

Antropofagia cultural brasileira e educação ambiental – a construção da reciprocidade antropofágica no Brasil a partir do contexto latino-americano

Valdo Barcelos*
Reinaldo Matias Fleuri**

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. Esse movimento cultural, que teve como um de seus principais articuladores o brasileiro Oswald de Andrade, 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 na sociedade nacional em seus aspectos políticos, econômicos, sociológicos, antropológicos. Enfim, pode-se dizer que esse 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 dessas repercussões da antropofagia cultural brasileira de uma perspectiva intercultural, 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.

Palavras-chave: Intercultura. Educação ambiental. Antropofagia cultural brasileira.

* Professor Doutor UFSM-CE-PPGE-ADE. Pesquisador do CNPq, coordenador do Núcleo Kitanda: Educação e Intercultura-CNPq-UFSM. Pesquisador do Núcleo Mover: Educação Intercultural e Movimentos Sociais - UFSC. E-mail: vbarcelos@terra.com.br. Endereço: Rua Evaristo Tonin, 399, bairro Itararé, Santa Maria - RS. 97045-180.

** Doutor em Educação pela Universidade Estadual de Campinas (1988), pós-doutorado na Università degli Studi di Perugia, Itália (1996), e na Universidade de São Paulo (2004). Professor Titular da Universidade Federal de Santa Catarina. E-mail: fleuri@pesquisador.cnpq.br, rfleuri@gmail.com. Endereço: Rua Sebastião Laurentino da Silva, 867. Florianópolis - SC. 88037-400.

Recebido: 26/04/2010 – Aprovado: 14/09/2010

Como se fosse uma introdução... Para não definir antropofagia

A ANTROPOFAGIA ritual é assinada 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 ideia 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, p. 77).

Uma conversa que se inicia...

Por entendermos que as questões ambientais contemporâneas estão inseridas num 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 de o processo educativo em geral e da educação ambiental em especial atentarem para essa abrangência planetária das questões ecológicas e/ou ambientais. É a partir dessa 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 o 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, p. 45). Em sua reflexão, Reigota vai além dessa 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, 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, 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. Nesse 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 antropólogos 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 dessa obra paziana – *Tiempo nublado* – se deve, entre outros fatores, à densidade da mesma e ao 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, procura mostrar como a literatura pode, e em muitos casos mostra, mostrar as contradições, os paradoxos e as semelhanças entre as sociedades, bem como faz uma reflexão sobre as formas como isso se dá internamente.

A força da literatura e, portanto, a importância do escritor na sociedade estão ligadas ao fato de este 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 dessa 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, p. 550).

Na opinião de Paz, a relação estabelecida entre a sociedade e a literatura jamais pode ser entendida por meio de uma representação do tipo causa e efeito. Isso mutilaria a complexidade

dessa relação, bem como não nos deixaria perceber aquilo que existe de mais rico nesse 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, p. 73).

Visto dessa forma, pode-se dizer que a literatura pode se constituir numa resposta às perguntas que uma sociedade faz sobre si mesma, sobre seu passado, seu presente e, por que não, buscar inventar seu futuro. O grande desafio é entender, segundo Paz, o caráter imprevisível dessa ou dessas 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 lite-

rárias no campo do social e da política, pois, para o autor, essa correspondência, se existe e quando existe, nem sempre é possível de ser comparada e/ou equivalente.

Paz cita como exemplo dessa 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 essas 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 abraçou, sucessivamente, teorias e filosofias alienígenas, como liberalismo, positivismo e outros *ismos*, construindo com essa 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, p. 77).

Os antropófagos culturais que no Brasil participaram da Semana de Arte Moderna de 1922 se caracterizaram por produzir 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, 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 esse cansaço foi muito bem evidenciado nas críticas feitas pelos criadores do movimento antropofágico, o que pode ser constatado em várias passagens da obra de Oswald de Andrade. Para esse antropofago, a atitude capitulacionista das elites nacionais não foi a exceção, mas, infelizmente, a regra, tanto que Oswald a elas se referia em seu Manifesto Antropofago (1928) como “elites vegetais em contato direto com o solo”.

Tal atitude de servilismo e de aceitação dos valores e das regras colonialistas trouxe consequências extremamente nocivas ao processo democrático no continente latino-americano. Essa adesão fácil levou a 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, isso 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 ideia de modernidade: a crítica. Caiu-se na armadilha de adotar ideias contemporâneas concomitantemente com ações arcaicas. Foi a isso que Paz denominou de uma construção paradoxal e autoritária de nosso processo político e de implantação da democracia.

Difícil seria não ver nessa prática, pouco criativa, de certa forma arrogante, o que acontece em relação às questões ecológicas. Quando se discutem essas questões, não raro os modelos sugeridos são, em geral, os dos países do Norte. Modelos esses que já deram provas soberbas de exaustão no que diz respeito à forma de tratar as questões que envolvem o ambiente.

Outra transposição feita de forma apressada pelas elites latino-americanas foi a ideia de revolução como caminho inexorável para a modernização. Se no continente europeu (via Revolução Francesa) e no da América do Norte (via Guerra da Independência dos EEUU) as revoluções levaram às sociedades livres e democráticas, o mesmo não ocorreu, via de regra, nas revoluções e processos de independência latino-americanos. Não raro, o que se instalou na América Latina pós-revoluções de independência

foram regimes autoritários. Ao analisar essa situação, Paz (1994, p. 78) assim se manifesta: “En América Latina los pueblos conquistaron la independencia y comenzaron a gobernar-se 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 isso, há que inventar sua própria ideia 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 essa 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 essa capacidade tenha sido por longos períodos desconsiderada pelas elites que exerceram os poderes político e econômico.

Um dos intelectuais estudiosos e pesquisadores 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 arrasta-

da 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, p. 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, p. 350).

Sérgio Buarque de Holanda (1902-1982) inicia seu livro clássico *Raízes do Brasil* refletindo sobre as consequências da tentativa, por parte das elites brasileiras, de buscar a implantação em terras distantes de uma cultura europeia 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, ideias 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 era um dos pensadores brasileiros pioneiros na busca de entendimento de nossas raízes culturais, a partir de um pensamento descolonizado. E faz isso em razão da importância que dava ao fato de sentir as enormes dificuldades para se pensar e edificar uma sociedade a partir da integração naquilo que Holanda denominava 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 começou a publicar com maior visibilidade seus artigos em São Paulo. Nesses 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, p. 295).

Em seu modo sarcástico de dirigir sua crítica às elites brasileiras, o antropofágico Oswald de Andrade não as poupa em suas arrogâncias, caricaturi-

zando-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 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 aposaram 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, p. 60).

São reflexões desse tipo que nos impulsionam na direção de diálogos com outros referenciais que não apenas aqueles que buscam entender nossas ideias 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, chamou de “achamento”.

Portanto, queremos refletir sobre educação tomando por base alguns representantes do pensamento educacional brasileiro, como, por exemplo, Paulo Freire (1921-1997), 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. Essa 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 à devida devoração cultural do estranho, do novo, do diferente, para, a partir dessa devoração, criar, inventar aquilo que lhe interessa, que pode nos devolver a felicidade há tempos roubada 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 isso é dialogando com seus aspectos selvagens, sua total liberdade, sua relação de pureza e integração com o mundo a sua volta, enfim, felizes e vivendo solitamente 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 (direis) 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 veem o passado brasileiro e suas raízes culturais como algo totalmente desprovido de contribuição cultural. Para Santiago, essa 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, p. 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) educando(a) a discussão das questões ecológicas, estamos proporcionando não só a possibilidade de reflexão sobre questões sociais como 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(as) professores(as) dos saberes e conhecimentos utilizados por eles 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 é 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 essa orientação é que propomos estudar, analisar e refletir sobre contribuições da antropofagia cultural brasileira numa perspectiva intercultural, ecológica e antropofágica de educação.

Nessa perspectiva, estaríamos criando possibilidades para romper a prática pedagógica hegemônica, na qual 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, p. 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, p. 14).

Como não perceber nessa 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? Referimo-nos a Oswald de Andrade quando, ao se referir às elites nacionais, nos desafia a pensar sobre o fato de elas terem renunciado à criação, à invenção e partido para a cópia, a imitação. Para ele, o que fizeram até então essas elites foi, nada mais nada menos, 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 conti-

nuar alegres. Devíamos assimilá-las, elaborá-las em nosso subconsciente, e produzirmos coisa nova, coisa nossa (ANDRADE, 1990, p. 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 as lembranças 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, p. 38).

Vivemos um momento da aventura humana no planeta Terra, onde os diálogos e cruzamentos interculturais são cada vez mais frequentes e cotidianos. São encontros e/ou confrontos que es-

tão 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, p. 76). Com isso, reportamo-nos também ao que sugere o pesquisador contemporâneo das culturas híbridas o latino-americano e argentino Néstor Garcia Canclini, quando 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 ideia 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, acabam promovendo graves 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.

Nesse sentido, como bem coloca Freire (2003), “a linguagem e a realidade se prendem dinamicamente”. Um

processo de diálogo desse tipo e entre as pessoas, mediadas pelo mundo, exige relações ecológicas e interculturais 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 permanente num processo semelhante ao proposto pelo pensador William Thompson (1990) ao defender que nos tornamos humanos pela partilha, pelo acolhimento e pela cooperação, 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, é a proposta da antropofagia cultural brasileira para pensar e fazer uma educação que não só reconheça as diferenças, mas que vá além disso e abra espaços de convivência e de tolerância que promovam um diálogo intercultural e intergeracional.

As proposições filosóficas da antropofagia cultural brasileira estão impregnadas dessa 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 hipermodernos; 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, enfim, de uma forma de ser e de estar

no mundo que privilegie a cooperação e a solidariedade em detrimento da competição e da negação do outro.

É com essas intenções que a antropofagia cultural brasileira, através dos pressupostos de devoração e de criação, propõe *olhar com olhos livres* para as diferentes possibilidades do relacionar, do criar, do viver, do inventar, enfim, do educar e educar-se.

Comensais se acheguem! 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 e antropófagas estão alertas e sempre prontos(as) para mostrar suas dentições afiadas... e seu sorriso escarlate.

Saudações interculturais e antropofágicas!

Environmental and intercultural education – contributions of the Brazilian cultural anthropophagi in the latin american context

Abstract

In this essay I write a reflection about the work with Environmental Education in an Intercultural perspective. In order to do it, I assume as starting point the propositions of the Brazilian Cultural Anthropophagi (ACB) in the Latin-American context. The ACB, in its post Modern Art Week (1922) outpouring, proposes a

rethinking of the Brazilian Society based on its insertion in the Latin-American and worldwide context. This cultural movement had as one of its main articulators Oswald de Andrade. His work was taken as main reference in this essay. The ACB was a movement that searched to brake with the old and consumed practices of copying and imitating European habits and manners by the intellectual and political Latin-American elites in general and Brazilian elites in particular. This movement was a mark in Brazilian cultural production in the sense of proposing to brake with the practice of imitation and copy, as well as it searched the valorization of art, knowledge and practices of national and Latin-American natives.

Key words: Intercultural. Environmental education. Brazilian cultural anthropology.

Referências

- ANDRADE, O. *Ponta de lança*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1972.
- _____. *Do Pau-Brasil à antropofagia e às utopias*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1970. (Obras Completas, 6).
- _____. Manifesto antropófago. *Revista de Antropofagia*, São Paulo, v. 1, n. 1, 1928.
- _____. *Estética e política*. São Paulo: Globo, 1991.
- _____. *Os dentes do dragão-entrevistas*. São Paulo: Globo, 1990.
- 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.
- CANCLINI, 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, 1978.
- FLEURI, R. M. *Intercultura e movimentos sociais*. Florianópolis: NUP-UFSC, 1998.
- FREIRE, P. *Pedagogia da autonomia*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.
- _____. *A Importância do ato de ler – em três artigos que se completam*. São Paulo: Cortez, 2003.
- HOLANDA, S. B. *Raízes do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006. (Edição comemorativa aos 70 anos).
- PAZ, O. *Laberinto de la soledad*. México: Fondo de Cultura Económica, 1994. (Obras Completas, 8).
- PRADO, A. A. No roteiro de raízes. In: *Raízes do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006. (Edição comemorativa aos 70 anos).
- REIGOTA, M. *Meio ambiente e representação social*. São Paulo: Cortez, 1995. v. 41.
- _____. *A floresta e a escola: por uma educação ambiental pós-moderna*. São Paulo: Cortez, 1999a.
- _____. *Ecologia, elites e intelligentsia na América Latina: um estudo de suas representações sociais*. São Paulo: Annablume, 1999b.
- _____. *O que é educação ambiental*. São Paulo: Brasiliense, 2003.
- RIBEIRO, D. *O povo brasileiro – a formação e o sentido do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- 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.