

“Só nos interessa o que não pode ser seu”: dialética da indigestão na cena favelofágica

“We are only interested in what cannot be yours”: the dialectic of indigestion in the favelophagic scene

Rejane Pivetta de OLIVEIRA*

Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS)

RESUMO: Este artigo examina o Manifesto Favelofágico (2015), do Bando Editorial Favelofágico, como uma reconfiguração periférica da antropofagia oswaldiana, que desloca seu horizonte modernista para o enfrentamento das violências estruturais engendradas pela colonialidade. A favelofagia é concebida como uma “contra-devoração” que devolve ao sistema seus próprios resíduos tóxicos, transmutando a violência epistêmica em potência estética e política. A partir do diálogo com Castro-Gómez, Fraser, Kilomba, Ferreira da Silva e Glissant, o estudo propõe compreender a favelofagia como uma poética da indigestão e da recusa, que afirma o corpo-território da favela como *locus* de enunciação, reexistência e criação coletiva. Nesse horizonte, a práxis favelofágica engendra novas formas de vínculo, sensibilidade e imaginação política, interrompendo a lógica expropriatória e assimiladora do capitalismo canibal.

PALAVRAS-CHAVE: Antropofagia. Manifesto favelofágico. Contra devoração. Favelofagia

ABSTRACT: This article examines the Manifesto Favelofágico (2015), by the Bando Editorial Favelofágico, as a peripheral reconfiguration of Oswald de Andrade’s anthropophagy, which shifts its modernist horizon toward confronting the structural violences engendered by coloniality. Favelophagy is conceived as a “counter-devouring” that returns the system’s own toxic residues, transmuting epistemic violence into aesthetic and political potency. Drawing on the theoretical contributions of Castro-Gómez, Fraser, Kilomba, Ferreira da Silva, and Glissant, the study proposes understanding favelophagy as a poetics of indigestion and refusal that affirms the favela’s body-territory as a locus of enunciation, re-existence, and collective creation. Within this horizon, favelophagic praxis engenders new forms of relationality, sensibility, and political imagination, interrupting the expropriative and assimilative logic of cannibal capitalism.

KEYWORDS: Anthropophagy. Favelophagic Manifesto. Counter-devouring. Favelophagy

Introdução

* Professora da graduação e do Programa de Pós-Graduação em Letras, na área de Literatura Brasileira. Pesquisadora do CNPq. E-mail: pivetta.rejane@gmail.com.

*Mas do que vocês querem que eu fale para começo de conversa,
senão sobre essa transparência que pretendeu nos reduzir?*

(Edouard Glissant, 2021, p. 221)

A partir dos anos 2000, a cena cultural das periferias urbanas brasileiras consolidou-se como um dos espaços mais férteis de criação artística e crítica social do país. Essa produção emerge como resposta à exclusão histórica das classes populares e racializadas dos circuitos formais da arte e da literatura, instaurando “regimes do sensível” (Rancière, 2005) que deslocam eixos de legitimidade, reconfiguram hierarquias culturais e instituem novas cartografias de pertencimento, ancoradas na experiência coletiva.

Neste artigo, propomos uma leitura da cultura periférica contemporânea sob o prisma teórico da antropofagia — originalmente formulada por Oswald de Andrade no Manifesto Antropófago (1990) e reatualizada, nas últimas décadas, em chave decolonial. Compreendemos a antropofagia, neste contexto, como uma operação de deglutição crítica do sistema cultural dominante, inscrita nas dinâmicas do capitalismo moderno-colonial. A perspectiva decolonial sustenta que a modernidade é indissociável de sua face oculta — a colonialidade. Nesse regime, o capitalismo global emerge e se reproduz como um poder fundado na produção e naturalização de diferenças hierárquicas. Santiago Castro-Gómez descreve a modernidade como uma “máquina generadora de alteridades que, en nombre de la razón y el humanismo, excluye de su imaginario la hibridez, la multiplicidad, la ambigüedad y la contingencia de las formas de vida concretas” (2000, p. 145). Nessa direção, Catherine Walsh amplia o horizonte do decolonial, concebendo-o não apenas como uma crítica teórica ao colonialismo, mas como um projeto vital e insurgente. Para ela, o decolonial adquire “su razón y sentido político, social, cultural y existencial, como apuestas accionales fuertemente arraigadas a la vida misma y, por ende, a las memorias colectivas que los pueblos indígenas y afrodescendientes han venido manteniendo como parte de su existencia y ser” (2013, p. 25).

É nesse lastro histórico e epistêmico que situamos a antropofagia periférica contemporânea, cuja prática não se limita a reagir à violência estrutural, mas consiste em reinscrever essa violência em formas estéticas que elaboram modos próprios de pensar e

existir a partir das margens. Mais que metáfora ou programa cultural, a antropofagia pensada por Oswald de Andrade configura-se como uma cosmovisão crítica da tradição filosófica ocidental, que o autor identifica a uma “cultura messiânica”, que tende a “levar o homem ao seu único destino — à vida futura, ao céu” (1990, p. 123). A essa tradição religiosa cerceadora, enraizada na herança judaico-cristã que serve ao expansionismo europeu, Oswald opõe a “cultura antropofágica”, fundada na imanência e na vitalidade do corpo. Em lugar de uma ontologia da separação — que dissocia espírito e matéria, natureza e cultura, sujeito e outro — a antropofagia afirma a vida como potência de devoração e recriação, em permanente transformação. Alinhada à “constante lúdica” (1990, p. 144) que atravessa a história humana e assegura o equilíbrio das forças vitais, a antropofagia propõe uma razão corpórea, relacional e festiva, em que conhecer é sobretudo devorar.

Nessa chave alegre, que valoriza o jogo, o corpo e a comunhão contra o dogma, a culpa e a abstração, o pensamento antropofágico propõe um reencantamento do mundo e reabre a possibilidade de modos outros de existência, em sintonia com as epistemologias decoloniais que contestam as formas contemporâneas de colonialidade. Lida a partir de um enquadramento periférico, a cosmovisão antropofágica passa a operar como dispositivo de reinscrição da diferença, particularmente fecundo para pensar a devoração nos termos de uma “estética da recusa” (Kilomba, 2019), que reivindica o direito de interromper o olhar colonial e narrar-se desde a ferida, e da “dívida impagável” (Ferreira da Silva, 2024), que expõe o impasse ontológico da modernidade racial-capitalista e sua economia da destruição. Ambas as formulações tensionam e atualizam o gesto antropofágico, deslocando-o para o campo ético e político das vozes subalternizadas, que recusam a assimilação e devolvem à cena a violência constitutiva da modernidade dita civilizada. Nesses termos, a antropofagia converte-se em uma prática de desobediência ontológica: um processo de devoração que transforma a ferida em força criadora, metabolizando a violência e o apagamento em gesto de enunciação e reparação — uma restituição histórica que devolve humanidade, agência e imaginação aos sujeitos silenciados pela colonialidade.

Quando situada na história de um país periférico como o Brasil, cuja formação social foi forjada sob o signo da colonização e de uma violência fundadora, a antropofagia

adquire contornos agudamente políticos. Desde o século XVI, o olhar europeu colonizador construiu os povos originários como encarnação do bárbaro selvagem e bestial, o “outro” a ser dominado, civilizado ou eliminado. Dessa forma, a cultura brasileira nasce marcada por uma condição estrutural de marginalidade, produto da lógica colonial que institui o colonizador como centro e medida da civilização. O que foi historicamente nomeado como atraso ou desvio converte-se, na longa duração, em um traço constitutivo de nossa formação, que internaliza a posição de subalternidade e, paradoxalmente, faz dela um lugar de resistência e reinvenção. É na contramão do lastro colonial, em que o outro é sistematicamente produzido como diferença subalterna, que a antropofagia reinscreve o confronto com a lógica da dominação, respondendo às violências fundadoras com o “instinto bárbaro de devoração” (Salles, 2019, p. 19).

Nesse horizonte, proponho indagar como o conceito de “devoração antropofágica” — originalmente vinculado à ontologia perspectivista ameríndia e à economia simbólica da vingança tupinambá, conforme descreve Viveiros de Castro (2017) — é reapropriado por corpos marcados pela violência sistêmica característica do estado necropolítico (Mbembe, 2018), “cúmplice da classe que quase te matou, que te fez nascer na favela e te legou a miséria como única herança” (Ferréz, 2005, p. 13). Parto da hipótese de que, reinscrita em contextos de desigualdade estrutural, a antropofagia assume uma enunciação periférica capaz de tensionar as fronteiras entre estética, política e ontologia. Ao deitar raízes no território da favela, ela rearticula o legado modernista, convertendo a devoração em ato de enfrentamento das continuidades coloniais — um gesto de contra-devoração que expelle o sistema que a produziu como margem, devolvendo à cena da cultura a violência histórica de que é efeito e, ao mesmo tempo, insurgência.

A análise concentra-se no *Manifesto Favelofágico* (2015)¹, lançado pelo Bando Editorial Favelofágico, coletivo atuante na comunidade de Manguinhos, no Rio de Janeiro, cuja proposta é norteadada pelo conceito de favelofagia, que

busca colocar em prática uma literatura que, investindo na forma, não se sujeita aos imperativos determinados pela hegemonia, alcançando um contraponto ao

¹ Disponível em <https://favelofagia.com/wp-content/uploads/2024/10/manifesto-portugues.pdf>. Acesso em 22 out. 2023. Todas as citações do Manifesto estão transcritas em itálico ao longo deste artigo.

poder, ousando enfim também poder, enquanto inscreve a formulação risível e as elaborações lúdicas diante da adequação criativa da realidade às letras. A Favelofagia é essa estética literária que mobiliza o ato criativo de escritores – oriundos da periferia de centros urbanos – para a construção de experimentações formais em romances, contos, novelas, buscando, finalmente, a materialização de uma poética política que desmistifique a posição atávica dos grupos sociais oprimidos aos dispositivos de opressão².

Nos termos aqui propostos, a favelofagia configura-se como uma operação que converte a violência epistêmica (Spivak, 2010), constitutiva do capitalismo canibal (Fraser, 2023), em prática de reelaboração ontológica. A escrita favelofágica inscreve o conflito como princípio formador de uma ontologia da favela, compreendida como território-corpo no qual a práxis literária emerge da fricção entre exclusão e invenção. Nesse sentido, a favelofagia aponta para a formulação de uma “identidade literária que se desenvolve a partir da favela como *locus* epistemológico”³, afirmando-a como centro produtor de linguagem e saberes encarnados na experiência da margem.

1. Manifesto Favelofágico: devorar o mundo indigesto

O Manifesto Favelofágico assenta sua proposta no corpo-favela enquanto sujeito devorador: *A favela morde, come e digere o mundo via literatura*. Deriva daí o conceito de favelofagia, contra-dispositivo epistemológico e político, orientado a uma *literatura que consiga desfigurar a cultura vigente tendo na posse da palavra os explorados*. Com uma textualidade performática, feita de oralidade, ritmo, variações de tom, fragmentação e imagens corporais, o Manifesto evoca a cena do *slam*, anunciada na forma de 'jeitos', que funcionam como posições enunciativas:

Jeito 1

Manifestaeu.
Manifestatu.
manifestanoizes.

Jeito 2

Fala tus,
Papo de literatura?!

² Disponível em <https://favelofagia.com/favelofagia/>. Acesso em 12/06/2025.

³ Disponível em <https://favelofagia.com/favelofagia/>. Acesso em 12/06/2025.

E alguém lá tem tempo?
Tá correndo igual vento
A grana é curta
A vida é dura e surta
Mas bota a favela na boca, no dente
Bota a favela falando de frente
Pra falar do que quiser
De bicho, cor e gente
Porque o suor também faz pessoas diferentes
Dá um rolê onde tu quiser
E fala o que viu
Pra todo mundo ver a caneta e as cores
Da classe de trabalhadores do Brasil.

O *Jeito 3* é o mais longo, um misto de prosa filosófica e poética, contendo a maior parte das teses favelofágicas. Mais que um programa, os “jeitos” são modos de atuação enraizados em uma epistemologia situada na experiência da favela, dando forma à encarnação de uma ética da indigestão: *a favela não será comida do bandejão universitário*. O enunciado é uma recusa declarada à domesticação das epistemologias marginais, à sua redução a conteúdos palatáveis e facilmente assimiláveis pelo saber acadêmico. A recusa da favela em ser objeto passivo de consumo — a “comida do bandejão” — engendra outra economia da linguagem, que passa por uma enunciação corporificada, atravessada pelo suor do corpo que *faz pessoas diferentes*. Desloca-se assim o ato de comer da lógica da digestão para o campo do indigerível, daquilo que resiste à assimilação.

É desse lugar de recusa que o “bando”, voz coletiva que assina o Manifesto, se apresenta: *prazer, Bando Editorial Favelofágico, presente!*. Sua enunciação brota de *um corpo de povo, de um fígado que secreta a bile da filosofia da práxis*. Dessa corporalidade emerge uma compreensão fisiológica da literatura, que rompe com as abstrações do cânone para se ancorar nas condições materiais de produção sob o capitalismo. A escrita nasce da evidência de que *a luta de classes, antes de tese, é marca visível, ferida aberta nas relações sociais pra tudo quanto é lado*.

A condição de classe sustenta a posição ético-estética da favelofagia e sua recusa à lógica da expropriação está condensada no enunciado: *Só nos interessa o que não pode ser seu*. A formulação opõe-se diretamente ao aforismo do Manifesto Antropófago — “Só me interessa o que não é meu” (Andrade, 1990, p. 47) —, que introduz uma relação de alteridade na qual o outro é transformado em parte de si. Essa dinâmica de trocas,

porém, rompe-se quando o outro — o corpo favelado e negro — é destituído de reconhecimento recíproco. Resta, então, assumir o lugar do inapropriável: *Nossos dias e nossos corpos, a mão de obra e a contramão do sonho geral. Em nosso projeto literário não cabem tratados gerais que justifiquem a adoção da vida para proprietários.*

Na devoração favelofágica, importa menos o que se come do que o que não pode virar comida num sistema que consome corpos. Ao recusar a assimilação, a operação favelofágica devolve o que é imposto “goela abaixo”, ingerido sob a lógica da dominação e da obediência. No banquete favelofágico, são servidos os *grãos imastigáveis*⁴, acompanhados da advertência: *chibata que feriu hoje federá mais que ontem* — uma espécie de entrada amarga, que expõe sobre a mesa a memória sensível dos castigos infligidos aos corpos negros escravizados, cujas marcas ainda reverberam na carne. Trata-se de mastigar o indigerível: as feridas abertas na pele, *couro contra couro no livre mercado*, em uma operação de contra-devoração, inscrita nas condições do “capitalismo canibal”. Segundo Nancy Fraser, trata-se de um modo de acumulação em que o capital “não apenas explora o trabalho, mas devora as próprias condições de possibilidade da vida social”, concluindo que “o capitalismo, em suma, se tornou canibal. Tendo devorado quase tudo o mais, agora se alimenta da própria substância da sociedade. Na verdade, está roendo as pernas que o sustentam em pé” (Fraser, 2023, p. 21).

A favelofagia devora o próprio sistema que produz a exclusão, desestabilizando seus dispositivos de valor, aqueles que hierarquizam, anulam e aniquilam a vida. Ao processar o que o capitalismo canibal excreta, justamente os corpos racializados, precarizados e descartáveis, a favelofagia retoma, em novo giro histórico e simbólico, o movimento oswaldiano que descreve a passagem do tabu ao totem. Essa inversão, presente em diferentes modulações no Manifesto Antropófago, marca o momento em que o pensamento antropofágico converte o interdito em potência vital e o sagrado em jogo criador. Oswald de Andrade a enuncia como uma “radical oposição”:

A operação metafísica que se liga ao rito antropofágico é a da transformação do tabu em totem. Do valor oposto, ao valor favorável. A vida é devoração pura. Nesse devorar que ameaça a cada minuto a existência humana, cabe ao homem totemizar o tabu. Que é o tabu senão o intocável, o limite? Enquanto,

⁴ Título da primeira publicação do Bando Editorial Favelofágico, retirado do poema “Catar feijão”, de João Cabral de Melo Neto.

na sua escala axiológica fundamental, o homem do Ocidente elevou as categorias do seu conhecimento até Deus, supremo bem, o primitivo instituiu a sua escala de valores até Deus, supremo mal. Há nisso uma radical oposição de conceitos que dá uma radical oposição de conduta (Andrade, 1990, p. 101).

Ao reverter o sistema de valores da civilização ocidental, fundada na interdição e na sublimação, conforme a narrativa de Freud em *de Totem e Tabu* (1996), Oswald propõe uma ética da imanência, em que o inimigo é incorporado, e não eliminado. Em Freud, a fundação do laço social decorre do parricídio primordial e da consequente proibição do incesto: o desejo é recalcado e convertido em cultura, instaurando o domínio da lei e da culpa. A interdição atua como mecanismo de repressão, enquanto a sublimação canaliza o desejo para atividades socialmente aceitáveis, assegurando a ordem simbólica. Oswald propõe o caminho inverso: transformar o tabu em totem, isto é, converter o proibido em valor afirmativo. Como observa Alexandre Nodari (2015), essa operação constitui a chave de leitura central da antropofagia como visão de mundo (*Weltanschauung*). A diferença crucial reside no fato de que, para Oswald, “a devoração sublimada que serve ao tabu não era, como para aquele [Freud], um passo necessário, mas uma entre duas possibilidades — e uma má possibilidade, sempre reversível. Trata-se, portanto, de uma diferença de ‘escala axiológica fundamental’” (Nodari, 2015, p. 5). Para os antropófagos, o tabu, como lembra ainda Nodari, não é a figura do pai, mas o inimigo — ou seja, a potência adversa com a qual se estabelece comunhão, e não proibição.

A passagem do tabu ao totem desloca a interdição do campo da culpa para o da vitalidade criadora. Na contra-devoração favelofágica, essa inversão é reconfigurada pelas condições históricas de exclusão e racialização, que expõem os limites do modelo ocidental de assimilação e evidenciam a diferença irreduzível. A favelofagia reivindica essa diferença como força estética e política, recusando o lugar imposto e interrompendo o olhar colonial. Ao devolver ao sistema seus resíduos tóxicos — o racismo, a pobreza, o encarceramento —, não absorve o inimigo, mas o expõe no ato da contra-devoração, *arrancando da cara as máscaras brancas com fogo expropriado*. Trata-se, assim, de expor a violência do sistema sem sublimá-la numa identidade reconciliada. A favelofagia, operando numa zona de fricção, devora o próprio ato de exclusão, reinscrevendo na cultura o que o sistema pretendeu apagar: o direito de existir, de criar e de nomear o mundo a partir da ferida.

Nesse passo, delineia-se uma “contra-anthropofagia”, conceito retomado por Tânia Rivera (2020) a partir da performance *Baba Antropofágica* (1973), de Lygia Clark, descrita pela artista em carta a Hélio Oiticica:

Uma pessoa se deita no chão. Em volta os jovens que estão ajoelhados põem na boca um carretel de linha de várias cores. Começam a tirar com a mão a linha que cai sobre a deitada até esvaziar o carretel. A linha sai plena de saliva e as pessoas que tiram a linha começam por sentir simplesmente que estão tirando um fio, mas em seguida vem a percepção de que estão tirando o próprio ventre para fora (1998, p. 223).

Na cena montada por Clark, arrancar resíduos — a baba — das entranhas traduz a recusa em se deixar consumir ou integrar. Diferentemente da interiorização do outro, a operação favelofágica desloca o gesto para um movimento inverso: tirar algo de dentro de si e expô-lo ao exterior, em contato com outras vozes e corpos. Como observa Tânia Rivera, trata-se menos de reter o outro em si do que de expelir o próprio interior — a “baba”, o excesso — para fazê-lo misturar-se com o mundo. Nesse gesto, a devoração converte-se em ex-corporação, e a criação se afirma como processo de emaranhamento coletivo. A contra-devoração favelofágica inscreve-se nessa dinâmica: em vez de absorver o outro, convoca-o a participar de uma trama de reciprocidade, em que a relação não se funda na assimilação, mas no contágio e na partilha. Essa prática, ao fazer “escorrer a saliva no mundo”, reata os vínculos entre os corpos e reativa o poder criador do contato, configurando-se como um exercício de invenção do comum. Desse modo, o trauma coletivo é reelaborado como espaço de encontro e criação compartilhada.

Outro aspecto destacado por Tânia Rivera que coloca em xeque os termos da narrativa de Totem e Tabu diz respeito ao fato de que nem Freud nem Oswald dissolvem inteiramente a lógica de alterização do “outro primitivo”, subjacente à operação que institui o tabu, imagem oculta sobre a qual se ergue o complexo patriarcal. Para a autora, embora a antropofagia oswaldiana pretenda instaurar uma nova ordem baseada na transmutação de valores, a passagem do tabu ao totem não deixa de preservar a genealogia racial inscrita na narrativa freudiana, em que o “bárbaro” permanece confinado ao lugar do outro: “A genealogia racial da horda recalca a relação de poder à qual o bárbaro está submetido, impedindo que se tenha com ele qualquer tipo de identificação” (Rivera, 2020, p. 16).

Sua leitura introduz, na fórmula fundante da civilização, variáveis decisivas que revelam como a diferença é construída como identidade a partir de um significante rejeitado. Rivera observa que, na narrativa freudiana, as mulheres não são reconhecidas como sujeitos do pacto civilizatório, mas permanecem como “objetos de gozo da situação inicial” (2020, p. 23). A trama simbólica reorganiza o poder em torno de uma aliança masculina, enquanto o corpo feminino é excluído do contrato social e privado de agência. Dessa leitura decorre a possibilidade de reavaliar a noção oswaldiana de cultura matriarcal. O gesto libertário de Oswald ancora-se num imaginário forjado na base de uma identidade excluída: a superação do pai se realiza no acordo entre homens, deixando intacta a estrutura que mantém as mulheres como figuras sacrificiais. O problema, diz a psicanalista, é que essa narrativa “sustenta um ideal ocidental de sociedade justa e igualitária que sempre encobriu a exploração do ‘outro’” (2020, p. 17). Assim, a utopia do matriarcado torna-se um espaço vago, reservado aos que não participam da “sociedade dos irmãos”.

Rivera reinterpreta o matriarcado, portanto, não como retorno idealizado a uma origem, mas como campo de resistência à economia libidinal e política do patriarcado. Diante das hegemonias do estado capitalista e neocolonial, importa “revelar que tal narrativa [...] só pode agir como uma farsa – na medida em que simplesmente não há e nunca houve uma 'sociedade dos irmãos', a não ser localizadamente, entre aqueles que detêm os privilégios” (2020, p. 25). No limite, se levada a sério a cômica denúncia oswaldiana do “pater famílias”, ela implicaria “recusar terminantemente que o banquete totêmico seja tomado como narrativa estruturante do laço social no que diz respeito ao Brasil e outros países colonizados, posto que, em vez de compartilhamento, a cena fundante seria aqui a da espoliação a se transmitir de pai para filho em refeição privada” (Rivera, 2020, p. 142).

O célebre aforismo — “Só a antropofagia nos une. Socialmente. Economicamente. Filosoficamente.” (Andrade, 1990, p. 47) — anuncia um ideal de comunhão, mas, à luz da crítica de Rivera, tal união pressupõe exclusões. Ao evidenciá-las, a autora radicaliza a crítica de Oswald à filosofia messiânica, uma vez que a verdadeira cultura antropofágica/matriarcal só se efetiva quando, à devoração do pai, segue-se também a recusa do pacto fraterno, abrindo espaço para significantes que

reconfiguram “o pacto social em direções plurais” (Rivera, 2020, p. 25), abrindo o laço social a novas possibilidades de convivência e partilha. Tânia Rivera não se distancia da antropofagia oswaldiana, pois mantém do conceito sua lógica processual — deglutir, digerir, transformar —, mas o configura como dispositivo político de destituição do poder inscrito no inconsciente e na cultura. Sua antropofagia é destituente: em vez de negar ou inverter, desativa. Inspirada por Lygia Clark, expõe o inconsciente às forças que o atravessam, desativando os mecanismos de identidade e desmontando as hierarquias do sujeito moderno. Essa reinterpretação confere densidade ética e política à antropofagia, pois devorar o outro, aqui, significa expor-se à alteridade e partilhar a vulnerabilidade como condição comum. A psicanálise antropofágica de Rivera não se limita a inverter hierarquias; ela propõe superá-las, abrindo espaço para uma política e uma “poética da relação”.

A favelofagia é uma tradução viva dessa operação destituente, que se realiza como ato coletivo no corpo social da favela — um processo de devoração que expulsa a violência estrutural e a metaboliza em linguagem, instaurando um campo de relações em que o saber nasce da ferida e se afirma como prática de restituição do comum. A contra-devoração atua como estratégia política e estética: ela inverte o gesto colonial de apagamento e assimilação do “outro”, recusando a lógica do consumo que sustenta o capitalismo e a colonialidade. Enquanto o poder colonial opera segundo um apetite canibal, que devora territórios, corpos, memórias e subjetividades para convertê-los em mercadoria e lucro, a contra-devoração favelofágica apropria-se dessa mesma lógica para desativá-la. A linguagem torna-se o espaço em que a ferida histórica é reinscrita como força vital do corpo coletivo, energia que dissolve os limites impostos pela violência e recompõe o comum a partir do que o sistema tentou aniquilar.

Em suma, a favelofagia desloca o gesto antropofágico do devorar ao devolver, da assimilação à partilha, da negação à recusa, em um movimento que confronta o sistema sem reproduzir sua lógica de apropriação. Nesse sentido, a favelofagia reinscreve a utopia antropofágica — “sempre um sinal de inconformação e um prenúncio de revolta” (Andrade, 1990, p. 209) — como lugar de reexistência: não a promessa de um futuro redentor, mas a experiência sensível do agora, um tempo vivido na fricção entre o dano e a invenção, o passado e o presente. A práxis favelofágica se inscreve no horizonte de um

tempo reinventado, concebendo o mundo fora dos lugares designados pelo poder colonial. A recusa constitui o gesto inaugural de uma nova forma de enunciação que corresponde ao que Grada Kilomba (2019) reconhece como interrupção da cena colonial, isto é, rompimento com o regime discursivo que fixa o sujeito na posição de objeto.

Ao recuperar o poder da palavra e do corpo como territórios de criação, a favelofagia realiza o que Kilomba define como “a oposição absoluta do que o projeto colonial predeterminou” (2019, p. 16), posição que o Manifesto Favelofágico sintetiza na recusa aos “*tratados gerais que justifiquem a adoção da vida para proprietários*”. Instaure-se assim, uma nova economia do dizer em que o corpo fala desde o lugar da ferida, instituindo seus próprios regimes de valor e visibilidade. Resulta daí uma política da palavra devolvida ao corpo como campo de criação e luta coletiva.

2. Práxis favelofágica: diferença e partilha

A operação favelofágica cria um outro tipo de laço: une visceralmente corpos insurgentes, no território “maldito” da favela, essa parte excedente que “escapa à acumulação e à racionalidade produtiva” (Bataille, 2013, p. 38), onde são cultivados os *grãos imastigáveis*, resistentes à digestão. Sua devoração é feita com o fígado, órgão do excesso, que *secreta a bile* capaz de dissolver o mundo indigesto: restos, baba, resíduos — tudo o que ameaça o equilíbrio da ordem dominante e expõe a violência que a sustenta. O experimento favelofágico abre o ventre da história e devolve o que foi engolido e negado, expondo as vísceras do processo colonial e suas permanências nas estruturas contemporâneas de poder. Nesse ato de devolução e confronto, emerge a consciência da dívida impagável (Ferreira da Silva, 2019) — uma dívida que ultrapassa o campo econômico e revela sua natureza ontológica e histórica, desnudando o modo como a modernidade se estrutura na racialização e na desigualdade como fundamentos da sociabilidade e da própria ideia de humanidade:

a Dívida impagável relembra a expropriação, o modo de extração econômico característico da colônia moderna, justamente o momento da matriz jurídico econômica moderna, no qual o uso da violência total permite a apropriação de valor total que entra diretamente na acumulação do capital (2019, pp. 155-156)

Trata-se de uma dívida instaurada pela colonialidade, impossível de ser quitada dentro da lógica moderna de equivalência ou compensação liberal. O Estado atua como cobrador perpétuo, renovando a exclusão por meio de políticas que convertem o sofrimento em débito. É contra essa economia moral da dívida que a favelofagia se insurge, respondendo com sua fome insaciável: *A fome que sentimos não tem nome ainda. Nem por isso aceitamos restos*. Essa fome não é desejo de consumo, mas expressão de uma carência estrutural, ferida aberta pela própria lógica moderno-colonial e consciência de que o dano histórico não admite reconciliação sob os termos da dívida. A reparação, dessa forma, manifesta-se como reinscrição da ferida, reconhecimento de que o comum só pode surgir quando se assume o peso histórico do dano. A impagabilidade, como enfatiza Ferreira da Silva, não é falha moral ou jurídica, mas marca de uma estrutura que deve ser recusada em sua totalidade. Assim, a recusa não nega a dívida, mas empenha-se em “Demolir os símbolos do ódio, exigir o fim da instituição jurídica cuja principal tarefa parece ser mobilizar a violência racial” (Ferreira da Silva, 2024, p. 27). Desobedecer ao regime que administra a dívida significa, enfim, retirar-lhe o poder de sujeição.

A revolta, portanto, não busca compensação, mas afirma a impossibilidade de aceitar os termos do opressor, suspendendo as formas instituídas de justiça e reconhecimento para anunciar outra possibilidade de justiça — fundada na presença irreduzível dos corpos expropriados. A própria existência desses corpos, em sua persistência e invenção cotidiana, já é um ato de desobediência que desorganiza o mundo e restitui à vida o poder de existir fora da lógica da dívida. Sair dessa lógica implica uma outra ética ou “poética da relação”, nos termos propostos por Édouard Glissant: “a relação não é fusão, mas tensão entre diferenças” (2021, p. 36). Contra a transparência universalizante da modernidade, Glissant propõe o direito à opacidade, ou seja, o direito de não ser traduzido, decifrado ou assimilado. Tal princípio converge com a recusa favelofágica, delineando um novo pacto civilizatório, fundado na convivência conflitiva e na diferença como condição de coexistência.

Essa perspectiva relacional dá forma ao Manifesto Favelofágico, que propõe uma nova dinâmica das trocas simbólicas, pautadas pelo encontro imprevisível entre diferenças que se transformam mutuamente. A palavra favelofágica nasce de um corpo que recusa o apagamento e o transforma em fonte de linguagem, em que o literário é

espaço de elaboração de um *nós* em tensão e reconstrução. O Manifesto dramatiza esse processo, expondo as entranhas do capitalismo canibal que devora vidas e territórios. Devorar o mundo indigesto é, aqui, transformar a violência da realidade em matéria para outra gramática — outro modo de existência e de partilha. Nesse horizonte de transformação, o corpo deixa de ser mero instrumento de trabalho e converte-se em meio de produção simbólica, espaço de consciência histórica capaz de pensar, falar e imaginar fora da lógica do lucro. A escrita favelofágica, no entanto, não deixa de enunciar a experiência material da escassez de onde nasce — *a grana é curta, a vida é dura e surta* — assim como a consciência de classe que reconhece *nossos dias e nossos corpos, a mão de obra e a contramão do sonho geral*.

A experiência favelofágica se realiza numa trama de interdependências materiais e afetivas, onde se incluem os conflitos de classe, raça e território. O corpo que escreve é também o corpo que trabalha — corpo expropriado que devora a história de exploração e a devolve em um “ato de legítima revolta”, para citar o verso do poema “Dia 1. Nome completo”, do livro *Sangria* (2017), de Luiza Romão. Essas insurgências reverberam ao longo da história brasileira, de Palmares à Revolta dos Malês, das retomadas indígenas aos movimentos negros contemporâneos. Em todas, o que se afirma não é apenas resistência, mas a negação inegociável da morte e a reimaginação do mundo. Nesse campo de forças, situa-se o projeto das Residências Literárias Favelofágicas, verdadeiros laboratórios de investigações literárias, provocações político-filosóficas e perambulações pelos territórios da periferia, resultando na produção de contos, novelas e dramas⁵. Espaço de formação poética e política, as residências constituem uma experiência de participação coletiva e partilha do sensível (Rancière, 2005), reinventando uma poética da existência desde o território periférico.

O documentário *Alta literatura popular brasileira* (2022)⁶, que registra a residência de 2021, provoca: “Qual a altura da literatura que vem de baixo da pirâmide social?”. A resposta está encarnada nos corpos que ocupam a cena — corpos de

⁵ Explicações detalhadas sobre as cinco residências literárias desenvolvidas pelo Bando Editorial Favelofágico podem ser obtidas em <https://favelofagia.com/favelofagia/#residencia>. Acesso em 15 out. 2025.

⁶ Produção do Ecomuseu de Manguinhos, disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=szXHsFtKyz0>. Acesso em 12 set. 2025.

trabalhadoras e trabalhadores, indissociáveis da posse da palavra, que forjam novos regimes de sensibilidade, restituindo o que foi historicamente descartado. Na práxis favelofágica, o estético e o político se entrelaçam em uma medida que não obedece aos critérios hegemônicos de excelência literária, mas à potência da recusa dos esquemas de legibilidade coloniais. Surgem daí os *contos sem réis*, *contos sem reis*, narrativas que se insurgem contra a gramática da exclusão e devolvem à literatura sua função vital de reconfigurar o sensível e instaurar novos modos de relação com o mundo.

Todavia, é preciso levar a sério a provocação do Manifesto Favelofágico quando adverte que *A favela não será comida do bandeirão universitário*. O enunciado, irônico e metacrítico, alerta para o risco de que a experiência favelofágica, enquanto prática de vida e de linguagem, seja convertida em objeto de consumo intelectual, neutralizando sua força de perturbação. Assumir a política da indigestão implica reconhecer os limites epistêmicos que moldam nossas leituras e sustentar a presença do que resiste à tradução completa. Nesse sentido, o direito à opacidade formulado por Édouard Glissant oferece um princípio ético: “não o encerramento em uma autarquia impenetrável, e sim a subsistência em uma singularidade não redutível” (2021, p. 220). Desse modo, a crítica deixa de ser apropriação e torna-se escuta — uma hospitalidade epistêmica que preserva o irreduzível e faz da opacidade um princípio de convivência, onde o indigerível possa continuar vivo em sua diferença.

Uma outra frase do Manifesto — *A favelofagia gosta de comer antropófago, antropólogo e zapatista* — desmonta ironicamente os mecanismos de assimilação da diferença, denunciando a captura institucional da rebeldia e a fetichização do outro. A favelofagia não se oferece ao olhar exotizante, tampouco à digestão simbólica das margens; afirma, antes, a irreduzibilidade do território-corpo da favela como *locus* de reverberação política e epistêmica, sustentando a opacidade e a recusa como formas de existência inassimiláveis pela máquina do poder. Nesse gesto, articula modos de vida, vínculos e pactos possíveis, instaurando um horizonte ético e político em que a literatura se reposiciona como ato performativo, na sua capacidade de criar mundos e reinventar o comum.

REFERÊNCIAS

ANDRADE, Oswald de. Manifesto antropófago. **Revista de Antropofagia**, São Paulo, n. 1, pp. 47, 1975. (Edição fac-similar da 1ª denteição, ano 1, n. 1, maio de 1928). São Paulo: Abril Cultural.

_____. A marcha das utopias. In: **A utopia antropofágica**. Prefácio de Benedito Nunes. São Paulo: Globo, 1990.

BANDO EDITORIAL FAVELOFÁGICO. **Manifesto Favelofágico**. Disponível em: <https://favelofagia.com/favelofagia/#favelofagia>. Acesso em 17/6/2025.

BANDO EDITORIAL FAVELOFÁGICO. **Alta literatura popular brasileira**. Direção: Bando Editorial Favelofágico. Brasil, 2022. Documentário. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=4ZbRjklv2pA>. Acesso em: 7 maio 2025.

BATAILLE, Georges. **A parte maldita**. Tradução de Júlio Castañon Guimarães. Belo Horizonte : Autêntica Editora, 2013.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago. Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema de la “invención del otro”. In: LANDER, Edgardo (org.). **La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas**. Buenos Aires: CLACSO, 2000.

CLARK, Lygia. **Lygia Clark- Hélio Oiticica: Cartas, 1964-74 1 organizado por Luciano Figueiredo**; prefácio de Silviano Santiago. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1998.

_____. **Baba antropofágica (1973)**. Disponível em: <https://portal.lygiaclark.org.br/acervo/234/baba-antropofagica>. Acesso em: 7 junho 2025.

EUGÊNIO, Felipe; TARUMIN, Flora. **Grãos imastigáveis: contos favelofágicos**. Rio de Janeiro: Bando Editorial Favelofágico, 2016.

FERREIRA DA SILVA, Denise. **A dívida impagável: uma crítica feminista, racial e anticolonial do capitalismo**. Tradução de Nathalia Silva Carneiro et al. Rio de Janeiro, Zahar: 2024.

_____. **A dívida impagável**. Tradução de Amílcar Packer e Pedro Daher. Oficina de Imaginação Política: São Paulo, 2019. Disponível em <https://casadopovo.org.br/wp-content/uploads/2020/01/a-divida-impagavel.pdf> Acesso em 30 set. 2025.

FERRÉZ. **Literatura marginal: talentos da escrita periférica**. Rio de Janeiro: Agir, 2005.

FRASER, Nancy. **Canibalismo do capital: uma crítica à crítica da economia política**. São Paulo: Ubu Editora, 2023.

Revista MOARA, 2026, n. 72, e72114 ISSN: 0104-0944
Recebido em 31/10/2025, aceito em 03/02/2026

GLISSANT, Édouard. **Poética da relação**. Tradução de Eduardo Jorge Vieira e Marcela Vieira. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

KILOMBA, Grada. **Memórias da plantação**. Tradução de Jess Oliveira. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.

MBEMBE, Achille. **Necropolítica**. Tradução de Renata Santini. São Paulo: n-1 Edições, 2018.

NODARI, Alexandre. **A transformação do Tabu em totem: notas sobre (um) a fórmula antropofágica**. *Das Questões*, [S. l.], v. 2, n. 1, 2015. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/dasquestoes/article/view/18320>. Acesso em: 30 set. 2025.

RANCIÈRE, Jacques. **A partilha do sensível: Estética e política**. Tradução de Mônica Costa Netto. São Paulo: Editora 34, 2005.

RIVERA, Tânia. **Psicanálise antropofágica: identidade, gênero, arte**. Porto Alegre: Artes&Ecos, 2020.

ROMÃO, Luiza. **Sangria**. São Paulo: Edição do Autor: Selo do Burro, 2017.

SALLES, Christian Bruno Alves. **O caos preclaro: identidade nacional e resistência simbólica na antropofagia oswaldiana**. Rio de Janeiro: 7Letras, 2019.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **Pode o subalterno falar?**. Tradução de Sandra Regina Goulart Almeida. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia**. São Paulo: Cosac Naify, 2017.

WALSH, “Lo pedagógico y lo decolonial: Entretejiendo caminos”, in *Pedagogías decoloniales: Prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir*. Tomo I, Quito: Ediciones Abya-Yala, 2013, pp. 25)