos ofrecer aportes teóricos y prácticos que contribuyan a la construcción de esta cartografía, abierta, procesual y en constante evolución, compartiendo así algunas orientaciones para la producción conceptual en la enseñanza de la filosofía desde una perspectiva decolonial y transdisciplinaria.

Palabras clave: periferia, antropofagia, epistemicidio, cinismo.

Introdução

A perspectiva de cartografia adotada neste ensaio segue os rastros deixados por Deleuze e Guattari ao longo de suas obras, mas se obstina a neles produzir derivas e acentos disruptivos – doravante nomeados *quebradas*. Para fins deste ensaio, a cartografia é concebida como um modo de acompanhar percursos, processos de produção, relações e fluxos que constituem um determinado campo ou experiência. O exercício cartográfico aqui proposto, diz respeito, também, à experimentação de conceitos e, além dos entrecruzamentos teóricos e metodológicos, considera, os efeitos, afetos e problematizações oriundos de nossa prática docente em Filosofia no Ensino Médio em regiões periféricas da cidade de São Paulo. Quando se afirma que se trata de experimentar conceitos, propomos que esta experimentação se realiza por meio do agenciamento de componentes conceituais e intercessores produzidos em contextos concretos. A cartografia, nesse sentido, desenha o contorno do que escapa ao cânone, do que se transforma e do que emerge. Essa atividade docente possibilitou presenciar e vivenciar uma série de episódios e acontecimentos, embates e dilemas, invenções e soluções, medos, desejos, angústias e esperanças de milhares de adolescentes protagonistas das culturas juvenis presentes nestes territórios, seja na sala de aula, nas ruas, nas praças, nas lajes ou espaços culturais. Além disso, possibilitou tensionar os modos de se fazer filosofia, ensejando não a mera reprodução do já dito e do já pensado mas, isto sim, oportunizando a diferença como potência de criação. O caráter ensaístico do texto diz respeito ao trabalho com a linguagem e busca articular elementos do cânone filosófico a referências outras, provenientes dos dialetos e idioletos periféricos, bem como recorre, ainda, a conceitos e categorias provenientes da antropologia e das artes. Em vista disso, este texto é concebido como campo de imanência que busca contribuir para com uma pedagogia do conceito. Recusando a linearidade dogmática, a forma ensaística se aproxima do rizoma, inclui em seu movimento digressões, contradições, saltos – assim como o plano de imanência:

O plano de imanência é pré-filosófico, e já não opera com conceitos, ele implica uma espécie de experimentação tateante, e seu traçado recorre a meios pouco confessáveis, pouco racionais e razoáveis. São meios da ordem do sonho, dos processos patológicos, das experiências esotéricas, da embriaguez ou do excesso (Deleuze et al., 2007, p. 58).

Os conceitos e intercessores não são abstrações aplicadas, mas ferramentas que surgem *do* encontro com o real para *orientar* a navegação no plano de imanência. Um texto decorrente da cartografia não pode ser um texto que *fala sobre* a cartografia, precisa, isto sim, ser ele próprio

cartográfico. Neste sentido, a forma ensaio parece ser a forma mais adequada para essa empreitada, posto que o ensaio é justamente um texto de experimentação, de pensamento em ato, e não um texto que comunica os resultados de pesquisa.

... a intervenção sempre se realiza por um mergulho na experiência que agencia sujeito e objeto, teoria e prática, num mesmo plano de produção ou de coemergência – o que podemos designar como plano de experiência. A cartografia como método de pesquisa é o traçado desse plano de experiência, acompanhando os efeitos (sobre o objeto, o pesquisador e a produção do conhecimento) do próprio percurso da investigação (Kastrup et al., 2015, p. 17).

Assim, acompanhar percursos, processos de produção, relações e fluxos não se separa do mergulho em nosso campo: as regiões periféricas da cidade e a escola. Uma primeira deriva/quebrada, diz respeito ao seguinte: o ensaio que ora apresentamos é um plano de experiência de *produção conceitual*. Se a cartografia se refere ao traçado desse plano e o ensaio é o próprio plano, então, a cartografia é o próprio ensaio e o ensaio um modo de cartografia¹ dos movimentos e das linhas que operam na produção daquilo que o ensaio se propõe a fazer: inventar conceitos. Dentre eles, o conceito de cartografia canibal – aquela que no ato de devorar e se deixar devorar faz emergir a marcha de sua enunciação, de seu próprio fazer, de seu próprio percurso, a produção de sua produção, as entranhas de suas entranhas. Essa abordagem segue os rastros de uma outra disciplina: desde a provocação de Lévi-Strauss, segundo a qual a antropologia era *a filosofia com gente dentro*, a antropologia pode ser considerada uma atormentante intercessora para o filosofar. Notadamente, a antropologia perspectivada por Eduardo Viveiros de Castro, para quem a filosofia, por sua vez, é uma intercessora para o pensamento antropológico. Neste duplo movimento de idas e vindas, atravessamentos, quebras e imbricações, as palavras do antropólogo brasileiro apresentam algumas desconfiças que podem ser, para a filosofia, a intensificação do tormento:

1 O ensaio se propõe, pois, como uma **cartografia da cartografia** que, por sua vez, contribui para a discussão acerca da forma Ensaio. Como cartografia da cartografia, opera também na multiplicação de perspectivas, buscando produzir dobras, intenta se aproximar de um procedimento (neo)barroco, a dobra. Cartografar sua própria cartografia faz do texto ferramenta e objeto de seu processo de produção, produz um efeito, próprio do barroco, a recursividade ou “*mise en abyme*”, ou seja, uma imagem dentro da imagem, uma perspectiva em que o próprio texto se observa e se produz numa duplicação infinita: o ensaio é uma cartografia que cartografa o ensaio. Assim, se produz um movimento contínuo de produção: o ensaio, portanto, não se compreende como ferramenta de transmissão ou apenas comunica uma ideia ou conceito, acontecimentos ou fatos históricos, mas, cria um campo de experimentação e imanência: a cartografia do processo é também o processo da cartografia no plano de imanência que é o próprio texto. Neste sentido, se propomos, aqui, uma pedagogia do conceito, então, o ensaio que estamos produzindo pode contribuir para com a discussão acerca do *ensaio como forma*, pode contribuir para com a discussão sobre como produzir o conceito de plano de imanência para a produção de conceitos, inclusive o conceito de plano de imanência e, assim, de novo, a dobra.

É preciso tirar todas as consequências da ideia de que as sociedades e as culturas que são o objeto da pesquisa antropológica influenciam, ou, para dizer de modo mais claro, coproduzem as teorias sobre a sociedade e a cultura formuladas a partir dessas pesquisas. Negá-lo significa aceitar um construtivismo de mão única que, sob pena de autoimplosão, é forçado a desembocar na mesquinhez narrativa usual... (Viveiros de Castro, 2013, p. 22).

A experiência de pensamento proposta neste ensaio procurou tirar algumas consequências dessa ideia: não aceitar o construtivismo de mão única e, deste modo, assumir o risco de inventar um modo de fazer ver a *coprodução* – ou inventar meios de *produção de coprodução*, o que pode parecer estranho ou exagerado, mas necessário, posto que parece muito fácil e cômodo permanecer ao lado da *produção de objeto*. Na sequência de seu raciocínio, Viveiros de Castro apresenta o objetivo de seu livro:

ilustrar a tese segundo a qual todas as teorias antropológicas não triviais são versões das práticas de conhecimento indígenas; essas teorias se situam em estrita continuidade ontológica (em relação de transformação estrutural, portanto) com as pragmáticas intelectuais dos coletivos que se viram historicamente em ‘posição de objeto’ relativamente à disciplina. Trata-se aqui – ali, no livro que comentamos – de esboçar uma descrição performativa das transformações do discurso da antropologia que estão na origem da interiorização da condição transformacional da disciplina enquanto tal, isto é, o fato (teórico, bem entendido) de que ela é uma anamorfose discursiva das etnoantropologias dos coletivos estudados (Viveiros de Castro, 2013, p. 24).

Após a advertência de Viveiros de Castro, arriscamos a seguinte proposição: se as pragmáticas dos coletivos – *bondes e galeras* – da juventude periférica fossem, para a filosofia, assumidamente, coprodutoras da experimentação conceitual, isso, talvez, pudesse levar a filosofia a conceber a pessoa periférica não mais a partir de sua posição de *objeto* – as práticas de conhecimento da *galera* periférica poderiam ser componentes conceituais de uma filosofia menor, uma *filosofia transperiférica*, articulada entre o cânone da tradição filosófica ocidental e o perspectivismo decorrente da pluralidade de outros saberes.

Em nossa concepção, *filosofia transperiférica* diria respeito a um processo de tradução insurgente: as práticas das periferias são lidas como gestos que nos convidam a interrogar o legado ocidental da filosofia. Deste modo, em vez de reproduzir a lógica que condiciona os saberes periféricos ao campo do “popular” ou do “empírico”, ou subalterno, eles podem ser compreendidos como intercessores que nos convidam a deformar e reinventar os quadros conceituais hegemônicos. Deste modo, as lutas históricas, as estratégias de resistência e sobrevivência, a afirmação e a construção de modos de vida das pessoas periféricas, podem ser entendidas como “movimento de constituição de um povo”. Captar esses movimentos e constituir com eles uma minoria, é o que Deleuze (1992, p. 157) chama de função fabulatória:

“Então, às ficções pré-estabelecidas que remetem sempre ao discurso do colonizador, trata-se de opor o discurso de minoria, que se faz com intercessores”. É neste sentido que o ensaio, como uma cartografia canibal, longe de ser algo como um retrato ou relato de fatos, está mais próximo da fabulação.

Os “bondes e galeras”, assim como a pessoa periférica, nesse sentido, mais que “informantes” de uma realidade social, são interlocutores que exigem da filosofia um deslocamento radical: o reconhecimento de que a rua, o *rolezinho*, o *funk*, as estratégias de sobrevivência são poderosos intercessores para a invenção conceitual. É no ensaio – como gênero que permite errância, hibridismo e contradição – que esses elementos ganham densidade teórica. Nas encruzilhadas entre oralidade, afetos, sensações, práticas e escrita, o ensaio funciona como uma ponte decolonial: ele não “traduz” a rua para a academia, tampouco busca transpor para a rua o que se faz na academia: ele deforma ambos os polos, criando a si próprio como um terceiro espaço, uma encruzilhada que é, simultaneamente, para nós, um plano de imanência.

Juventude intempestiva. Grande cidade: quebradas

O ano de 2013 foi marcado por acontecimentos que se tornaram marcos da história recente, no Brasil e no mundo. Dentre os acontecimentos, o ciclo de lutas que no Brasil se convencionou chamar “Jornadas de Junho”, passou a assinalar, segundo muitos analistas, o tema do direito à cidade e à mobilidade urbana. Essa pauta teria atravessado as manifestações ocorridas naquele ano, a despeito do espectro político dos diversos grupos e indivíduos ali reunidos. O que estaria em causa seria a relação dos sujeitos com a cidade que se tornava palco de conflitos e experimentações de novas formas de viver junto.

Fato que merece destaque é que as manifestações tinham como atores, majoritariamente, a classe média ascendente que, tendo alcançado certo conforto no que diz respeito ao mínimo de bem-estar material – incluindo aí a moradia e o acesso às necessidades básicas – passava a reivindicar direitos que se alinhavam cada vez mais aos direitos do indivíduo, sobretudo aqueles que se referem à liberdade, ao consumo, à competitividade, à livre concorrência, e à diminuição da presença do Estado em suas vidas. Foi significativo neste período a rejeição do modo tradicional de se fazer política, quando muitos partidos e bandeiras foram, literalmente, expulsos das manifestações. Este movimento plural que começa com uma

pauta dita de esquerda, a saber, o direito à mobilidade urbana e, consequentemente, o direito à cidade, fora motivado pelo aumento de vinte centavos na passagem dos ônibus da cidade de São Paulo. Não obstante, assim que iniciada, a onda de protestos tomou conta do país e o tema inicial acabou sendo pulverizado em meio à diversidade de pautas que ganharam as ruas. Milhões de pessoas ocuparam as ruas de diversas cidades brasileiras naquele Junho de 2013. As manifestações que, a princípio, se voltavam contra o aumento das tarifas no transporte público, logo foram cooptadas por manifestações de diferentes matizes.

Um debate que surgiu à época e que reverbera ainda hoje diz respeito à composição social dos manifestantes. Alguns analistas apontaram que, apesar de inicialmente as jornadas serem compostas por pessoas de diferentes grupos sociais, incluindo os mais pobres, as jornadas foram protagonizadas em grande parte pela classe média. Singer (2013), analisando uma série de pesquisas referentes à composição social do Junho de 2013, aponta que havia dois pontos de vista nas pesquisas. A primeira delas identificava nos acontecimentos de Junho a predominância da classe média, e a segunda dava destaque para o que então chamavam de precariado. Para Singer, as Jornadas de Junho expressavam ambas as esferas do estrato social, pois davam vazão aos descontentamentos da classe média tradicional com demandas que giravam em torno de questões como o combate à corrupção, as críticas à então presidenta Dilma Rousseff e ao Partido dos Trabalhadores (PT) e a má gestão pública, manifestações que fizeram com que um contingente cada vez maior de indivíduos da classe média tomasse as ruas². Ao mesmo tempo, as jornadas envolviam, também, o novo proletariado, emergente após os anos dos dois mandatos do governo Lula.

Neste breve contexto, é interessante perguntar: o que acontecia nos centros urbanos, o que se passava nos morros, favelas, periferias/quebradas da cidade, nesses territórios que são marcados por suas lutas históricas?

*

2 Naquela ocasião, percebendo a difusão e o desordenamento das múltiplas pautas, bem com o oportunismo da classe média e de setores da direita, o Movimento Passe Livre, estrategicamente, se manteve fiel às suas pautas.

Um acontecimento marcante ao final de 2013, desta vez protagonizado pela juventude das periferias, ajuda a responder a essa pergunta. Trata-se do fenômeno dos “rolezinhos”³ e dos bailes *funks* que ganharam destaque a nível nacional, chamando atenção até do Planalto. Os rolezinhos se espalharam por todo o Brasil numa velocidade absurda, reunindo milhares de jovens em espaços diversos com destaque para os *shopping centers*. De repente, adolescentes e jovens das periferias viraram destaque nos principais veículos de informação, levantando debates acerca das políticas públicas para a juventude, o modo como a cidade organiza seus espaços, a segregação oriunda da desigualdade social e econômica. Foi nesse contexto que se acirraram discursos que tendiam a marginalizar as culturas juvenis periféricas. Aquele fora também o momento em que uma “outra juventude” tomou as ruas e passou a reivindicar, embora de outro modo, a cidade, o espaço da coletividade, dos bens materiais e imateriais e da circulação necessária para alcançá-los.

Simultaneamente ao acontecimento dos rolezinhos, as periferias foram palco de outras manifestações, cada qual com sua especificidade como, por exemplo, os bailes *funk* e outras manifestações coetâneas, como os saraus de poesia, as batalhas de rima de MCs, e os *slams* de poesia⁴, expressões culturais que, aproximando lazer e práticas de ocupação do espaço, implicam no potencial de outros modos de se fazer política na cidade por meio da formação de redes de trocas de ideias e afetos que retroalimentam as estratégias e táticas de ocupação da cidade. É por meio de tais redes que as periferias elaboram, de modo pragmático, as tensões sociais e do espaço urbano, inventando modos de sobrevivência, de resistência e outras epistemes.

Neste cenário, merece ainda destaque o fenômeno das ocupações de escolas públicas pelos estudantes secundaristas, nos anos de 2015 e 2016, pois elas acabaram por sintetizar muitas destas tensões e contradições – afinal, é na escola que muitas destas diferenças se encontram.

3 Os rolezinhos podem ser compreendidos como um passeio com os amigos para curtir, paquerar, escutar música, dançar e conversar, organizados por meio de redes sociais, na ocasião, especificamente, o Facebook. Tiveram como palco principal as praças públicas mas, sobretudo, os *shopping centers*, com destaque para o rolezinho ocorrido no dia 11 de dezembro de 2014 no Shopping Itaquera, que reuniu cerca de 6 mil adolescentes, a maioria adepta da cultura do *funk*. Naquela ocasião, o ponto de encontro foi o estacionamento do *shopping* que, rapidamente, foi tomado por uma multidão. Os seguranças tentaram dispersar a multidão, mas os adolescentes se dirigiram para o interior do shopping e a presença eufórica do enorme contingente levou algumas pessoas a acreditarem que se tratava de “arrastão” (a prática do arrastão se refere a um assalto coletivo envolvendo dezenas de pessoas e ganhou repercussão após os eventos ocorridos na cidade do Rio de Janeiro). Instalou-se uma confusão generalizada, com muito corre-corre, gritaria e agressões. A polícia foi chamada e agiu de modo truculento, com uso de balas de borracha e gás de pimenta. A confusão se estendeu do interior do shopping para a passarela de interligação com a estação de metrô Corinthians-Itaquera.

4 Os *slams* são competições de poesia falada realizadas em praças públicas e que contam com a presença de centenas de adolescentes e jovens. Surgiram em Chicago, nos EUA, e se espalharam por todo o mundo, sobretudo no Brasil.

As culturas juvenis de periferia são modos diversos deste ciclo de lutas de retomada e ocupação do espaço público e seus equipamentos. O conjunto heterogêneo de manifestações culturais configura redes de produção, fluxo, transporte de informações, pensamento e desejo e é operante nos processos de subjetivação e produção de novas epistemes. A ocupação de parques, praças, ruas, escolas, imóveis, terrenos podem ser compreendidas, neste contexto, como configurações espasmódicas, intempestivas, disruptivas que tensionam a cidade planejada, fazendo circular fluxos semióticos que se combinam a todo momento e em qualquer lugar, favorecendo, graças à materialidade dos novos meios de comunicação⁵, a invenção e a profusão de micronarrativas de autonomia, como se pode observar nas periferias da cidade: narrativas de emancipação dos negros, mulheres e pessoas LGBTQIAP+. Neste recorte histórico-social, observa-se como que uma nova etapa das lutas sociais, de modo que temas como classe, gênero, raça, direito à cidade, lazer, cidadania, sexualidade, violência, são ressignificados pelos atores destes estratos sociais que, a despeito de estarem sempre presente na cidade, não obstante, acabam muitas vezes obnubilados por narrativas hegemônicas, sejam elas as narrativas da elite econômica brasileira, branca e heteronormativa. Assim é que emergem novas narrativas acerca da negritude, da condição da mulher e da própria juventude, protagonizadas por estes mesmos atores sociais que passam da mera categoria de objetos ao lugar de produtores de saber. Todas essas disputas podem ser entendidas também sob o viés de uma epistemopolítica, pois se trataria de toda uma luta por autolegitimação das formas de saber e de saber-fazer presentes na cidade.

Por esta via, a discussão aqui proposta apresenta três eixos temáticos que podem ser compreendidos como matrizes de pensamento, aportes teóricos que poderiam auxiliar a compreensão desse *ethos* – onde a ocupação é inseparável do comportamento e de certas modalidades de pensamento – são elas: o cinismo, a antropofagia e a tradição das errâncias. Ao mesmo tempo, pensamos que esse *ethos* periférico contribui para a reinvenção destas matrizes de pensamento culminando no que chamamos de *cinoantropofagia transperiférica*. Com isto, pode-se aventar que essa experimentação, essa pragmática presente nas manifestações juvenis de periferia seria como uma reversão cínica presente na cidade.

5 As manifestações do Movimento Passe Livre que deram início às Jornadas de Junho, assim como os rolezinhos e outras manifestações, foram convocadas, majoritariamente, pelas redes sociais.

A coragem dos canibais: por uma filosofia transperiférica

No curso “A coragem da Verdade”, Michel Foucault (2011) procura investigar os modos através dos quais o ocidente estabelece relação com a verdade. Investigando os modos de veridicção e a parresia – modos de dizer a verdade e a fala franca –, Foucault demonstra como o cinismo se constitui trans historicamente como um modo de veridicção que encarna a verdade na própria vida. Remontando ao início da tradição com os filósofos cínicos, em especial Diógenes, seu maior expoente, o cinismo caracteriza-se por uma vida insolente, marcada pela afronta e pela recusa da ordem estabelecida. Diógenes e os cínicos são apresentados como os filósofos que se distinguem radicalmente da prática socrática de acesso à verdade. Para eles, o modo de vida e o dizer-a-verdade, são inseparáveis. De um modo resumido, pode-se dizer que o cinismo marca uma postura insolente que contesta os valores estabelecidos de forma cruel e despudorada. Diógenes, o Sócrates louco, é apresentado, ao longo da tradição, como alguém que experimentou, de modo corajoso, no próprio corpo e na vida, um outro modo de acesso à verdade. A redução de todas as obrigações inúteis impostas pelas convenções tem por objetivo afastar as ilusões a que os homens se apegam para que a verdade possa emergir de onde ela se encontra soterrada. Foucault observa ainda que o cinismo não é restrito a um momento específico da filosofia antiga mas, isto sim, “uma categoria histórica que perpassa, sob formas diversas, com objetivos variados, toda a história ocidental” (Foucault, 2011, p. 15). Propondo uma espécie de passeio, um excursão, uma errância – um *rolê*, portanto – através da história do cinismo como “categoria moral na cultura ocidental”, Foucault propõe imaginar o cinismo não como doutrina, fiel ao cinismo antigo, mas como atitude e maneira de ser, identificando, ao longo da história, três grandes “suportes” que, na história da Europa, possibilitaram transmitir, sob formas diversas, o esquema cínico: (i) a cultura cristã, (ii) as práticas políticas, especificamente, os movimentos revolucionários ao longo dos séculos XIX e XX; e (iii) A arte (p. 158).

Por meio dessa proposição, intenta-se, aqui, uma aproximação entre cinismo e um movimento específico da arte moderna brasileira, a saber, a antropofagia. No referido curso, Foucault aponta, brevemente, o carnaval como um importante componente para a instauração do cinismo através dos tempos. E em se falando de carnaval, é impossível não pensar no caso do Brasil. Pensar o carnaval como festa profana, festa da carne, desde a antiguidade, abre margens para que se estabeleça uma possível relação entre festa, cinismo e antropofagia,

inclusive, e, sobretudo, nas manifestações de juventudes urbano periféricas que, com suas festas de rua, bailes funk, *slams* de poesia, batalhas de rima e outras ocupações festivas, entendidas como práticas, apropriam-se dos signos do capital, da tecnologia, da mídia e da própria urbanidade excludente, remixando-os em expressões estéticas e existenciais. O cinismo pode ser tomado como uma espécie de eixo cognitivo que possibilita um tipo especial de conhecer, um conhecimento carnal em que o corpo, em festa e num gesto de reversão dos valores, apresenta para a cidade seu *Outro abjeto*. É deste modo que este texto propõe conceber as festas juvenis: como atitude cínico-antropofágica. O *Outro abjeto* da cidade planejada apresenta para esta sua dimensão estranhamente familiar, tornando-se uma espécie de escândalo da verdade encarnada em corpos que ocupam as ruas, as praças, os becos, bem como, também, o coração da cidade ideal. O cinismo, aliado à antropofagia, poderia ser compreendido como traço de uma estética da existência insurgente. Ao lado da ocupação de tais espaços na cidade nota-se, indispensável, a circulação pela cidade, seja na busca por diversão – *tirar um lazer* ou *zoar* –, seja na busca por um pedaço de terra ou teto, seja ainda no deslocamento para o trabalho. Daí o encontro com outra manifestação da juventude, o *rolê*, essa prática de caminhar pela cidade e que pode ser inserida na longa tradição das errâncias. *Tirar um lazer* ou dar um *rolê* para zoar são atitudes que instauram o tempo profano do carnaval na cotidianidade da cidade. Resistir e ocupar são atitudes que muitas vezes se confundem com a própria festa e o deslocamento, o *rolê*.

A deslegitimação, o extermínio e a destruição de formas outras de pensar e conhecer é uma das mais marcantes feridas do projeto civilizacional – do qual fazem parte a colonização das Américas e da África, essencial no advento da modernidade e do capitalismo. Neste sentido, é preciso entender de que forma outras lógicas, aqui ditas aberrantes ou menores, foram se configurando, como redes de resistência, tanto nas periferias do capitalismo quanto nas *quebradas* da cidade. Esse como *ethos* periférico enquanto episteme poderia ensejar a experimentação de uma filosofia menor, uma pragmática cínico-antropofágica encarnada na própria vida e que se assume no horizonte da decolonização.

Trata-se de ativar saberes locais, descontínuos, desqualificados, não legitimados, contra uma instância teórica que pretenderia depurá-los, hierarquizá-los, ordená-los em nome de um conhecimento verdadeiro, em nome de uma ciência detida por alguns ... Trata-se de uma insurreição dos saberes não tanto contra os conteúdos, os métodos e os conceitos de uma ciência, mas de uma insurreição dos saberes antes de tudo contra os efeitos de poder centralizadores que estão ligados à instituição e ao funcionamento de um discurso científico organizado no interior de uma sociedade como a nossa (Foucault, 1979, p. 22)⁶.

Ao longo de nossa trajetória, defendemos a possibilidade de fazer filosofia na periferia bem como entender que a periferia tem sua própria filosofia. Ao aprofundar os estudos sobre a temática da decolonização, das epistemologias menores da antropologia, nos deparamos, via Eduardo Viveiros de Castro, com as proposições de Bruno Latour, Marilyn Strathern, Philippe Descola, Georges Balandier e, sobretudo, Roy Wagner que proporcionaram a possibilidade de se pensar o pensamento das quebradas como epistemologia periférica, uma contraefetuação da Filosofia que se faz na academia, de matriz notadamente eurocêntrica ou anglo-saxônica. A proposição de Wagner acerca de uma antropologia reversa foi livremente tomada aqui para se pensar as tensas relações entre a cidade planejada e a periferia – em sentido amplo, periferia, aqui, compreende tudo aquilo que escapa aos planejamentos e burocracias de Estado e do mercado. Assim, quando se fala em cidade planejada estamos falando de dimensões que não se restringem à territorialidade física de uma cidade, mas também a algo que remete inclusive à Filosofia e a ciência. Do mesmo modo, quando se fala de periferia, remete-se a formas de saberes subjugados, saberes à periferia do saber hegemônico. De qualquer modo, o que se procura com este tensionamento é:

A reativação dos saberes locais – menores, diria talvez Deleuze – contra a hierarquização científica do conhecimento e seus efeitos intrínsecos de poder, eis o projeto destas genealogias desordenadas e fragmentárias. Enquanto a arqueologia é o método próprio à análise da discursividade local, a genealogia é a tática que, a partir da discursividade local assim descrita, ativa os saberes libertos da sujeição que emergem desta discursividade (Foucault, 1979, p. 16).

6 Embora Foucault não seja um pensador decolonial, a caixa de ferramentas de seu arcabouço teórico é estratégica para nossa tarefa. Sua crítica acerca de um “saber universal”, da “centralização do poder” e, consequentemente, da hierarquização dos saberes é um aporte teórico aqui atualizado taticamente a partir do referencial oswaldiano da antropofagia. Seguimos devorando as teorias europeias cientes de que elas são partes constitutivas de nossa história e de nossos saberes, não se trata, portanto, de virar-lhes as costas, mas subverter as próprias ferramentas teóricas da modernidade, coisa que o próprio Foucault empreende. A crítica endereçada a Foucault, por muitos autores e autoras, a respeito das lacunas da colonialidade em sua obra, não inviabiliza o uso de alguns de seus conceitos. Antes, tais lacunas podem ser compreendidas como horizonte de nossa empreitada, na medida em que nos convocam a pensar o que é nossa atualidade, na qual e para a qual, essa ausência se converte em espaço de insurgência.

A antropologia urbana pode possibilitar uma abordagem na qual o aprendizado e os modos de produção e circulação do conhecimento nas quebradas da cidade podem ser compreendidas como *epistemologias periféricas* operantes na *rede de troca de ideias* e *afetos*. Se, num primeiro momento, em nosso trabalho como professor de filosofia, as culturas de periferia serviram como intercessores para se fazer filosofia na e com a própria periferia, trata-se, aqui, de construir um novo intercessor, agora, no âmbito das ciências, a saber, a antropologia urbana. Assim, o encontro com as periferias propriamente ditas e o encontro com a antropologia enseja o que se pode aventar como *outramento antropofágico da filosofia* – que seria, para esta disciplina, uma espécie de escândalo da verdade encarnada na cidade.

Propor uma antropologia urbana reversa seria uma ousadia que foge ao escopo deste ensaio, mas podemos experimentar o que poderia ser uma tal reversão para a filosofia. Lembrando que, se conforme diz Henri Lefebvre (2001), a filosofia é filha da cidade, caberia aqui pensar de que cidade ela é filha, pois as cidades, *invisíveis*, são muitas. Neste sentido, as *quebradas/periferias* parecem ser essa espécie de urbano reverso, uma vez que faz muito tempo que a luta por reconhecimento, por direitos, atestam que as quebradas são justamente aquilo que foi deixado de fora da *urbs*. Pensar as quebradas como essa espécie de urbano reverso da cidade, atravessando e sendo atravessado por saberes distintos, é um exercício de agenciamento ou produção de relação entre saberes heterogêneos. A relação de troca de perspectivas – as perspectivas da quebrada, da antropologia e da filosofia – a troca de ideias, portanto – possibilitaria, assim, um questionamento da própria filosofia. Tratar-se-ia de uma espécie de *antropologia reversa da filosofia* que considera seu *outro* ou o seu *fora* como sendo, também, Filosofia. Fazer isto a partir de uma perspectiva periférica, enseja, então, estabelecer o trânsito por zonas de vizinhança com saberes outros, o que favoreceria um perspectivismo periférico. Por se tratar de redes rizomáticas, não se pode considerar um centro único, a lógica e a configuração do rizoma exige que se pense em termos de multiplicidade de *nós* e, assim, as diversas modalidades de saber, segundo essa lógica rizomática, arquiteta *nós* epistemológicos que nos possibilitariam a entrada nesta temática por qualquer uma das modalidades do saber.

Por meio desse referencial teórico, é possível aventar um duplo movimento segundo o qual a *festa na quebrada* se apresenta como ato político desse *ethos* periférico: despojamento, insolência, ousadia, coragem, afirmação e antropofagia. Características que permitem estabelecer a referida ligação para com as três tradições, cinismo, errância e antropofagia que, junto ao comportamento, as atitudes e procedimentos, estratégias e táticas das referidas manifestações

da cultura juvenil na cidade auxiliariam na compreensão de aspectos cognitivos constitutivos do *pensamento das quebradas* e de uma *filosofia transperiférica*. Trata-se de um filosofar em ato, que se produz na medida em que é imbricado na cultura de periferia, próximo daquilo que Roy Wagner (2017, p. 27) chamou de “relatividade cultural”: a presunção de que “cada cultura, como tal, é equivalente a qualquer outra”. Partindo-se deste pressuposto, as experiências das culturas juvenis de periferia influenciariam, também elas, na formação dos conceitos aqui aventados e inventados, assim como a Filosofia contribuiria, em algum grau, no processo de invenção das quebradas, de modo tal que o termo se descola de seu uso nativo para entrar num outro processo de invenção, desta vez, do lado de cá, ou seja, do lado da Filosofia, tornando-se, portanto, componente de invenção conceitual. Movimento de invenção e contrainvenção de uma relação intelectual entre variedades do saber. É assim que, no entremeio das culturas juvenis de periferia e da tradição filosófica, as categorias nativas de *quebrada*, *rolê*, *fluxo*, *rolo*, *gato*, *lazer* e *zoeira*, dentre outras, são reelaboradas e transformadas em componentes conceituais. Um tal procedimento retoma o gesto antropofágico de devorar e ser devorado, gesto este que já seria componente das culturas juvenis de periferia e, ao mesmo tempo, componente da filosofia aqui proposta. Aproximadas pelo gesto antropofágico, as culturas de periferia e a filosofia ativam processos de contraefetuação e reversões. As periferias, marcadas por constantes processos de produção de formas que se diferenciam de si mesmas, possuem como traço característico de identidade a produção da diferença. Elas produzem em meio a equívocos que estão na origem destes processos de diferenciação e podem ser considerados como a marcha do próprio pensamento. O rolê pode ser considerado, assim, uma prática de caminhada que impele ao estranhamento, pois, as quebradas, compreendidas como desvio, dobra e diferença, são como que espelhos incidentais que nos devolvem imagens fraturadas de nós mesmos – e de nossas ciências –, nas quais, em vez de nos reconhecermos, nos estranhemos. Imagens equivocadas acerca do Outro e de nós mesmos.

O rolê pelas quebradas pode ser, deste modo, considerado antropofágico, porque devora o outro – e o encontro com esse outro, por sua vez, pode proporcionar a deglutição da imagem que possuímos de nós mesmos, devora nossa imagem especular, regurgitando/cuspindo na cara da sociedade uma outra imagem da cidade, pois força o trânsito justamente através daquilo que não deu certo: a cidade abandonada, sem planejamento, a cidade dos acidentes, dos acasos, combinações e justaposições aleatórias, da precariedade, da contaminação, do crime, dos desejos e práticas infames que, paradoxalmente, produzem modos

de resistência e sobrevivência a isso tudo. Por isso, *o rolê pelas quebradas* favoreceria uma filosofia menor, nômade, como uma espécie de ciência do acidente. O rolê, uma espécie de outramento antropofágico que, no ato de devorar o outro, transforma em outro aquele que devora. É na relação que acontecem os agenciamentos/devires e a produção de diferenças. Quem circula – quem, portanto, faz rolê – compõe a rede de sobrevivências das periferias e atua na produção de uma espécie de corpo-comum-heterogêneo no qual produzir a si é produzir o outro e vice-versa. Aproximando tais proposições da tradição do cinismo, esse outramento antropofágico estaria próximo de um escândalo da verdade encarnado num corpo híbrido, no escândalo da verdade de que *Eu é um outro, sou 300, 350 e que só me interessa o que não é meu* (Andrade, 2001).

Trata-se, portanto, de antropofagizar a filosofia e os antropólogos à luz do pensamento das quebradas e de digerir e regurgitar o pensamento das quebradas através da filosofia e da antropologia, *fazendo rolê, tirando um lazer, tumultuando*, devorando as quebradas e permitindo-se ser devorado por elas. O rolê por esta quebrada canibal passa a ser epistêmico na medida em que o sujeito é produtor de conhecimento sobre si e sobre o outro, sobre sua quebrada e a quebrada dos outros, sobre periferias e sobre a cidade que lhe pertence. O encontro e o tensionamento da Filosofia com a prática e o pensamento das quebradas pode assim ser concebida como *filosofia transperiférica*, entendida como uma espécie de anamorfose discursivo-pragmática das quebradas canibais, pragmática esta que pode ser compreendida como uma epistemopolítica insurgente contra os epistemicídios colonizadores.

O rolê e a tradição errante

Uma abordagem filosófica da prática do rolê implica a discussão acerca das errâncias, a partir da perspectiva das periferias (muito embora se faça rolê nos centros urbanos também)⁷, uma vez que os rolês poderiam ser inseridos nesta longa tradição em que a caminhada, a deambulação, a deriva se apresentam como intervenções críticas nas cidades. Embora as

⁷ Embora o termo rolê seja utilizado por grande parte dos sujeitos periféricos, o termo *rolezeiro* não pode ser aplicado a todo e qualquer um, uma vez que este remete a um determinado circuito. Deste modo, pode-se realizar rolê sem ser rolezeiro, quando, por exemplo, a palavra rolê tem uma conotação referente a um passeio: todo rolezeiro faz rolê, mas nem todo rolê é de rolezeiro. O termo rolezeiro está ligado a uma variante do rolê, a saber, os rolezinhos. É importante não confundir, portanto, rolê com rolezinho. Este seria como uma subcategoria daquele. O rolê e os adeptos à sua prática – rolezeiros ou não – são assim, também, “personagens das narrativas errantes” (Jacques, 2012, p. 17).

errâncias críticas possam ser pontualmente identificadas com o trabalho de pensamento e práticas de artistas, tal como nos mostra Paola Berenstein Jacques (2001), o fenômeno dos rolezinhos, dos bailes *junk*, dos *slams* de poesia e saraus (incluído aí o circuito e o trajeto destes), podem ser inseridos nesta tradição. Ainda que as pessoas periféricas que fazem tais experiências nas quebradas não o façam a partir de uma crítica intencional, é importante notar que tais manifestações, a partir de dentro, assinalam um momento de irrupção, rupturas e insurgências, inclusive contra o projeto de cidade que se estabeleceu entre cidade planejada e a periferia enquanto cidade dita autoconstruída. Paola Berenstein aponta “três momentos das errâncias na modernidade – flanâncias, deambulações, derivas” (Jacques, 2001, p. 36). A partir da perspectiva aqui explorada, o rolê, parece se configurar como um quarto momento das deambulações da modernidade – ou quiçá, a quarta parede... *quebrada*.

A quebra da quarta parede, no cinema e no teatro, produz um efeito de tomada de consciência da representação. Ao transpor essa ideia para o campo das deambulações, pode-se aventar que o rolê insinua uma nova relação entre o indivíduo e a cidade, uma outra maneira de pensar, sentir e vivenciar o espaço urbano. As deambulações da modernidade representam diferentes modos de interagir com a cidade. O *rolê*, como um quarto momento, parece ser marcado por uma experiência mais imediata, que produz rupturas no imaginário urbano modernista – não como observador distante, mas como protagonista. No rolê há uma imersão mais profunda no cotidiano, uma descida do palco: as pessoas periféricas *sobrevivem* na cidade, o que requer invenção de modos de resistência. Elas se distanciam das deambulações modernistas esteticamente configuradas. O rolê teria uma relação mais imediata, a imersão estaria intimamente ligada ao cotidiano, sendo, pois, mais engajado na cidade – quem faz rolê é protagonista, não um mero observador, vive-se a cidade, os becos e vielas, as *quebradas*. E se este protagonista se faz artista, é com os signos da cidade que ele atravessa e que o atravessam também. Ele devora a cidade e é por ela devorado, a obra de arte daí emergente – incluindo a própria vida como obra de arte – pode ser considerada como índice de uma cartografia canibal, ou seja, ela oferece um conjunto de pistas, rastros para o cartógrafo, cuja tarefa é construir, a partir desses indícios, mapas conceituais, relacionais, afetivos e intensivos, captando as interações dinâmicas entre corpo, sensibilidade, pensamento e a cidade. Trata-se do ato de traçar as linhas de processos em devir; da produção de novos caminhos conceituais a partir de entrecruzamentos e na sensibilidade para rastrear as forças – efeitos, afetos e problematizações – decorrentes das interações entre os corpos e suas produções, incluída aí, a produção do

próprio corpo no território que ele constrói e ocupa. A cartografia canibal se alimenta desta produção, se alimenta do movimento e do fluxo das práticas culturais; ela não se limita à representação de um território preexistente, mas é, fundamentalmente, um modo de produção e de rastreamento de linhas de força em um campo em constante devir. O que há de propriamente cartográfico reside na ação de mapear o que está se fazendo, se desfazendo e se refazendo, e não apenas o que já está feito, incluindo aí, a própria escrita ensaística desse processo, assim como a subjetividade do cartógrafo.

Se a filosofia pode ser considerada como a arte da *invenção* conceitual, então, conceitualmente falando, o *rolê* poderia ser concebido como movimento do pensamento na cidade, da cidade e com a cidade. A *quebrada* pensa. Discutindo a tradição das errâncias, retomando alguns dos textos e problematizações desta tradição por meio da releitura e da reescrita de autores que pensaram a caminhada como prática filosófica, é possível conceber o rolê como parte da tradição das errâncias⁸, aproximando-o das atitudes e procedimentos da antropofagia e do cinismo. Uma tal releitura/reescrita, a partir do referencial proporcionado pelo rolê nas quebradas da cidade e da própria filosofia, pode ser tomada como metodologia de escuta, uma metodologia de pesquisa que intervém no estatuto da pesquisa e da escrita, podendo ser compreendida como componente desta pragmática que utiliza os gradientes de experimentação do próprio rolê para realizar uma operação própria da filosofia, a saber, a invenção conceitual – e que opera, também, na produção do pensamento, nômade, das *quebradas*. A cartografia canibal enquanto experimentação conceitual traça linhas de força e potenciais de conexão e ressonâncias com outras ideias, experiências e os novos territórios de pensamento que ela própria ajuda a produzir. Uma tal experimentação permitiria **mapear** outras *emergências* – aquilo que surge do encontro do conceito com a experiência concreta.

Deste modo, a prática do rolê periférico aqui proposta poderia ser compreendida como um dos elementos de cartografia que, na cidade planejada segundo os cânones da modernidade, busca traçar e evidenciar justo a dimensão estranhamente familiar da cidade, perlaborando os esquecimentos e recalques – que na verdade não passam de eufemismos diante da morte que

8 É possível acompanhar essa longa tradição através da obra de Baudelaire, Aragon, Breton, Benjamin, os situationistas, o grupo Fluxus, os Stalkers; Michel de Certeau e Henry-Pierre Jeudy; Nicolas Bourriaud – no campo da Filosofia, a longa tradição de pensadores: Kant, Nietzsche, Rousseau; no Brasil, autores como Hélio Oiticica, João Antônio, Mario de Andrade, Oswald de Andrade, João do Rio, Flávio de Carvalho. Ainda em diálogo com pesquisadores contemporâneos, Paola Berenstein Jacques e o grupo de estudos Corpocidade, Milton Santos, e ainda a pesquisadora Ana Clara Torres Ribeiro.

nunca deixou de rondar as periferias, produzindo assassinatos, massacres e, conseqüentemente epistemicídios. Uma cartografia canibal produz mapas de intensidade, traçados de abortos e ruínas que assinalam algo do que *poderia ter sido* – projetos, vidas, existências inconclusas, abortadas, interrompidas – e que, mesmo *não sendo*, ainda assim, atuam, pulsam, vivem e seguem produzindo sob e com os escombros. O processo de escrita envolvido na narrativa do rolê traz consigo temas caros como a lembrança, a memória, a elaboração do passado e seus traumas. É justo aí que a discussão sobre a metrópole contemporânea se inscreve na discussão sobre as ruínas e aterros da modernidade: uma dimensão da pesquisa que poderia ser compreendida, metodologicamente, como uma espécie de pragmática dos arrabaldes, uma ciência dos becos, uma cartografia dos baldios, essa arqueologia que explora justamente os pormenores, o resto, o lixo, o banal, tudo aquilo que na (des)ordem do cotidiano pode ser considerado indigesto, as más formações, as bobagens, o *nonsense*, o irracional, o aberrante.

A insolência e a pachorra: a máquina descarada do perspectivismo periférico

Como vimos anteriormente, a arte moderna, compreendida como um dos suportes do cinismo trans-histórico, poderia ser pensada como a dimensão da cultura que se volta contra si mesma. Contracultura que possui como marca, a coragem de desmascarar, denunciar, desnudar, escavar, reduzir. “A arte se constitui como lugar de irrupção do debaixo, do embaixo, do que, na cultura, não tem direito ou, pelo menos, não tem possibilidade de expressão” (Foucault, 2011, p. 165).

Ora, é justamente isso que o jovem de periferia faz: seja pela via do “politicamente engajado”, como no caso dos *slams* de poesia e saraus, seja pela via do “imediatamente pulsional”, como no caso do *funk*: o que a juventude de periferia tem feito é desnudar, desmascarar a cultura, promovendo um choque de valores que abala justamente os cânones da tradição. Neste sentido, mais do que nunca, as culturas ou contraculturas juvenis de periferias, são frutos da própria modernidade e sua crise, uma vez que diante do cenário de esgotamento do ideal utópico-revolucionário das vanguardas históricas e diante do processo de generalização do estético no mundo no contexto do atual estágio do neoliberalismo, as culturas juvenis se

constituíam como encarnação da coragem da verdade no tempo presente. *Vivendo, curtindo e tumultuando*, elas nos fazem pensar nos limites do contemporâneo.

No caso do Brasil, é possível identificar essa ligação entre cinismo e arte moderna nas várias fases e vertentes do movimento Antropofágico, sobretudo na obra de Oswald de Andrade. Embora uma tal aproximação seja possível, isto não significa, de modo algum, equivalências, mas, talvez, complementaridades – mesmo porque a antropofagia modernista tem como mote, justamente sua relação com o Outro, no caso, a arte europeia e os valores, tanto aqueles questionados como os afirmados. Se a arte moderna é considerada por Foucault como o cinismo da cultura capaz de desnudar despididamente os recalques desta, assim, nos parece também a antropofagia, pois, como nos lembra Benedito Nunes ao se referir ao Manifesto Antropófago, num importante prefácio à obra de Oswald de Andrade:

Usando-a pelo seu poder de choque, esse Manifesto lança a palavra ‘antropofagia’ como pedra de escândalo para ferir a imaginação do leitor com a lembrança desagradável do canibalismo, transformada em possibilidade permanente da espécie. Imagem obsedante, cheia de ressonâncias mágicas e sacrificiais, com um *background* de anedotas de almanaque, mas também com uma aura soturna e saturniana, tal palavra funciona como engenho verbal ofensivo, instrumento de agressão pessoal e arma bélica de teor explosivo, que distende quando manejada, as molas tensas da oposições e contrastes éticos, sociais, religiosos e políticos, que se acham nela comprimidos (Nunes, 2001, p. 15).

A aproximação entre antropofagia e cinismo agencia, na cultura, atitudes de insolência: ao mostrar os dentes e morder, comer, digerir e regurgitar o Outro, a pessoa periférica se constitui a si e reconhece o outro como parte de sua constituição. Poderíamos, então, falar de uma espécie de *perspectivismo periférico* como um conjunto de pontos de vista diferenciais, uma síntese de pontos de vista disjuntivos – uma espécie de gambiarra constitutiva e constituinte da pessoa, uma *máquina descarada* que devora e transforma as perspectivas do pensamento eurocêntrico. Essa máquina descarada tem como parente a ‘filosofia desigual’ de Brás Cubas: “filosofia desigual, agora austera, logo brincalhona, coisa que não edifica nem destrói, não inflama nem regela, e é todavia mais do que passatempo e menos do que apostolado” (Assis, 1998).

Tudo isso reflete a insolência e a pachorra de quem ousa fazer Filosofia nas quebradas, impregnando o pensamento colonizador com a inconstância da alma periférica⁹.

⁹ Aqui procuramos antropofagizar o conceito de “inconstância da alma selvagem” desenvolvido por Eduardo Viveiros de Castro que, analisando o tema na literatura missionária, mostra como as tentativas de catequização dos

Devir-Macunaíma: jorros de alegria entre a dor e a afirmação

O rolê poderia ser compreendido, agora, como atitude *cinooantropofágica*: rolê do vira-lata, o colonizado tornado produtor de saber – e de Filosofia – nas travessias de becos e quebradas, devorando o indigesto regurgitado pela tradição, misturando e embolando tudo o que encontra no caminho. O *motus* e o *motim* do rolezeiro e de seu coletivo: o *bonde* que faz acontecer, espalha *o terror*, tumultuando a ordem estabelecida, produzindo reversões nos modos de enunciação, nos modos canônicos de filosofar. O *gesto antropofágico* como característica de um cinismo trans-histórico permite pensar a contracultura brasileira como uma grande máquina de afirmação – máquina sem caráter ou máquina de produção descarada, uma espécie de devir-Macunaíma: aquela que a todo momento está desfazendo sua própria cara (rostidade) e desenhando, assim, a inconstância de seus traços, fios e linhas que se cruzam mas que, de repente, rebentam e vão dar num novelo de imprevisibilidades.

O rolê antropofágico, proposto como prática – e ao mesmo tempo uma espécie de paradigma estético-artístico de pesquisa-intervenção –, possibilitaria fazer com que as raízes se tornem errantes, semoventes, fluxo, tal seria uma das tarefas de uma cartografia canibal que se propõe elaborar o passado visando não a uma rememoração nostálgica e idílica, mas o devir e o germinar de uma comunidade que vem. Elaboração aqui seria algo como o movimento de fazer/constituir uma memória-fluxo que se devora a si mesma no encontro com a diferença, ao mesmo tempo que devora a diferença quando se volta para si.

Neste sentido, aproximando as culturas juvenis de periferia da antropofagia e do cinismo, cumpre escutar o que elas têm a nos dizer acerca do nosso próprio saber. O carnaval, o bonde, o fluxo do baile, o banquete antropofágico, a embriaguez dionisiaca que desmonta pedaço por pedaço, mastiga e engole – ou, como Macunaíma, *cospe na cara dos machos*, os pedaços, restos de coisas, destroços do que poderíamos entender como restos do patriarcalismo/patriarcado dilacerados. Se já é lugar-comum a ideia de devorar na antropofagia,

povos originários esbarrava na instabilidade ou na dificuldade de alguns povos, em aderir, efetivamente, um conjunto de valores, normas e práticas dos missionários cristãos. Para o antropólogo, trata-se de um modo de ser dos Tupinambás que se manifestava como uma abertura radical ao novo e ao outro: uma disposição em absorver as mensagens cristãs sobre Deus, a alma e o mundo, por um lado e, por outro, o retorno, em momentos inesperados, às práticas e costumes ancestrais, desafiando as expectativas de conversão definitiva.

o cinismo introduz, seja com Macunaíma ou Diógenes, a cusparada como gesto insolente, a afronta, a *treta* e a ousadia de devolver a parte indigesta do que se devorou. É assim, pois, que a forma *Ensaio*, pode ser compreendida como um banquete antropofágico, uma cartografia canibal, em que os ingredientes são recombinações; deslocados do prato principal, entram na fabricação de um novo cardápio: o devir-bacante, o festim e a baba antropofágica que lubrifica nosso deslizar, fazem das vias perigosas da cidade um bloco carnavalesco em que as paixões tristes e a negação da vida – as feridas que recobrem o corpo-comum-heterogêneo – explodem como pipocas, se transmutando em jorros de alegria e afirmação:

Chegando de viagem à aldeia onde nascera, Obaluaê viu que estava acontecendo uma festa com a presença de todos os orixás. Obaluaê não podia entrar na festa, devido à sua medonha aparência. Então ficou espreitando pelas frestas do terreiro. Ogum, ao perceber a angústia do orixá, cobriu-o com uma roupa de palha que ocultava sua cabeça e convidou-o a entrar e aproveitar a alegria dos festejos. Apesar de envergonhado, Obaluaê entrou, mas ninguém se aproximava dele. Iansã tudo acompanhava com o rabo do olho. Ela compreendia a triste situação de Omulu e dele se compadecia. Iansã esperou que ele estivesse bem no centro do barracão. O xirê estava animado. Os orixás dançavam alegremente com suas equedes. Iansã chegou bem perto dele e soprou suas roupas de mariô, levantando as palhas que cobriam sua pestilência. Nesse momento de encanto e ventania, as feridas de Obaluaê pularam para o alto, transformadas numa chuva de pipocas, que se espalharam brancas pelo barracão. Obaluaê, o deus das doenças, transformou-se num jovem, num jovem belo e encantador. Obaluaê e Iansã Igbalé tornaram-se grandes amigos e reinaram juntos sobre o mundo dos espíritos, partilhando o poder único de abrir e interromper as demandas dos mortos sobre os homens (Prandi, 2020, p. 206).

O mito nos ajuda a emprestar nossa pena às trevas do contemporâneo, na medida em que apresenta – não esconde, nem ignora as feridas: dá visibilidade a elas, assumindo-as. É a revelação das feridas que permite a transformação da dor. As feridas se transformam na *flor do véio*. Vista bem de perto, a pipoca é um acontecimento: cada grão de milho, a princípio, grão fechado, devém pipoca por meio de uma deiscência explosiva. O milho que estoura e se abre em forma de flor mostra a passagem da doença para a saúde, do sofrimento à festa: é das feridas expostas que a vida retorna e se expande.

Referências

- Andrade, O. (2001). *A utopia antropofágica* (3a ed.). Globo.
- Assis, M. (1998). *Memórias póstumas de Brás Cubas*. Ateliê Editorial.
- Deleuze, G. (1992). *Conversações* (P. P. Pélbart, Trad.). Editora 34.
- Deleuze, G., Guattari, F., & Muñoz, A. A. (2007). *O que é a filosofia?* Editora 34.
- Foucault, M. (1979). *Microfísica do poder* (R. Machado, Org.). Edições Graal.
- Foucault, M. (2011). *A coragem da verdade: O governo de si e dos outros II* (E. Brandão, Trad.). WMF Martins Fontes.
- Jacques, P. B. (2001). *Estética da ginga: A arquitetura das favelas através da obra de Hélio Oiticica*. Casa da Palavra.
- Jacques, P. B. (2012). *Elogio aos errantes*. EDUFBA.
- Kastrup, V., Passos, E., & Escóssia, L. (2015). *Pistas do método da cartografia: Pesquisa-intervenção e produção de subjetividade*. Sulina.
- Lefebvre, H. (2001). *O direito à cidade* (R. E. Frias, Trad.). Centauro.
- Nunes, B. (2001). A antropofagia ao alcance de todos. In O. Andrade, *A utopia antropofágica* (3a ed., pp. 15-20). Globo.
- Prandi, R. (2020). *Mitologia dos orixás*. Companhia das Letras.
- Singer, A. (2013). Brasil, junho de 2013, classes e ideologias cruzadas. *Novos Estudos CEBRAP*, 97(3), 23-40. <https://doi.org/10.1590/S0101-33002013000300003>
- Viveiros de Castro, E. (2013). *Metafísicas canibais: Elementos para uma antropologia pós-estrutural* (5a ed.). Cosac Naify.
- Wagner, R. (2017). *A invenção da cultura* (M. C. Souza & A. Morales, Trans.). UBU.

Referência consultada

- Pereira, A. B. (2016). *A maior zoeira na escola: Experiências juvenis na periferia de São Paulo*. Editora Unifesp.

Notas

Dados da submissão:

Submetido à avaliação em 27 de janeiro de 2025; revisado em 01 de agosto de 2025; aprovado para publicação em 03 de setembro de 2025.

Autor correspondente:

Torres, Fabiano Ramos – Alameda da Universidade, s/n, Bairro Anchieta, São Bernardo do Campo, SP, Brasil, 09606-045.

Contribuições de autoria:

Torres, Fabiano Ramos – Conceituação (Igual), Curadoria de dados (Igual), Análise formal (Igual), Investigação (Igual), Metodologia (Igual), Escrita – rascunho original (Igual), Escrita – revisão e edição (Igual). O autor único é responsável por todos os aspectos deste trabalho.

Apoio e financiamento:

O autor declara que não houve apoio financeiro externo para a pesquisa, autoria e/ou publicação deste artigo.

Disponibilidade de dados:

Os conteúdos subjacentes ao texto da pesquisa estão contidos no manuscrito.

Revisão textual:

Normalização bibliográfica (APA 7ª Ed.), preparação e revisão textual em português: Pedro Barros <revisao@tikinet.com.br>

Versão em língua inglesa: Juliano Lima <traducao@tikinet.com.br>

Editores responsáveis:

Editor Associado: Pedro Pagni <<https://orcid.org/0000-0001-7505-4896>>

Editora Chefe: Helena Sampaio <<https://orcid.org/0000-0002-1759-4875>>