

## Antropofagia Cultural Brasileira e Educação Ambiental – a construção da reciprocidade antropofágica no Brasil a partir do contexto latino-americano

Valdo Barcelos – Prof. Dr. UFSM-CE-PPGE-ADE. Pesquisador do Núcleo **MOVER**:  
Educação Intercultural e Movimentos Sociais-UFSC.  
[ybarcelos@terra.com.br](mailto:ybarcelos@terra.com.br)

Reinaldo Matias Fleuri-Prof. Dr. UFSC-Coordenador Núcleo **MOVER**-Educação  
Intercultural e Movimentos Sociais  
[rfleuri@gmail.com](mailto:rfleuri@gmail.com)

Trabalho apresentado em:

BARCELOS, V.H.L., FLEURI, R.M. Antropofagia Cultural Brasileira e Educação Ambiental: a construção da reciprocidade antropofágica no Brasil a partir do contexto latino-americano. In: CONGRESSO DA ASSOCIATION INTERNATIONALE POUR LA RECHERCHE INTERCULTURELLE-ARIC, 12., Florianópolis, 2009. **Diálogos Interculturais: descolonizar o saber e o poder**. Florianópolis: ARIC, 2009. P.1-15. Disponível em: < <http://aric.edugraf.ufsc.br/congrio/anais/artigo/47/textoCompleto> >. Acesso em: 02 fevereiro 2011.

### RESUMO

Este texto tem como objetivo refletir sobre as contribuições da Antropofagia Cultural Brasileira, em sua vertente pós-semana de Arte Moderna de 1922, para um repensar da cultura, da política e da educação no Brasil a partir de sua inserção no contexto latino-americano. Este movimento cultural, que teve como um de seus principais articuladores o brasileiro Oswald de Andrade, e que terá sua obra como principal fonte de referência neste texto, será tomado como um movimento que busca romper com as velhas e desgastadas práticas da cópia e da imitação de hábitos e de costumes europeus pelas elites intelectuais e políticas latino-americanas em geral, e brasileiras em particular. As proposições do *Movimento Antropofágico Brasileiro* tiveram vários e efetivos desdobramentos que acabaram influenciando a sociedade nacional em seus aspectos políticos, econômicos, sociológicos, antropológicos. Enfim, pode-se dizer que este movimento foi um marco na produção cultural brasileira no sentido de buscar romper com a prática da imitação, da cópia e da desvalorização dos aspectos relacionados aos

saberes e fazeres dos povos nativos nacionais e latino-americanos. Este texto fará uma abordagem destas repercussões da antropofagia Cultural Brasileira a partir de uma perspectiva intercultural. Perspectiva, esta, que busca não a anulação, mas, sim, a inter-relação entre as diferentes culturas e suas formas de manifestação na sociedade latino-americana em geral e brasileira em particular.

### **Como se fosse uma introdução...para não definir Antropofagia**

“A ANTROPOFAGIA ritual é assinalada por Homero entre os gregos e segundo a documentação do escritor argentino Blanco Villalta, foi encontrada na América entre os povos que haviam atingido uma elevada cultura – Asteca, Maias, Incas. Na expressão de Colombo, *comiam los hombres*. Não o faziam, porém, por gula ou por fome. Tratava-se de um rito que, encontrado também nas outras partes do globo, dá a idéia de exprimir um modo de pensar, uma visão de mundo, que caracterizou certa fase de toda a humanidade. Considerada assim, mal se presta à interpretação materialista e imoral que dela fizeram os jesuítas e colonizadores. Antes pertence como ato religioso ao rico mundo espiritual do homem primitivo. Contrapõe-se em seu sentido harmônico e comunal, ao canibalismo que vem a ser a antropofagia por gula e também a antropofagia por fome, conhecida através da crônica das cidades sitiadas e dos viajantes perdidos. 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 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, 1970:77)

### **Uma conversa que se inicia...**

Por entendermos que as questões ambientais contemporâneas estão inseridas em um contexto planetário e que envolvem complexas relações de poder político, econômico, religioso, social, enfim, intercultural é que faremos, neste ensaio, uma reflexão sobre as mesmas no Brasil, sem, contudo, desvinculá-las do contexto latino-americano. Um contexto em que ainda são precárias, muito frágeis e limitadas as conquistas democráticas, educacionais, de cidadania e de justiça social e ecológica.

Quando falamos em educação e cidadania queremos chamar a atenção para a necessidade do processo educativo em geral, e, da educação ambiental em especial, atentarem para esta abrangência planetária das questões ecológicas e/ou ambientais. É a partir desta compreensão que consideramos importante o alerta feito pelo ecologista Marcos Reigota (1999), em um estudo sobre as representações da *intelligentsia* latino-americana em relação aos problemas ambientais e a importância do processo de formação educacional das populações. Para este autor “*Deve-se considerar que dependerá muito da filosofia, da qualidade e do estilo da formação da população e das elites nacionais estabelecer relações entre os hemisférios Norte e Sul baseadas na equidade, na justiça social e na ecologia*” (1999:45). Em sua reflexão, Reigota vai além desta afirmação e esclarece que entre tantas dificuldades, para o entendimento das questões ambientais, em um patamar contemporâneo, está o fato de que sendo a educação ambiental uma típica questão que emerge da pós-modernidade, ela enfrenta uma resistência muito grande de parte de alguns setores intelectuais e acadêmicos, bem como de grande parte da *intelligentsia* latino-americana que ainda está muito apegada ao modo modernista de pensar.

Como forma de contribuir com o debate, sobre as questões ecológicas contemporâneas e a construção de uma sociedade democrática, faremos, neste momento, uma reflexão sobre a representação cultural de América Latina e de seu processo político. De forma alguma acreditamos que será esgotada aqui esta discussão. Tanto pela sua amplitude e complexidade como pela impossibilidade de fazê-lo em um trabalho deste tipo.

Assim sendo, faremos, a seguir, algumas reflexões sobre a forma como é representado o continente latino-americano na obra do poeta e ensaísta mexicano Octavio Paz (1914-1998). Para tanto elegemos, prioritariamente, para este ensaio, o livro *Tiempo Nublado* publicado primeiramente no México em 1983. Neste livro, Paz

faz uma profunda reflexão sobre a América Latina e sua história política. Um capítulo é dedicado, especial e inteiramente, a este ponto e intitula-se: *América Latina y la Democracia*. De outra forma, faremos interlocuções com os antropófagos brasileiros Pós-Semana de Arte Moderna de 1922, em particular, com o principal idealizador da Antropofagia cultural Brasileira, o poeta, romancista, cronista e ensaísta José Oswald de Souza Andrade (1890 – 1954).

A escolha desta obra paziana - *Tiempo Nublado* - se deve entre outros fatores, à densidade da mesma e pelo seu já reconhecido valor entre os meios intelectuais que estudam as peculiaridades dos povos latino-americanos e suas implicações para as relações em nível planetário. Octávio Paz inicia este ensaio falando da importância da literatura para o entendimento de uma sociedade em suas mais complexas dimensões políticas, econômicas, religiosas, étnicas, culturais. Enfim, ele procura mostrar como a literatura pode, e em muitos casos mostra, as contradições, os paradoxos e as semelhanças entre as sociedades, bem como, faz uma reflexão sobre as formas de como isto se dá internamente.

A força da literatura e, portanto, a importância do escritor na sociedade está ligada ao fato deste não falar em nome do Estado Nacional, de nenhuma classe em especial, de nenhum partido, religião, minorias étnicas. Enfim, na opinião de Paz, a força da palavra do escritor reside no fato de brotar de uma situação de não-força. Para ele a literatura começa quando alguém se indaga: “*Quién habla en mi cuando hablo?!*” É desta forma que a literatura pode “desmascarar” o poder escondido atrás dos chefes, dos ditadores. Ao tirar-lhes a máscara está lhes devolvendo a condição de ser humano, de mortal (PAZ, 1994:550).

Na opinião de Paz, a relação estabelecida entre a sociedade e a literatura jamais pode ser entendida através de uma representação do tipo causa e efeito. Isto mutilaria a complexidade desta relação, bem como, não nos deixaria perceber aquilo que existe de mais rico neste processo sociedade/literatura/sociedade: os mecanismos de imprevisibilidade, de interculturalidade e de contradição. Na sua opinião

“El vínculo entre una y otra es, a un tiempo, necesario, contradictorio e imprevisible. La literatura expresa a la sociedad; al expresarla, la cambia, la contradice o la niega. Al retratarla, la inventa; al inventarla, la revela. La sociedad no se reconoce en el retrato que le presenta la literatura; no obstante ese retrato fantástico es real: es el del desconocido que camina a nuestro lado desde la infancia y del que no sabemos nada, salvo que es nuestra sombra (o somos nosotros la suya?). El caso de América Latina

es un ejemplo de la intrincada complejidad de las relaciones entre historia y literatura” (PAZ, 1994:73).

Visto desta forma pode-se dizer que a literatura pode se constituir em uma resposta às perguntas que uma sociedade faz sobre si mesma. Sobre seu passado, seu presente e, porque não, buscar inventar seu futuro. O grande desafio é entender, segundo Paz, o caráter imprevisível desta ou destas respostas. Em geral, a resposta dada pela literatura, às perguntas feitas pela sociedade, é uma resposta inesperada.

Ao mesmo tempo em que afirma o surgimento, neste século XX, de obras literárias notáveis no continente latino-americano nas quais se pode encontrar uma série de respostas às perguntas que se faz à sociedade americana no campo da poesia e da ficção, Paz questiona o surgimento de grandes produções literárias no campo do social e da política. Pois, para o autor, esta correspondência, se existe e quando existe, nem sempre é possível de ser comparada e/ou equivalente.

Paz cita, como exemplo desta situação, as várias e dispersas tentativas de modernizações ocorridas no continente latino-americano. Modernização que foi tomada como sinônimo de europeizar num primeiro momento e, posteriormente, como sinônimo de americanizar. Reconheça-se, no entanto, que no fundo estas duas expressões trazem uma carga político-ideológica muito forte: a colonização e dominação cultural. Uma dominação que encontrou um campo fértil na submissão de uma elite latino-americana que se contentou em copiar ao invés de criar. De acomodar ao invés de ousar.

Uma elite que nunca se incomodou em, rapidamente, aderir às “novidades” de além-mar, desde que esta adesão não arranhasse seus interesses de poder tanto econômico quanto político. Uma adesão que não raro era/é carregada ainda de certo desdém pelo que existia e/ou existe na cultura nativa. Na opinião de Paz grande parte dos intelectuais latino-americanos abraçaram, sucesivamente, teorias e filosofias alienígenas como liberalismo, positivismo, e outros *ismos*, construindo, com esta prática de imitar e copiar uma

“Paradójica modernidad: las ideas son de hoy, las atitudes de ayer. Sus abuelos juraban en nombre de Santo Tomás, pero para uno y otros la razón es un arma al servicio de una verdad con mayúscula. La misión del intelectual es defenderla. Así se ha perpetuado en nuestras tierras una tradición intelectual poco respetuosa de la

opinión ajena, que prefiere las ideas a la realidad y los sistemas intelectuales a la crítica de los sistemas” (PAZ, 1994:77).

Os antropófagos culturais que no Brasil participaram da Semana de Arte Moderna de 1922 se caracterizaram por produzirem uma aguda e pertinente crítica ao que vinha sendo feito até então pelas elites intelectuais brasileiras e latino-americanas. Nos idos da década de 1920 do século XX a cultura modernista já apresentava evidentes sinais de cansaço. Não por acaso, o antropofágico Mário de Andrade (1893-1945), autor de *Macunaíma* (1928) ao comentar a obra *CATIMBÓ* (1927) do poeta Ascenso Ferreira (1895-1965), faz um elogio ao seu autor dizendo que “No Brasil fazia tempo que a poética modernista andava sem novidade”. Diga-se de passagem, que este cansaço foi muito bem evidenciado nas críticas feitas pelos criadores do movimento antropofágico. Isto pode ser constatado em varias passagens da obra de Oswald de Andrade. Para este antropófago a atitude capitulacionista das elites nacionais não foi à exceção, mas, infelizmente, a regra. Tanto que Oswald a elas se referia em seu *Manifesto Antropófago* (1928) como “*elites vegetais em contato direto com o solo*”.

Tal atitude de servilismo e de aceitação dos valores e das regras colonialistas trouxe conseqüências extremamente nocivas ao processo democrático no continente latino-americano. Esta adesão fácil fez com que a intelectualidade latino-americana acabasse por abraçar sem, ou com muito pouco, espírito crítico as teses do liberalismo, do positivismo e num terceiro momento a doutrina do Marxismo-Leninismo, particularmente, em sua vertente mais dogmática. Para Octávio Paz isto se constitui em mais um paradoxo latino-americano. Ao pensar sua modernidade como sinônimo de europeizar ou americanizar, abriu-se mão daquilo mesmo que é um dos fundamentos da própria idéia de modernidade: a crítica. Caiu na armadilha de adotar idéias contemporâneas concomitantemente com ações arcaicas. Foi a isto que Paz denominou de uma construção paradoxal e autoritária de nosso processo político e de implantação da democracia.

Difícil seria não ver nesta prática, pouco criativa de certa forma arrogante, o que acontece em relação às questões ecológicas. Quando se discutem estas questões não raro os modelos sugeridos são em geral os dos países do Norte. Modelos, estes, que já deram

provas soberbas de exaustão no que diz respeito à forma de tratar das questões que envolvem o ambiente.

Outra transposição feita de forma apressada pelas elites latino-americanas foi à idéia de revolução como caminho inexorável para a modernização. Se no continente europeu (via revolução francesa) e na América do Norte (via Guerra da Independência dos EEUU), as revoluções levaram à sociedades livres e democráticas, o mesmo não ocorreu, via de regra, nas revoluções e processos de independências latino-americanas. Não raro o que se instalou na América Latina pós-revoluções de independência foram regimes autoritários. Ao analisar esta situação Paz (1994:78), assim se manifesta “*En América Latina los pueblos conquistaron la independencia y comenzaron a gobernarse a sí mismos; sin embargo, los revolucionarios no lograron establecer, salvo en el papel, regímenes e instituciones de verdad libres y democráticos*”.

As sociedades latino-americanas precisam encontrar seus próprios caminhos políticos. Mais que isto, há que inventar sua própria idéia de sociedade, tomando como ponto de partida suas diferentes formas de viver e morrer; suas formas de produzir e consumir; suas relações de trabalho e lazer. Enfim, é esta uma tarefa que está a exigir, além de todo um processo de conhecimento histórico sobre o continente latino-americano, uma grande capacidade de imaginação criadora, coisa que não falta às sociedades deste continente, embora esta capacidade tenha sido por longos períodos desconsiderada pelas elites que exerceram o poder político e econômico.

Um dos intelectual estudioso e pesquisador das *gentes brasileiras*, o antropólogo Darci Ribeiro (1922-1997) era um daqueles que não cansava de ressaltar as possibilidades e habilidades dos nativos da *terra brasilis*, como podemos ver no seguinte fragmento de seu livro *O povo brasileiro*

O povo, sobretudo o negro-massa, continua tendo erupções de criatividade. Esse é o caso do culto a Iemanjá, que em poucos anos transformou-se completamente. Essa entidade negra, que se cultuava a 2 de fevereiro na Bahia e a 8 de março em São Paulo, foi arrastada pelos negros do Rio de Janeiro para 31 de dezembro. Com isso aposentamos o velho e ridículo Papai Noel, barbado, comendo frutas secas, arrastado num carro puxado por veados. Em seu lugar, surge, depois da Grécia, a primeira santa que fode. A Iemanjá não se vai pedir a cura do câncer ou da AIDS, pede-se um amante carinhoso e que o marido não bata tanto (RIBEIRO, 1996:264-65)

Em suas críticas feitas às elites latino-americanas, Paz não absolve nem mesmo seus colegas escritores. Ao contrário, alerta para a necessidade de uma profunda autocrítica no sentido de que ao mesmo tempo em que se faz esta crítica à sociedade latino-americana, há que “*empezar por la crítica de nosotros mismos. Lo primero es curarnos de la crítica de la intoxicación de la ideologías simplistas y simplificadoras*” (1994:350).

Sérgio Buarque de Holanda (1902-1982) inicia seu livro clássico *Raízes do Brasil* refletindo sobre as conseqüências da tentativa, por parte das elites brasileiras, em buscar a implantação em terras distantes de uma cultura européia de tradição tão estranha à civilização milenar aqui existente. Para o autor este é, talvez, o fato mais relevante a ser levado em conta quando queremos entender a sociedade brasileira. Ao trazer de países tão distantes novas formas de convivência, novas instituições, idéias alienígenas, e insistindo em manter e implantar tudo isto num território simbólico, via de regra hostil, acaba por nos fazer, ainda nos dias atuais, como que desterrados em nossa própria terra. Na opinião de Holanda (2006) se podemos projetar e construir obras maravilhosas e contribuir para a cultura da humanidade com aspectos novos e imprevistos e, ao mesmo tempo elevar à perfeição o modelo de civilização que representamos, cabe então perguntar: seria certo pensar que todo nosso trabalho de construção cultural seria decorrente de um sistema de evolução proveniente de outro continente, outra cultura, enfim, de algo totalmente fora de nossa experiência vivida? Antonio Arnoni Prado (2006) é enfático ao dizer que já nos idos de 1920 Sergio Buarque de Holanda é um dos pensadores brasileiros pioneiros na busca de entendimento de nossas raízes culturais, a partir de um pensamento descolonizado. E faz isto em função da importância que o mesmo dava ao fato de sentir as enormes dificuldades para se pensar e edificar uma sociedade a partir da integração naquilo que Holanda denominava, então, de uma “*Herança cultural própria de outro clima e de outra paisagem*” e que, para Prado, já estão bem visíveis nos idos de 1920 quando Holanda começa a publicar com maior visibilidade seus artigos em São Paulo, e, nestes, o que chama a atenção

Não é apenas a prefiguração do sentimento de exílio que nos acomete em nossa própria terra, mas o descortino de nos propor interrogar na cultura qual a atitude que melhor se ajustava às nossas aptidões frente às particularidades daquela



herança originária dos povos ibérico (PRADO, 2006:295).

Em seu modo sarcástico de dirigir sua crítica às elites brasileiras, o antropofágico Oswald de Andrade não as poupa em suas arrogâncias caricaturizando-as no seu *Manifesto Antropófago* (1928) como “*Elites vegetais em contato direto com o solo*”. Já em *Ponta de Lança*, coletânea de textos publicados em 1943 e 1944, Oswald de Andrade prossegue sua provocação ao ironizar a jactância doutoral das elites ao sugerir a Roberto Freyre que o mesmo proceda a uma curva *clínica* da palavra *doutor* entre nós, pois

Acredito que a disseminação desse qualificativo honorífico é filha de uma compensação urgida pelo nosso analfabetismo. Primeiro, só os médicos eram doutores, depois os bacharéis se apossaram do distintivo, com desespero dos que colavam grau em borla e capelo. Qualquer pândego espirrava da Academia com dez anos de “simplesmente grau 1” e era doutor. Em seguida os farmacêuticos viraram *doutores*, os dentistas também, enfim os banqueiros, os ferragistas os leiloeiros. E os médicos, para não se confundir, chamaram-se *professores*, o que antes só indicava a modesta função de mestre-escola” (ANDRADE, 1972:60).

São reflexões deste tipo que nos impulsionam na direção de diálogos com outros referenciais que não apenas aqueles que buscam entender nossas idéias e atitudes a partir de referências históricas e culturais trazidas pelos aqui chegados nos idos do “descobrimento” que Ribeiro (1996), por não concordar com essa denominação a chamou de “achamento”.

Portanto, queremos refletir sobre educação a partir de alguns representantes do pensamento educacional brasileiro como, por exemplo, Paulo Freire (1921-1997). Aquele que, segundo Reigota (1999) é, talvez, o único exemplo de antropofagia na educação brasileira. Para Freire, as relações de ensino e de aprendizagem estão relacionadas ao inacabamento de homens e mulheres no mundo. Esta característica, reafirmada por Freire (1997), exige que o processo educativo esteja permanentemente aberto às questões emergentes na sociedade. Que dialogue com elas, sem, contudo, abrir mão de suas origens, sua cultura, suas experiências, enfim, seus saberes e fazeres. Em outras palavras: que proceda a devida devoração cultural do estranho, do novo, do diferente, para, a partir desta devoração, criar, inventar aquilo que lhe interessa. Que

pode nos devolver a felicidade há tempos roubadas pelos colonizadores europeus e sua trupe de saqueadores. Nunca é tarde para aprender com o que dizia Darci Ribeiro (1996) ao propor que devíamos nos voltar para a realidade brasileira antes do dito “descobrimento”. Valorizando o povo aqui existente antes da chegada dos europeus.

Uma das formas de fazer isto é dialogando com seus aspectos selvagens, sua total liberdade, sua relação de pureza e integração com o mundo a sua volta. Enfim, feliz e vivendo soltamente até a nefasta chegada de Cabral com sua trupe. Antes da imposição da colonização portuguesa que veio explorar as riquezas da “nova terra” e tornar cristão os “bárbaros” e “selvagens” aqui residentes. Ou como vaticinou Oswald de Andrade em seu manifesto antropófago: “*Antes dos portugueses terem descoberto o Brasil, o Brasil tinha descoberto a felicidade*” (1928).

Ao analisar as contribuições da antropofagia e do pensamento oswaldiano nas artes em geral e na literatura em particular, Silviano Santiago em seu livro *Ora (dizeis) puxar conversa!* (2006) salienta a forma como o antropofágico Oswald de Andrade recupera o que de forma injusta tem sido tomado por grande parte dos historiadores, que vêem o passado brasileiro e suas raízes culturais como algo totalmente desprovido de contribuição cultural. Para Santiago, esta historiografia oficial, com sua visão reducionista não é capaz de perceber

A possível contribuição cultural das raças indígenas no diálogo com a Modernidade ocidental. Este reducionismo acaba por valorizar uma razão etnocêntrica, intolerante, incapaz de manter diálogo com o seu *outro* (as culturas ameríndias e africanas), pois sempre coloca em situação hierarquicamente desfavorável e como responsável pelas piores “contaminações” que a “pureza” ocidental pode sofrer. Esse reducionismo, em geral, rechaça o saber antropológico, pois desqualifica como equívoco ufanista qualquer contribuição que possa advir daquele conhecimento, negando a ele a condição de parceiro num frutífero diálogo seu com a história (SANTIAGO, 2006:137).

Uma questão emergente e que está exigindo ser incorporada de forma criativa e inovadora, ao repertório de conhecimentos e práticas pedagógicas docentes é a questão ecológica. Ao incorporarmos em nossa relação educador(a) e educando(a) a discussão das questões ecológicas, estamos proporcionando não só a possibilidade de reflexão sobre questões sociais como estaremos, também, rompendo as barreiras tradicionais entre o conhecimento dito científico e as questões do mundo da vida. Estaremos dando oportunidade para um exercício de mobilização, pelos professores(as), dos saberes e

conhecimentos utilizados pelos mesmos, cotidianamente em sala de aula, numa perspectiva intercultural de educação (FLEURI, 1998). Para Reigota (2003) a aproximação entre as questões ambientais, a educação e referenciais teóricos dos estudos que envolvem a cultura, e sua instituição como prática social, são uma possibilidade a mais, no sentido de ampliarmos nosso repertório de alternativas de identificação, construção e reconstrução de representações sobre as questões ambientais e a educação. Segundo esta orientação é que propomos estudar, analisar e refletir sobre contribuições da antropofágica cultural brasileira numa perspectiva intercultural, ecológica e antropofágica de educação.

Nesta perspectiva estaríamos criando possibilidades para romper a prática pedagógica hegemônica onde uns ensinam e outros aprendem sobre as questões ecológicas, possibilitando que a relação pedagógica se realize de forma a colocar em diálogo a “*construção de conhecimento e desconstrução de representações sociais, principalmente entre ciência e cotidiano; conhecimento científico, popular e representações sociais; participação política e intervenção cidadã*” (REIGOTA, 1999:82). Ao abrir espaços nas relações educacionais para a escuta solidária do que o outro tem a nos dizer estamos proporcionando um *entre-lugar* (BHABHA, 2003) onde o respeito às diferenças e a construção cooperativa e ecológica, de novas alternativas de convivência, sejam não só possíveis, mas, sim realizadas.

Como muito bem alerta o antropólogo Roberto Da Matta em, seu já clássico, *Carnavais, Malandros e Heróis* (1978) são muitos os que falam por essa massa anônima chamada de “povo”. Para ele, uma multidão privada de voz e de uma face própria, mas, que, paradoxalmente, tem uma elite já rouca de tanto reclamar por seus direitos e prerrogativas de uma intelectualidade sempre muito preocupada com as coisas do Brasil mas, sempre,

Tão voltada para o último livro francês; uma criadagem que passa tão despercebida e padrões tão egocêntricos; uma sociedade, enfim, tão rica em leis e decretos racionais, mas que espera pelo seu D. Sebastião, o velho e ibérico pai de todos os renunciadores e messias” (DA MATTA, 1978:14).

Como não perceber nesta passagem de Da Matta uma importante linha de concordância com o que defendia um dos criadores do movimento antropofágico

brasileiro, e uma das principais referências teóricas para esta pesquisa, Oswald de Andrade quando este, ao se referir às elites nacionais nos desafia a pensar sobre o fato das mesmas terem renunciado a criação, a invenção e partido para a cópia, a imitação. Para ele, o que fizeram até então estas elites foi, nada mais nada menos, que importar

A produção dos prelos incoerentes do Além-Atlântico. Vieram para nos desviar, os Anchietas escolásticos, de sotaina e latinórios, os livros indigestos e clássicos...Que fizemos nós? Que devíamos ter feito? Comê-los todos. Enquanto esses missionários falavam, pregando-nos uma crença civilizada, de humanidade cansada e triste, nós devíamos tê-los comido e continuar alegres. Devíamos assimilá-las, elaborá-las em nosso subconsciente, e produzirmos coisa nova, coisa nossa” (ANDRADE, 1990:44)

Quando, em educação ambiental, nos voltamos para as diversidades étnicas, biológicas, estéticas, religiosas, filosóficas, enfim, culturais de nossas gentes, estamos fazendo uma reverência ao legado desses bárbaros da antropofagia. Estamos colocando mais uma “dentição” na sua *Revista de Antropofagia* – que por sugestão do grupo não teria *Edições* e sim *Dentições* com as quais devoraria os bispos sardinhas, que pelo caminho aparecessem, bem como os críticos conservadores e patrulheiros de plantão na arcádia. Sobre esses sentinelas da estética Oswald, ao defender seu *Manifesto Poesia Pau-Brasil* (1924), prega uma radical ruptura estética, pois até então a lembrança das fórmulas clássicas

Impediram durante muito tempo a eclosão da verdadeira arte nacional. Sempre a obsessão da Arcádia com seus pastores, sempre os mitos gregos ou então a imitação das paisagens da Europa com seus caminhos fáceis e seus campos bem alinhados, tudo isso numa terra onde a natureza é rebelde, a luz é vertical e a vida está em plena construção. A reação contra os museus da Europa, de quem resulta a decadência da nossa pintura oficial foi operada pela semana da arte moderna, que se realizou em São Paulo (*Andrade, 1991:38*).

Vivemos um momento da aventura humana no planeta terra onde os diálogos e cruzamentos interculturais são cada vez mais freqüentes e cotidianos. São encontros e/ou confrontos que estão a ressaltar as diferenças, pois como nos alerta o antropólogo inglês Gregory Bateson (1904-1980) para que se crie uma diferença “*São necessárias pelo menos duas coisas*” (1986:76). Com isto, nos reportamos, também, ao que sugere o pesquisador contemporâneo das culturas híbridas, o latino-americano e argentino Néstor

Garcia Canclini, quando este afirma que falar de estudos que envolvem a cultura é falar a partir das intersecções, é buscar as regiões onde as narrativas se opõem e se cruzam (CANCLINI, 2006; 2003). Ou seja, uma idéia que adote a perspectiva de privilegiamento do entrelaçamento cultural, onde a cultura é vista como um *entre-lugar* (BHABHA, 2003) de relações e construções culturais de limites difusos, marcados por diálogos e disputas que, não raro, levam à conflitos e mesmo guerras como ficou muito bem demonstrado no século XX que acabamos de deixar para trás.

### **Convite para um banquete...**

É de acordo com a forma como estabelecemos as relações com o outro, e como agimos diante dos encontros e confrontos entre aquilo que nos é estranho e desconhecido que percebemos o mundo e construímos nossas leituras. A linguagem, em todas as suas formas de manifestação, oral, artística, cênica, literária, enfim, é a maneira como manifestamos tais construções. Logo, como bem coloca Freire (2003), “a linguagem e a realidade se prendem dinamicamente”. Um tal processo de diálogo entre as pessoas, mediadas pelo mundo, exige relações ecológicas que privilegiem não a oposição entre homens e mulheres; entre gerações, gêneros e transgêneros; entre o novo e o antigo, enfim, entre cultura e natureza, mas, sim, que busque promover sua inter-relação num processo semelhante ao proposto pelo pensador William Thompson (1990) ao defender que nos tornamos humanos pela partilha, pelo acolhimento e pela cooperação e não pela competição e pela guerra.

Perceber o mundo como um exercício de leitura *devorativa*, que considere as diferentes culturas e os saberes nelas produzidos, e, também, a complexidade com que ocorrem tais processos numa perspectiva antropofágica, ecológica e intercultural da educação: esta é a proposta da Antropofagia Cultural Brasileira para pensar e fazer uma educação que não só reconheça as diferenças mas, que vá além e abra espaços de convivência que promovam um diálogo intercultural. As proposições filosóficas da Antropofágica Cultural Brasileira estão impregnadas desta potencialidade que é oferecida pela perspectiva intercultural, qual seja: a mediação entre mundos distantes geograficamente, mas, culturalmente, em contato através dos meios midiáticos de comunicação hiper-modernos; da possibilidade de diálogo entre as diferentes formas de

conhecimentos e de saberes; do respeito às diferenças e peculiaridades étnicas; da busca de construções híbridas e mesmo difusas.

Nesse sentido, a Antropofagia Cultural através dos pressupostos de devoração e de criação propõem *olhar com olhos livres* as diferentes possibilidades do relacionar, do criar, do viver, do inventar, enfim, do educar.

Comensais se achem! A comida está na mesa. Façam suas escolhas. Montem seus cardápios. Só não se esqueçam de duas coisas: (1) que depois de toda boa refeição tem sobremesa e (2) tomem cuidado, pois, lá, no céu ou no inferno, os(as) antropófagos(as) estão alertas e podem mostrar suas dentições afiadas...e seu sorriso escarlate!

### **Referências Bibliográficas**

- ANDRADE, O . **Ponta de Lança**. Rio de Janeiro. Civilização Brasileira, 1972.
- ANDRADE. O. **Do Pau-Brasil à antropofagia e às utopias**. Obras Completas. V.6. Rio de Janeiro. Civilização Brasileira, 1970.
- \_\_\_\_\_. **Estética e Política**. São Paulo, Globo, 1992.
- \_\_\_\_\_. **Os dentes do dragão- entrevistas**. São Paulo. Globo, 1990.
- \_\_\_\_\_. **Um homem sem profissão – sob as ordens de mamãe**. Rio de Janeiro. Civilização Brasileira, 1974.
- BATESON, G. **Mente e Natureza – a unidade necessária**. Rio de Janeiro. Francisco Alves, 1986.
- BHABHA, H. **O local da cultura**. Belo Horizonte. Ed. UFMG, 2003.
- CANCLINE. N.G. **Consumidores e Cidadãos**. Rio de Janeiro. UFRJ, 2006.
- \_\_\_\_\_. **Culturas Híbridas**. São Paulo. EDUSP, 2003.
- DA MATTA, R. **CARNAVAIS, MALANDROS E HERÓIS**. Rio de Janeiro. ZAHAR EDITORES, 1979.
- FLEURI, R. M. **Intercultura e Movimentos Sociais**. Florianópolis. NUP-UFSC, 1998.
- \_\_\_\_\_. Intercultura e Educação. **Revista Brasileira de Educação-ANPEd**. Editores Associados, Campinas-SP. N.23, 2003.
- \_\_\_\_\_. **Educação Intercultural: desconstrução de subalternidades em práticas educativas e socioculturais**. Florianópolis, UFSC/CNPq, 2007. (Projeto Integrado de Pesquisa, processo CNPq 301810/2006-0, vigência 2007-2010)

- FREIRE, P. **Pedagogia da Autonomia**. Rio de Janeiro. Paz e Terra, 1997.
- HOLANDA, S. B. **Raízes do Brasil**. São Paulo. Companhia das Letras (Edição comemorativa aos 70 anos), 2006.
- PAZ, O. **Laberinto de la soledad**. Obras Completas. V. 8. México. Fondo de Cultura Económica, 1994.
- PRADO, A . A . **No roteiro de Raízes**. In: Raízes do Brasil. São Paulo. Companhia das Letras (Edição comemorativa aos 70 anos), 2006.
- REIGOTA, M. **Meio Ambiente e Representação Social**. São Paulo. Cortez, V 41,1995.
- \_\_\_\_\_. **A Floresta e a Escola: por uma educação ambiental pós-moderna**. São Paulo. Cortez, 1999.
- \_\_\_\_\_. **Ecologia, elites e intelligentsia na América Latina: um estudo de suas representações sociais**. São Paulo. Annablume, 1999.
- RIBEIRO, D. **O povo brasileiro – a formação e o sentido do Brasil**. São Paulo. Companhia das Letras, 11995.
- SANTIAGO, S. **Ora (direis) puxar conversa – ensaios literários**. Belo Horizonte. Ed. UFMG, 2006.
- THOMPSON, W. I. **GAIA – Uma teoria do conhecimento**. São Paulo. GAIA, 1990.