

A FILOSOFIA ANTROPOFÁGICA E OS DESAFIOS CONTEMPORÂNEOS DA EDUCAÇÃO: EM TORNO DAS MULTIPLICIDADES CULTURAIS

Sílvio Gallo*

Universidade Estadual de Campinas

Uma das compreensões filosóficas mais correntes sobre a educação afirma a sua intrínseca relação com a cultura. Desde a noção grega antiga da *Paideia* até noção alemã moderna de *Bildung*, os laços entre educação e cultura são intimamente demarcados. Ainda que sejam múltiplas e plurais as concepções de educação e de cultura, esses vínculos parecem indelévels. Mas, desde já, apontemos um problema: as relações entre educação e cultura, de forma quase invariável, são estudadas desde uma perspectiva “interior”, isto é, são abordadas no seio de uma determinada cultura. Para não sairmos dos casos já citados, pensa-se a educação no seio mesmo da cultura grega e é isso que implica em uma *Paideia*. Ou pensa-se a educação no contexto da cultura alemã moderna, e daí afirma-se uma *Bildung*. A *Paideia* não implica uma relação de gregos com outros povos, assim como a *Bildung* não implica uma relação de alemães com outros povos. Ou, melhor dizendo, a relação de um grego ou de um alemão com outros povos (outras culturas) é sempre pensada a partir de sua cultura; é a *Paideia* e o pertencimento ao universo grego que permite que se relacione com o outro; outro que é visto como bárbaro, literalmente aquele que, por não falar a mesma língua, não pertence àquela cultura.

Até o século XX, essa concepção, digamos “clássica”, das relações entre educação e cultura apresentou uma boa operabilidade conceitual. Porém, desde o final do século passado, com a emergência e cada vez maior abrangência do fenômeno da globalização, o contato entre as culturas expandiu-se muito, o mundo ganhou outras configurações, o que impôs à educação novos problemas. Um desses problemas, que mobilizará nossa reflexão nessa oportunidade, diz respeito à questão do multiculturalismo como fenômeno a ser enfrentado. Num mundo plural e múltiplo, em que inúmeras culturas distintas se põem em contato a todo momento, como educar?

* Professor Associado do Departamento de Filosofia e História da Educação, Faculdade de Educação da Universidade Estadual de Campinas, Brasil. Coordenador do DiS – Grupo de Estudos e Pesquisas Diferenças e Subjetividades em Educação e Pesquisador nível 1C do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico – CNPq.

Como formar o sujeito, como formar-se no interior de uma cultura, mas estando atento para a pluralidade de culturas? Em outras palavras, a perspectiva do multiculturalismo nos impõe a necessidade de pensar as relações entre educação e cultura não apenas no registro interior, mas também estarmos atentos a uma “exterioridade”, isso é, o relacionamento com outras culturas. A assunção de tal exterioridade exige que o outro já não seja visto como bárbaro, mas como diferente.

No mundo das diferenças e da multiplicidade de culturas, o paradigma que ensejou as noções de *Paideia* e de *Bildung* parece já não ser operacional, não permitir uma abordagem conceitual (portanto, filosófica) da perspectiva educativa. Aqui, um parêntese. Parece-me que a questão da diferença tem sido pensada em duas chaves de leitura distintas. De um lado, pensa-se a diferença em relação ao mesmo, ao idêntico: ser diferente é ser diferente em relação a alguma coisa, algo que se toma como padrão; difere-se de uma identidade, o que implica em outra identidade. Aqui, diferença é *diversidade*: diversas expressões do Um. De outro lado, pensa-se a diferença em si mesma e por si mesma, sem estar em relação a algo, a uma identidade; trata-se do diferir, da afirmação da diferença mesma¹. No primeiro panorama, parte-se de uma perspectiva da unidade e, assim, a diferença sempre se resolve na identidade, uma vez que a diferenciação faz-se ao nível das aparências, retornando-se ao mesmo quando se trata de pensar a universalidade de uma condição. No segundo panorama, trata-se de uma perspectiva da multiplicidade, na qual não há como reduzir tudo à unidade; nesta chave de leitura, as identidades são sempre múltiplas, plurais, colocando-se em relações e atravessamentos, mas sem a possibilidade de “resolver” as diferenças numa universalidade. As diferenças não são aparências, são a própria dinâmica de uma realidade que é, por si mesma, múltipla. Aqui, diferenças são multiplicidades.

A afirmação do multiculturalismo vem sendo feita no contexto de um pensamento da identidade e da unidade. Afirmam-se identidades culturais e são elas que se colocam em contato. Mas, no limite, a relação com o outro e mesmo com a alteridade é feita a partir da afirmação de uma identidade, de modo que permanecemos com a dimensão do outro que é estrangeiro, estranho, mas que pode ser reconhecido por mim

¹ O pensamento como afirmação da diferença teve dois defensores fundamentais no século XX: Jacques Derrida, de quem destaco o ensaio *A Diferença* (ver Derrida, 1991), originado de conferência na Sociedade Francesa de Filosofia, em 1968. E Gilles Deleuze, de quem destaco o livro *Diferença e Repetição*, originariamente sua tese de doutorado, também apresentada em 1968.

como um “igual”. Quando tal reconhecimento não é possível, instaura-se o conflito. As questões políticas aí envolvidas são evidentes e candentes. René Schérer trabalhou de forma exemplar esse problema político contemporâneo ao propor a exploração do conceito de hospitalidade, fazendo sua genealogia desde os tempos antigos até nossos dias, para pensar as possibilidades de criação de uma vida comum com esse outro que é radicalmente diferente de mim mesmo.

Na construção conceitual da hospitalidade, que significa a recepção do outro em sua alteridade absoluta, uma vez que ele não precisa tornar-se igual a mim para habitar comigo, o filósofo francês afirma, ao contrário, um devir-outro que está nela implicado: a hospitalidade não é marcada pelo reconhecimento do outro (que significaria recolhê-lo na identidade), mas por um devir-outro daquele aquele acolhe, ou o reconhecimento não passará de uma “palavra oca”, vazia de sentido². Para ele, as políticas da hospitalidade são opostas às políticas de identidade; enquanto essas geram exclusões, uma vez que visam afastar os diferentes, aquelas buscam sempre recebê-los, na perspectiva da construção de uma vida comum nas diferenças. Em suma: “a hospitalidade, em seu princípio, inverte a ordem das urgências. O estrangeiro torna-se prioritário. Ela oferece uma outra possibilidade de pensar e de viver nosso presente.” (Schérer, 2004, p. 4).

Essa “inversão de urgências” de que fala Schérer parece ser também nossa necessidade hoje para pensar a educação no contexto de uma pluralidade de culturas. Sair de nosso lugar comum de identidade, que sempre nos remete ao mesmo, para buscar o outro em sua alteridade, tomando o estrangeiro como prioritário. Fazer o exercício da *exterioridade* na relação com as culturas, buscando um devir-outro de si mesmo, em lugar de impor ao outro – o *bárbaro* – nossa identidade, quando nossa relação é da ordem da interioridade.

Buscando elementos conceituais que nos permitam pensar radicalmente essa problemática, proponho uma incursão por aquela que talvez seja a forma mais radical de hospitalidade, de acolhimento do outro: a antropofagia.

² Ver Schérer, 2005, p. 143-144.

Na cultura brasileira do século XX, a antropofagia foi explorada por Oswald de Andrade³. No primeiro número da Revista de Antropofagia, publicado em maio de 1928, apareceu seu *Manifesto Antropófago*, que é aberto com as seguintes palavras: “Só a antropofagia nos une. Socialmente. Economicamente. Filosoficamente.” (Andrade, 1970, p. 13). A tese central desse manifesto poético é simples: a cultura brasileira é a cultura da mistura, da mestiçagem; mas a verdadeira mistura é mistura de corpos: o reconhecimento do outro se faz ao devorá-lo, incorporando-o. Hospitalidade radical, ao receber o estrangeiro em seu próprio corpo. Recusa de aceitação acrítica de tudo o que vem do exterior, mas afirmação do outro por sua incorporação, que possibilita a transformação do mesmo, a criação do novo. Devorar o outro implica, pois, em devir-outro.

A dimensão filosófica já aparece no “lema” do Manifesto; não foi por acaso, portanto, que a Antropofagia transcendeu o campo das artes, estendendo-se para outras áreas. Especialmente a partir da década de 1940, com a publicação da segunda fase da Revista de Antropofagia, isso ficou bastante marcado, conforme destacou Benedito Nunes (1979, p. 51):

A Antropofagia, que transportou para o campo das ideias políticas e sociais o espírito de insurreição artística e literária do Modernismo, teve um estilo de ação – a agressividade verbal sistematizada, que revelam as descomposturas, os ataques pessoais, as frases-choque, os provérbios e fábulas, publicados nos 15 números da *Revista de Antropofagia* (2ª fase), então sob o controle exclusivo do grupo que Oswald de Andrade liderava. Afetando o desprezo dadaísta pela literatura, mas usando a literatura como instrumento de rebelião individual, à maneira dos surrealistas, nossos *antropófagos* foram críticos da sociedade, da cultura e da história brasileiras. Ideologicamente, eram contra as ideologias; opunham, segundo a fórmula do Manifesto de 28, que se insurgia contra as ideias “cadaverizadas”, a liberdade individual ao dogma e a existência concreta

³ José Oswald de Sousa Andrade (1880-1954), escritor (romancista, poeta, dramaturgo, ensaísta), foi um dos organizadores da Semana de Arte Moderna que ocorreu em 1922 no Teatro Municipal de São Paulo, que introduziu o modernismo na arte brasileira. Oswald foi considerado o mais radical dos modernistas, tendo exercido influência não apenas na literatura, mas nos variados campos artísticos. O tropicalismo, movimento musical de final da década de 1960 e começo da seguinte, o indicou como sua principal influência. Autor de diversos manifestos e livros de poesia, romances e peças de teatro, Oswald escreveu também ensaios de natureza filosófica, bem como a tese *A crise da filosofia messiânica* (1950), que submeteu a concurso para uma cadeira no Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo.

ao sistema. Em declarado conflito com os padrões de comportamento coletivo, os antropófagos chegaram ao problema político pelo ideal utópico da renovação da vida em sua totalidade.

Um conjunto de textos e ensaios escritos na década de 1950 retomaria o tema da antropofagia, evidentemente inspirado nas tribos indígenas canibais (a ironia do autor faz com que ele date o manifesto no “Ano 374 da Deglutição do Bispo Sardinha”). Mas, desta vez, com uma pretensão filosófica, na medida em que Oswald de Andrade empenhou-se na construção de uma “filosofia antropofágica”, que ele contrapôs à filosofia da tradição, por ele identificada como uma “filosofia messiânica”.

Dois textos são fundamentais para a compreensão de sua proposta de uma “filosofia antropofágica”: o primeiro, intitulado *Um Aspecto Antropofágico da Cultura Brasileira: o homem cordial*, enviado como comunicação ao Primeiro Congresso Brasileiro de Filosofia, promovido pelo Instituto Brasileiro de Filosofia (IBF), realizado em 1950 sob os auspícios da reitoria da Universidade de São Paulo; e a tese que Andrade submeteu a concurso no Departamento de Filosofia da USP, no mesmo ano, intitulada *A crise da filosofia messiânica*. Além destes, também um conjunto de ensaios publicados sob o título *A marcha das utopias* vem completar o conjunto de explorações filosóficas da antropofagia⁴.

Na comunicação que apresentou no Congresso Brasileiro de Filosofia, o poeta-filósofo discutiu de forma bastante curiosa a constatação de diversos culturalistas, sociólogos, etnólogos e historiadores da época de que a cordialidade era uma das principais características culturais do homem brasileiro. Para ele, esse era um traço remanescente de nossa arcaica cultura matriarcal, já apagada na personalidade europeia pelos séculos de cristianismo extremado. Aparece já aí sua filosofia da história: um conflito dialético entre sociedades matriarcais e sociedades patriarcais, notadamente aquelas que constituíram a cultura judaico-cristã europeia, levada para a América com a conquista do continente. A cultura brasileira seria, assim, resultante dessa mistura de duas concepções de mundo distintas e mesmo antagônicas. Se parece predominar entre nós o traço da cultura europeia (patriarcal e messiânica) que nos forjou na modernidade,

⁴ Retomo, aqui, algumas passagens de um artigo que escrevi em 1992, em comemoração aos setenta anos da Semana de Arte Moderna, e que seria publicado em 1999: *Modernidade e Filosofia: o caso Oswald*. Tais passagens foram revistas e encontram-se aqui recontextualizadas.

vemos traços subterrâneos de uma cultura matriarcal e antropofágica, que recebemos dos povos originários da América e das culturas africanas para cá trazidas.

O traço da cordialidade seria, assim, uma herança de nossas raízes antropofágicas, que acolhem o outro. Para explicar esse traço cultural do homem brasileiro o autor ressignificou a noção de alteridade, como podemos ver no trecho destacado a seguir:

Pode-se chamar de alteridade ao sentimento do outro, isto é, de ver-se o outro em si, de constatar-se em si o desastre, a mortificação ou a alegria do outro. Passa a ser assim esse termo o oposto do que significa no vocabulário existencial de Charles Baudelaire – isto é, o sentimento de ser outro, diferente, isolado e contrário.

A alteridade é no Brasil um dos sinais remanescentes da cultura matriarcal. (Andrade, 1978, p. 141).

Na concepção oswaldiana, o rito da devoração do outro é o reconhecimento máximo da alteridade, pois a devoração é o reconhecimento do outro como outro e a sua aglutinação ao si mesmo, a perfeita comunhão. E embora a devoração leve a honra do reconhecimento de sua autenticidade e força pelo outro, a iminência da morte traz em si o terror básico da existência humana. Por isso, a sempre presente possibilidade da devoração leva a uma solidariedade social em torno da defesa mútua: “[...] a devoração traz em si a iminência do perigo. E produz a solidariedade social que se define em alteridade” (Andrade, 1978, p. 143).

Por outro lado, as sociedades de estrutura patriarcal baseadas na dominação e na exploração substituem uma visão antropofágica da vida por uma visão messiânica e sublimam, no sentido freudiano do termo, a sensação do perigo, pois o fim da vida é, antes de tudo, o princípio da salvação e de uma “vida eterna”. Essa concepção escatológica acaba por levar, portanto, a uma vivência muito mais egoísta, em sentido contrário àquele da solidariedade. Temos, assim, a afirmação de um paradoxo: enquanto as sociedades patriarcais (messiânicas) são assentadas no egoísmo, as sociedades matriarcais (antropofágicas) sustentam-se na solidariedade.

Em relação ao encontro entre essas duas culturas, a ideia apresentada por Oswald de Andrade, que aparece também no ciclo de textos *A Marcha das Utopias*, é a

de que o contato com o homem americano revolucionou também a cultura do europeu; apesar de serem os primeiros os violentados pela dominação, também os europeus não saíram impunes, e sua cultura igualmente se transformou. De forma que, contemporaneamente, mesmo as culturas patriarcais e messiânicas apresentariam traços antropofágicos, ainda que camuflados. As novas orientações da filosofia do século XX são, para Andrade, um claro indício de que os europeus aos poucos abandonavam a segurança intelectual de seu milenar messianismo, impelidos pelo tema nietzschiano da “morte de Deus”, um elemento antropofágico, antimessiânico. Um mundo sem Deus é um mundo do matriarcado e ele identifica traços desse mundo na filosofia europeia dos séculos XIX e XX:

A angústia de Kierkegaard, o “cuidado” de Heidegger, o sentimento do “naufrágio”, tanto em Mallarmé como em Karl Jaspers, o *Nada* de Sartre, não são senão sinais de que volta a Filosofia ao medo ancestral ante a vida que é a devoração. Trata-se de uma concepção matriarcal do mundo sem Deus. (Andrade, 1978, p. 144).

O tema desenvolvido nessa comunicação apresentada no Congresso Brasileiro de Filosofia pode ser melhor compreendido se tomamos a tese submetida à Universidade de São Paulo. Trata-se de um projeto ambicioso: uma quase-revisão de toda a história da filosofia, desde os tempos homéricos até nossos dias, para mostrar que a sociedade patriarcal enseja uma filosofia messiânica, escatológica, que assume as mais diversas feições ao longo da história, de Sócrates a Marx, de Platão a Hegel. A partir do século XX, porém, os filósofos existencialistas, na trilha de Nietzsche, teriam levantando questões que iriam de encontro à filosofia messiânica, sendo o prenúncio de uma nova *filosofia antropofágica*, expressão de uma sociedade matriarcal perdida no tempo, mas que dialeticamente está sempre presente no Patriarcado como o Outro, como negatividade, crítica e possibilidade de superação.

A tese básica é a seguinte: a história humana é a história do conflito de duas organizações sociopolíticas antagônicas, o Matriarcado (sociedades pré-históricas) e o Patriarcado (sociedades historicamente conhecidas). Cada uma dessas formas enseja uma cultura e uma filosofia particulares; a primeira caracterizar-se-ia por uma cultura antropofágica, enquanto que a segunda, por uma cultura messiânica. Ao longo da história ocidental, assistimos ao domínio da sociedade patriarcal; mas, uma série de

características que Andrade identifica na filosofia contemporânea como uma crise do messianismo, conforme já indicado, renunciaria um retorno do matriarcado, obviamente modificado de forma substancial, e de sua filosofia antropofágica, o que começou a ser renunciado pelas utopias renascentistas e pela descoberta de um novo homem e de uma nova cultura na América.

Para mostrar a existência de uma “crise na filosofia messiânica”, Oswald de Andrade analisou os principais traços da filosofia ocidental, identificando o seu messianismo ao longo da história. O ensaio inicia-se com a constatação de que a antropofagia existiu tanto entre os gregos primitivos quanto entre os povos da América pré-colombiana. O ponto de ruptura com o matriarcado, na antiguidade, deu-se com a emergência da escravização do outro: “A ruptura histórica com o mundo matriarcal produziu-se quando o homem deixou de devorar o homem para fazê-lo seu escravo” (Andrade, 1978, p. 81).

A filosofia ocidental é, pois, filha do patriarcado. Ao longo de seu ensaio, Andrade vai apresentando elementos para caracterizá-la como uma filosofia messiânica, que aposta na salvação. Embora ainda se inscrevam no âmbito de uma filosofia messiânica, duas perspectivas filosóficas dos séculos XIX e XX traziam em si um germe de cultura matriarcal: o marxismo e o existencialismo. Para Oswald de Andrade, esse prenúncio na filosofia contemporânea de vislumbres de uma cultura matriarcal mostra que nossa época de crise demarca um novo período de transição e que as condições histórico-sociais postas permitiriam a eclosão de uma nova cultura, mais próxima do matriarcal, baseada na solidariedade e na justiça. Sua síntese dialética é apresentada segundo o seguinte esquema: historicamente, o homem natural das sociedades matriarcais primitivas deu lugar ao homem tecnizado pelas civilizações patriarcais. Estaríamos, no século XX, vislumbrando a emergência de um novo homem, o “homem natural tecnizado”, síntese dialética de nosso agir histórico, incorporando na justiça e solidariedade originais todo o aparato tecnológico produzido através de séculos de exploração. E é esse aparato tecnológico que permitiria que o homem viesse, finalmente, fruir de seu valor supremo: o ócio. E, para além de um pensamento messiânico marcado pelo medo da morte, a celebração de um pensamento antropofágico, afirmação da vida.

Segundo o autor, a essência da antropofagia não consiste em saciar a fome, mas em trazer o outro para si mesmo, assimilar sua cultura, transformá-la, torná-la única, singular. A cultura antropofágica ataca os limites, afronta-os e os incorpora; a cultura messiânica, por outro lado, faz do limite a escatologia, o ponto de ruptura, de passagem e de salvação. De modo que a cultura messiânica não implica em uma relação de fato com o outro, pois sente o conflito e procura resolvê-lo na superação, “salvando” ao outro ao transformá-lo no mesmo. A cultura antropofágica, por sua vez, acolhe o outro, hospeda-o em sua diferença radical, promovendo uma transformação no mesmo, pela incorporação do outro em sua alteridade absoluta.

Recuperemos algumas teses do *Manifesto Antropófago* (1928):

Só a antropofagia nos une. Socialmente. Economicamente. Filosoficamente.

Única lei do mundo. Expressão mascarada de todos os individualismos, de todos os coletivismos. De todas as religiões. De todos os tratados de paz.

[...]

Só me interessa o que não é meu. Lei do homem. Lei do antropófago.

[...]

A alegria é a prova dos nove. (Andrade, 1978, p. 13-18).

A filosofia antropofágica é uma filosofia corporal, corpórea, pensada na encarnação e implicando em relações entre corpos, que se misturam e se transformam. O outro não é uma imagem, ele é corpo e as misturas são entre corpos. A união entre corpos, nos aspectos econômicos, sociais, políticos e mesmo filosóficos, é presidida pela perspectiva antropofágica, na prática e na metáfora da devoração. Afirmção do corpo, afirmação da vida: a alegria como horizonte de realização e como ponto de corte.

Após esse percurso, penso ser possível traçar um paralelo entre a filosofia antropofágica proposta por Oswald de Andrade e a filosofia da diferença pensada por autores como Deleuze e Derrida, anteriormente citados. Essa relação com outro reconhecido como radicalmente outro, que não pode ser assimilado, mas que pode ser hospedado em nosso próprio corpo, colocando-nos na vibração de um devir-outro, pode fornecer elementos interessantes para pensar uma filosofia da educação em um mundo de culturas múltiplas que se atravessam. Veja-se bem: não se trata apenas de afirmar o “mistério” do outro como alteridade radical e como princípio ético, ao modo de

Lévinas; trata-se de afirmar a alteridade radical como possibilidade única de relação, implicando na mistura, na mestiçagem.

A mistura, a mestiçagem é também a tônica de um livro de Michel Serres escrito no começo da década de 1990⁵. Ao final da fábula que abre a obra, lemos:

Assim como o corpo [...] assimila e retém as diversas diferenças vividas durante as viagens e volta para casa mestiçado de novos gestos e de novos costumes, fundidos nas suas atitudes e funções a ponto de fazê-lo acreditar que nada mudou para ele, também o milagre laico da tolerância, da neutralidade indulgente, acolhe, na paz, todas as aprendizagens, para delas fazer brotar a liberdade de invenção e, portanto, de pensamento. (Serres, 1993, p. 6).

A metáfora corpórea de Serres é precisa: se o jogo de palavras do título francês implica que a aprendizagem está sempre no terceiro, é do corpo que ele fala para apontar aquele que aprende: o ambidestro, esse ser estranho, capaz de usar as duas mãos, indistintamente⁶. Foçar-se a escrever, a comer, a realizar os atos cotidianos com a mão esquerda, quando se é destro, ou com a mão direita, quando se é canhoto: a metáfora do aprender é justamente a de adquirir essa habilidade de fazer com as duas mãos, de modo que já não se é destro, nem canhoto, mas um “terceiro instruído”. Esse terceiro instruído é justamente o mestiço, o ser de misturas, que se abre ao outro e se mistura com ele, tornando-se outro ele mesmo. Em outras palavras, o antropófago de Oswald de Andrade.

Uma ressalva, porém. Andrade parece ter sido mais radical que Serres. Enquanto esse fala em “paz”, em “tolerância laica”, em “neutralidade indulgente”, para o pensador brasileiro não há neutralidade possível e se pode haver alguma paz, ela é justamente resultado de uma solidariedade que nasce frente ao perigo, portanto perene, sempre ameaçada. A devoração do outro – física ou metaforicamente, em termos culturais – é a operação de incorporação que nos coloca em um devir-outro, que nos transforma e nos permite criar. Não há “neutralidade” frente ao outro: ou o recuso; ou

⁵ Trata-se de *Le Tiers-Instruit* que, no Brasil, recebeu o sugestivo título de *Filosofia Mestiça*.

⁶ O título francês, *Le Tiers-Instruit* (o terceiro-instruído), faz um evidente jogo de palavras com o princípio lógico do “terceiro-excluído”; veja-se: não se trata apenas de colocar a inclusão em lugar da exclusão, mas de afirmar um terceiro, a instrução. Belo exercício de linguagem e de pensamento que abre novos horizontes e possibilidades de criação e afirmação.

fujo dele; ou o incorporo ou sou incorporado por ele. Eis o preço da criação. Frente ao outro, nada de tolerância.

Mas tomemos ainda um elemento da filosofia mestiça de Serres, para misturá-lo antropofagicamente com aquilo que Oswald de Andrade nos dá a pensar: a afirmação de que “nenhum aprendizado dispensa a viagem” (Serres, 1993, p. 15), uma vez que o processo educativo nos conduz sempre para fora. Ora, como víamos anteriormente, se pensarmos a educação no contexto da *Paideia* ou da *Bildung*, por exemplo, temos sempre uma relação de interioridade; pensando o contemporâneo, Serres nos coloca sob o signo da exterioridade. Aprender é viajar, sair de si, de seu mundo, de sua cultura, encontrar-se com o outro, render-se a ele, misturar-se com ele; tornar-se mestiço. Em suas palavras:

Partir. Sair. Deixar-se um dia seduzir. Tornar-se vários, desbravar o exterior, bifurcar em algum lugar. Eis as três primeiras estranhezas, as três variedades de alteridade, os três primeiros modos de se expor. Porque não há aprendizado sem exposição, às vezes perigosa, ao outro. Nunca mais saberei quem sou, onde estou, de onde venho, aonde vou, por onde passar. Eu me exponho ao outro, às estranhezas. (Serres, 1993, p. 15).

Expor-se ao outro, ao estranho, ao perigo de perder-se a si mesmo: aí está o preço a ser pago para que alguma educação seja possível. Expor-se ao risco, pois risco é vida. A segurança absoluta, só a encontramos na morte. Se as filosofias messiânicas afirmam o caminho da salvação, que passa pela morte (e aí não há qualquer metáfora), a filosofia antropofágica só pode afirmar o caminho da perdição, do risco, da mistura. Pois esse é o caminho da afirmação da vida.

Enfim, penso que em nossos dias só se pode afirmar a multiplicidade de filosofias da educação; uma única filosofia da educação não seria capaz de pensar a complexidade de um mundo múltiplo, tendendo a reduzir ao mesmo a diversidade de culturas, de experiências, de sujeitos, de possibilidades. E, para enfrentar problemáticas contemporâneas, como a da diversidade de culturas, na perspectiva de uma afirmação, de fato, da alteridade, a filosofia antropofágica pensada por Oswald de Andrade no Brasil em meados do século XX pode ser uma das ferramentas interessantes.

Uma filosofia antropofágica da educação? Por que não? Afinal, “só a antropofagia nos une”, nos reúne em um possível projeto comum, sem que tenhamos

que abrir mão de nossas características, mas abrindo-nos aos outros, num exercício radical de alteridade, em que hospedamos e somos hospedados, em que entramos em um devir-outro. Abertura ao pensamento e à vida, às infinitas cores da multiplicidade de mundos.

Referências:

- ANDRADE, O. 1978. *Do Pau-Brasil à Antropofagia e às Utopias*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- DELEUZE, G. 2006. *Diferença e Repetição*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Graal.
- DERRIDA, J. 1991. A Diferença. In: *Margens da Filosofia*. Campinas: Papirus.
- GALLO, S. 1999. *Modernismo e Filosofia: o caso Oswald*. “Impulso – revista de ciências sócias e humanas”. Vol. 11, nº 24, p. 89-107.
- NUNES, B. 1979. *Oswald Canibal*. São Paulo: Perspectiva.
- SCHÉRER, R. 2005 [1993]. *Zeus hospitalier*. Éloge de l’hospitalité. Paris: La Table Ronde.
- SCHÉRER, R. 2004. *Hospitalités*. Paris: Anthropos.
- SERRES, M. 1993. *Filosofia Mestiça*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.