

A ANTROPOFAGIA COMO MÉTODO DECOLONIAL

Marcos Lentino Messerschmidt¹

Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS)

 <https://orcid.org/0000-0003-1940-3937>

E-mail: marcoslmesser@gmail.com

RESUMO:

Neste trabalho, apresentamos os fundamentos do pensamento antropofágico, para defendê-lo como um dispositivo metodológico fecundo, a serviço da construção de um método decolonial. No item 1, descrevemos a disposição primitivista (posteriormente anticolonial) das vanguardas europeias, fundamentalmente o surrealismo e a relação do modernismo brasileiro com essas vanguardas. No item 2, a partir da análise dos manifestos “Pau-Brasil” e “Antropófago”, além da fortuna crítica acerca dos textos teóricos de Oswald de Andrade, traçamos uma breve história do movimento antropófago e apresentamos como o pensamento daí derivado pode servir para a construção de um método decolonial. Finalmente, no item 3, propomos o uso dessa metodologia como dispositivo ecocrítico adequado à reflexão sobre a presente crise ambiental. Acreditamos que o método antropofágico-decolonial, quando aplicado à crítica ambiental, oferece uma abordagem poderosa para repensar a relação da humanidade com o meio ambiente. Ao combinar a absorção e transformação cultural da antropofagia com a crítica estrutural do pensamento decolonial, este método sugere alternativas para enfrentar a crise ecológica que vão além das soluções tecnológicas convencionais, promovendo uma reconciliação entre modernidade e tradição, e entre humanidade e natureza.

PALAVRAS-CHAVE: Antropofagia; Oswald de Andrade; Vanguardas artísticas; Método decolonial; Crise ambiental.

ANTHROPOPHAGY AS A DECOLONIAL METHOD

ABSTRACT:

In this work, we present the foundations of anthropophagic thought, defending it as a fruitful methodological device in the service of constructing a decolonial method. In item 1, we describe the primitivist disposition (later anti-colonial) of the European avant-gardes, fundamentally surrealism, and the relationship of Brazilian modernism with these avant-gardes. In item 2, based on the analysis of the manifestos 'Pau-Brasil' and 'Antropófago', as well as the critical fortune regarding the theoretical texts of Oswald de Andrade, we outline a brief history of the anthropophagic movement and present how the thought derived from it can serve in the construction of a decolonial method. Finally, in item 3, we propose the use of this methodology as an ecocritical device suitable for reflecting on the current environmental crisis. We believe that the anthropophagic-decolonial method, when applied to environmental criticism, offers a powerful approach to rethink humanity's relationship with the environment. By combining the cultural absorption and transformation of anthropophagy with the structural critique of decolonial thought, this method suggests alternatives to confront the ecological crisis that go beyond conventional technological solutions, promoting a reconciliation between modernity and tradition, and between humanity and nature.

KEYWORDS: Anthropophagy; Oswald de Andrade; Artistic vanguards; Decolonial method; Environmental crisis.

¹Doutor(a) em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS), Porto Alegre – RS, Brasil. Pós-doutorando(a) em Filosofia na Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS), Porto Alegre – RS, Brasil.

Neste trabalho, apresentamos os fundamentos do pensamento antropofágico, para defendê-lo como um dispositivo metodológico fecundo, a serviço da construção de um método decolonial. No item 1, descrevemos a disposição primitivista (posteriormente anticolonial) das vanguardas europeias, fundamentalmente o surrealismo e a relação do modernismo brasileiro com essas vanguardas. No item 2, a partir da análise dos manifestos “Pau-Brasil” e “Antropófago”, além da fortuna crítica acerca dos textos teóricos de Oswald de Andrade, traçamos uma breve história do movimento antropófago e apresentamos como o pensamento daí derivado pode servir para a construção de um método decolonial. Finalmente, no item 3, propomos o uso dessa metodologia como dispositivo ecocrítico adequado à reflexão sobre a presente crise ambiental.

Em suas *Notas fugidias sobre nossa herança antropófaga*, a professora Paola Berenstein Jacques (PPG-AU/FAUFBA), ao referir Eduardo Viveiros de Castro, segundo o qual a antropofagia de Oswald de Andrade seria um “dispositivo ‘decolonial *avant la lettre*’”, chama a atenção para o “desinteresse do chamado ‘giro decolonial latino-americano’ pelo pensamento antropófago brasileiro, aporte original e fundamentalmente anticolonial”. A autora levanta a possibilidade de a associação entre modernidade e colonialidade, defendida por autores como Walter Mignolo, entrar em contradição com o fato de os artistas antropófagos brasileiros serem “radicalmente modernos e, ao mesmo tempo, anticoloniais” (Jacques, 2020, p. 112). Dadas essas proposições, buscamos defender o pensamento antropofágico como um método decolonial local, original e eficaz.

1 As vanguardas do século XX e a crítica ao colonialismo

O pensamento e a prática anticolonial do século XX contou, em suas fileiras, com a indispensável atuação e expressão filosófica do poeta e intelectual Aimé Césaire. Nascido na Martinica em 1913, Césaire acabou por tornar-se, ao lado de André Breton, um dos maiores nomes do movimento surrealista e, ao lado de Léopold Sédar Senghor, foi um dos fundadores do conceito de “negritude”. Seu *Discurso sobre o colonialismo* (2020), publicado originalmente em 1955, é um dos documentos fundamentais para o entendimento e a crítica do processo colonial ainda em curso. De acordo com Césaire, a Europa, entidade decadente, ferida e moribunda, é “moral, espiritualmente indefensável” (Césaire, 2020, p. 10):

O fato é que a civilização chamada “europeia”, a civilização “ocidental”, tal como foi moldada por dois séculos de regime burguês, é incapaz de resolver os dois principais problemas aos quais sua existência deu origem: o problema do proletariado e o problema colonial. Levada ao tribunal da “razão” e ao tribunal da “consciência”, a Europa se mostra impotente para justificar-se. Cada vez mais, se refugia na hipocrisia, tanto mais odiosa por ter cada vez menos chance de enganar (Césaire, 2020, p. 09).

Uma porção dessa hipocrisia referida por Césaire pode ser observada na atitude acadêmica (fundamentalmente europeia) em direção à adoção de um discurso descolonizante ou, em termos mais atuais, do chamado discurso decolonial. Para que possamos avançar na discussão sobre o que seria uma prática (e um método!) decolonial, devemos levar em conta a distinção essencial entre civilização e colonização, objetos “da mentira principal, a partir da qual proliferam todas as demais” (Césaire, 2020, p. 10). Segundo Césaire, antes de tudo, é preciso responder de maneira clara à pergunta “o que, em seu princípio, é a colonização?” (Césaire, 2020, p. 10):

É concordar que não é nem evangelização, nem empreendimento filantrópico, nem vontade de empurrar para trás as fronteiras da ignorância, da doença e da tirania, nem expansão de Deus, nem extensão do Direito; é admitir de uma vez por todas, sem recuar ante as consequências, que o gesto decisivo aqui é do aventureiro e do pirata, dos

merceiros em geral, do armador, do garimpeiro e do comerciante; do apetite e da força, com a sombra maléfica, por trás, de uma forma de civilização que, em um momento da história, se vê obrigada internamente a estender à escala mundial a concorrência de suas economias antagônicas. (Césaire, 2020, p. 10)

É preciso atentar-se, como alerta o autor, aos aspectos econômicos da colonização subsumidos no discurso meramente “civilizatório” e/ou “catequizante” dos ideólogos da ocupação europeia nos territórios outrora considerados agrestes, virgens, selvagens. Césaire admite a possibilidade de um legado benéfico resultante do contato entre civilizações distintas entre si, que “a troca aqui é oxigênio”, e chega a proclamar - afirmação que aceitamos apenas parcialmente - a Europa como “o lugar geométrico de todas as ideias, o receptáculo de todas as filosofias, o lugar de acolhida de todos os sentimentos, [o que a tornou] o melhor redistribuidor de energia” (Césaire, 2020, p. 11). Para Césaire fica evidente que a colonização não é o melhor modo, entre todos os possíveis, para o estabelecimento de contato entre civilizações. Ainda, no que se segue, Césaire afirma que:

[...] da colonização à civilização, a distância é infinita; que, de todas as expedições coloniais acumuladas, de todos os estatutos coloniais elaborados, de todas as circulares ministeriais despachadas, não sobraria um único valor humano (Césaire, 2020, p. 11).

Sorte de manifesto, o *Discurso sobre o colonialismo* de Aimé Césaire remete a um período anterior, em que proliferavam o interesse da *Intelligentsia* europeia acerca da arte “primitiva” dos povos nativos das colônias e a adesão posterior de alguns integrantes das vanguardas artísticas do início do século XX aos movimentos de oposição ao colonialismo e imperialismo europeus, processos exacerbados pela eclosão da Primeira Guerra Mundial.

A forma do *manifesto* foi largamente utilizada pelos nascentes grupos organizados em torno da ânsia pela renovação estética, que tiveram seu início no ciclo da chamada *belle époque* (1886-1914) e que, preliminarmente, teve Paris como seu centro, embora tivesse “fortes vínculos a movimentos análogos em outras capitais europeias” (Teles, 2022). Conforme Gilberto Mendonça Teles afirma na introdução de *Vanguarda europeia & modernismo brasileiro* (2022):

[...] esses movimentos refletiram, de certo modo, as três tendências culturais da época: o otimismo da *belle époque* diante do novo século; o pessimismo do *fin de siècle*, finitude que costuma acompanhar a passagem dos séculos; e, em atitude mais ou menos conciliadora, a preocupação clássica do *romanismo*, movimento que tentava reconduzir a França e os países de línguas neolatinas pelos caminhos da tradição latina. Havia assim, na Europa artístico-literária do fim do século XIX, certo equilíbrio entre as forças de integração e as de desintegração cultural, repartidas entre uma visão totalizante e uma visão fragmentária do universo, como pode se ver em vários setores da filosofia e da ciência, com notáveis repercussões nas teorias linguísticas e literárias que, por sua vez, marcaram profundamente a poética e retórica do século XX (Teles, 2022).

Entre os movimentos que surgiram neste contexto, destacam-se o futurismo, o expressionismo, o cubismo, o dadaísmo, o espiritonovismo e o surrealismo. Apesar de diferenças estéticas e políticas marcantes entre esses movimentos, todos eles têm em comum o uso do manifesto como forma de expressão de seus ideais estéticos e, no caso do surrealismo, também políticos e filosóficos. De acordo com Teles:

A palavra *manifesto* [...] já existia no latim e está ligada a *manus* (mão); e a *festus* (por *fastus*), o sagrado, o festivo, indicando desde o início o caráter “sagrado” e festivo de uma proclamação, de um texto programático, feito (escrito) por quem deseja mostrar ao povo e ao público especial de determinada classe (geralmente política, artística e literária) o

sentido “sagrado” (para os seus criadores) e a “importância” das novas ideias, procurando, assim, chamar a atenção para o movimento [...] Importante documento para o estudo das tendências e dos movimentos artísticos e literários, principalmente dos mais revolucionários, o *manifesto* é um discurso misto de linguagem (de criação) e metalinguagem (de crítica), uma vez que se vale da linguagem poética para apresentar e divulgar ideias teóricas e críticas sobre as artes e a literatura, como nos famosos manifestos futuristas de Marinetti, nos dadaístas de Tzara e nos de Oswald de Andrade, no Brasil (Teles, 2022).

O surrealismo foi, conforme Benjamin descreve em seu célebre texto de 1929, o movimento que contava, naquele momento, com “os únicos que conseguiram compreender as palavras de ordem que o Manifesto [do Partido Comunista] nos transmite hoje” (Benjamin, 1987, p. 35). As preocupações dos surrealistas ultrapassaram, em momentos cruciais, os aspectos meramente artístico-formais do movimento, com o engajamento de muitos de seus membros (principalmente André Breton e Benjamin Péret) ao campo político de esquerda e à crítica e luta contra o colonialismo. Em *O cometa incandescente* (2021), Michael Löwy apresenta o surrealismo como continuidade da sensibilidade romântica no século XX e como uma de suas manifestações mais importantes. Um dos aspectos que evidencia essa continuidade é o interesse dos surrealistas pelas culturas “primitivas” ou “selvagens”, tema recorrente no Romantismo, com o qual o Surrealismo também divide a aspiração por um reencantamento do mundo.

De acordo com Löwy, a tentativa surrealista de reencantamento do mundo se dá “entre outras formas, com a redescoberta da arte mágica, das manifestações mágicas e maravilhosas da ‘arte selvagem’ - termo que os surrealistas preferiam ao invés de ‘arte primitiva’, habitualmente empregado com suas conotações negativas - e da mitologia” (Löwy, 2021, p. 133-134). É dessa simpatia em relação às culturas “primitivas” que decorre, segundo Löwy, a oposição explícita dos surrealistas ao colonialismo:

Para os surrealistas, a relação mágica com a natureza e a intensidade do maravilhoso evidenciaram os componentes essenciais da cultura “selvagem” e de seus artefatos em oposição à civilização ocidental moderna, capitalista e mercantil. O interesse deles pela arte selvagem, portanto, está diretamente relacionado ao engajamento anticolonialista e ao desejo de reencantar o mundo (Löwy, 2021, p. 134).

Um dos documentos que dão testemunho da disposição e engajamento anticolonial dos surrealistas é a carta “*Ne visitez pas l’Exposition Coloniale*” (1931), assinada por alguns dos membros mais proeminentes do movimento, como André Breton, Paul Éluard, Benjamin Péret e Louis Aragon. Essa carta foi redigida como protesto contra a *Exposition Coloniale Internationale et des Pays d’Outre-Mer*, que teve lugar em Vincennes, município localizado na periferia de Paris, entre maio e novembro de 1931. Essa exposição, na esteira do pensamento imperialista da época, buscava apresentar ao mundo a grandeza da França colonial e celebrar as supostas virtudes de sua expansão. O estopim para a redação da carta foi a prisão, logo antes da abertura da *Exposition Coloniale*, de um estudante da Indochina que protestava, em frente ao Palais de l’Élysée, contra a execução de quarenta anamitas. A revolta surrealista contra a injustiça dessa prisão e contra a realização da exposição é assim formulada:

O dogma da integridade do território nacional, invocado para dar justificativa moral a esses massacres, baseia-se em um jogo de palavras que é insuficiente para nos fazer esquecer que não há uma semana em que não se mate nas colônias. A presença, no palco inaugural da Exposição Colonial, do Presidente da República, do Imperador de Annam², do Cardeal Arcebispo de Paris e de vários governadores e capangas, em frente ao pavilhão

² Annam foi uma colônia francesa que se localizava no que hoje é a área central do Vietnã, parte da Indochina francesa até 1945.

dos missionários e aos da Citroën e da Renault, expressa claramente a cumplicidade de toda a burguesia no nascimento de um conceito novo e particularmente intolerável: a “Grande França”. Os pavilhões da exposição de Vincennes foram construídos para estabelecer essa concepção fraudulenta. A ideia era dar aos cidadãos da metrópole o sentido de propriedade de que precisariam para ouvir, sem hesitar, o eco dos fuzis ao longe. Tratava-se de acrescentar uma perspectiva de minaretes e pagodes à bela paisagem francesa, que já havia sido aprimorada antes da guerra por uma canção sobre a *cabane-bambou*³ (Breton et al, 1931; tradução nossa).

O mesmo documento se encerra com um chamado radical à ação: “Aos discursos e execuções, responda-se exigindo a evacuação imediata das colônias e o indiciamento dos generais e oficiais responsáveis pelos massacres em Annam, no Líbano, no Marrocos e na África Central” (Breton et al, 1931). Além da carta, em resposta à Exposição Colonial de 1931, os surrealistas organizaram uma *contra*-exposição, intitulada “A verdade sobre as colônias” (*La Vérité sur les colonies*). Essa exposição teve lugar na então Place du Combat (depois rebatizada como Place du Colonel Fabien), entre setembro de 1931 e fevereiro de 1932, e foi levada a cabo por Louis Aragon e sua companheira Elsa Triolet, Paul Éluard, Georges Sadoul, Yves Tanguy e André Thirion. A exposição, que contava com os acervos de André Breton e Paul Éluard, exibia e exaltava as artes não europeias, a fim de denunciar os crimes da colonização, como o trabalho forçado e a adesão compulsória dos habitantes dos territórios colonizados aos esforços de guerra da metrópole (Egger, 2023).

As vanguardas artísticas do século XX surgiram em um período de intensas transformações sociais, políticas e tecnológicas. Movimentos como o Futurismo, Dadaísmo, Surrealismo, Expressionismo, entre outros, buscavam romper com as tradições estabelecidas e explorar novas formas de expressão artística que refletissem as complexidades e contradições do mundo moderno.

O colonialismo, durante esse período, estava em declínio, mas ainda exercia uma enorme influência nas relações internacionais e na estrutura social dos países colonizados e colonizadores. As vanguardas, muitas vezes, se posicionaram criticamente em relação a essas dinâmicas de poder, questionando as narrativas hegemônicas e o imperialismo cultural que acompanhava o colonialismo.

Movimentos como o Surrealismo foram influenciados pelo contato com culturas não ocidentais, especialmente africanas e asiáticas, que haviam sido expropriadas e exotizadas pelo colonialismo europeu. Os surrealistas, por exemplo, rejeitavam a visão eurocêntrica e buscavam explorar as culturas “outras” de maneira que a hierarquia colonial fosse subvertida.

Ao mesmo tempo, há uma complexa discussão sobre a apropriação cultural, onde as vanguardas europeias muitas vezes se apropriaram de elementos culturais de povos colonizados sem um entendimento profundo ou respeito pela sua origem. No entanto, esse processo também gerou diálogos culturais que serviram para desestabilizar as narrativas coloniais.

Alguns movimentos vanguardistas, especialmente no período entreguerras, começaram a se alinhar explicitamente com movimentos anticoloniais e revolucionários em países do chamado

³ “Le dogme de l'intégrité du territoire national, invoqué pour donner à ces massacres une justification morale, est basé sur un jeu de mots insuffisant pour faire oublier qu'il n'est pas de semaine où on ne tue, aux colonies. La présence sur l'estrade inaugurale de l'Exposition Coloniale du Président de la République, de l'Empereur d'Annam, du Cardinal Archevêque de Paris et de plusieurs gouverneurs et soudards, en face du pavillon des missionnaires, de ceux de Citroën et Renault, exprime clairement la complicité de la bourgeoisie tout entière dans la naissance d'un concept nouveau et particulièrement intolérable: la “Grande France”. C'est pour implanter ce concept-esroquerie que l'on a bâti les pavillons de l'Exposition de Vincennes. Il s'agit de donner aux citoyens de la métropole la conscience de propriétaires qu'il leur faudra pour entendre sans broncher l'écho des fusillades lointaines. Il s'agit d'annexer au fin paysage de France, déjà très relevé avant-guerre par une chanson sur la cabane-bambou, une perspective de minarets et de pagodes” (Breton et al, 1931).

Terceiro Mundo. A arte se tornou uma forma de resistência, e os artistas passaram a questionar diretamente as estruturas coloniais, tanto em seus países de origem quanto nas colônias.

A crítica ao colonialismo pelas vanguardas do século XX ajudou a moldar um discurso de resistência que influenciou movimentos culturais e políticos em todo o mundo. Essa crítica foi fundamental para o desenvolvimento de uma consciência anticolonial, que seria aprofundada por teóricos pós-coloniais e decoloniais nas décadas subsequentes. Isso implica entender como essas críticas influenciaram não apenas a produção artística, mas também a formação de identidades e políticas culturais nos países que estavam lutando por independência ou enfrentando os legados do colonialismo.

De acordo com Gilberto Mendonça Teles, o espírito do que viria a ser o modernismo brasileiro (que tem seu “nascimento” formalizado na Semana de Arte Moderna de 1922), embora tenha alcançado sua maturidade expressiva mais tardiamente, já na segunda metade do século XX, recebe a influência de quase todos os movimentos e manifestos de vanguarda que surgiram na Europa a partir de 1908, como o futurismo, o expressionismo, o cubismo, o dadaísmo e o surrealismo. Conforme afirma o poeta e crítico literário, embora anterior ao surrealismo (cujo primeiro manifesto foi publicado em 1924), o modernismo brasileiro recebe essas influências, mas “são as ideias futuristas e o pensamento teórico da revista *L’Esprit Nouveau*, que sintetizou depois da guerra o sentido de renovação do futurismo, [que serão] as principais fontes da primeira poética do modernismo brasileiro” (Teles, 2022). O modernismo brasileiro desponta, então, como um processo de ruptura com a mentalidade parnasiano-simbolista, apresentando-se como “o grande restaurador de um romantismo repensado, ampliado e atualizado numa nova visão estética da cultura brasileira” (Teles, 2022). É este sentido da vanguarda brasileira, fazendo eco à afirmação de Löwy sobre o surrealismo e o romantismo, que adotamos neste artigo, a fim de defender a existência de uma sensibilidade romântica (crítica da modernidade) no interior do pensamento antropofágico.

2 Antropofagia: banquete decolonial

Neste item, apresentamos o conceito de antropofagia no contexto cultural brasileiro como ele foi formulado por Oswald de Andrade no “Manifesto antropófago”. Esse conceito tornou-se uma metáfora poderosa para discutir a assimilação e a subversão das influências culturais externas, especialmente no contexto da colonização e da modernidade, aqui reinterpretado como uma estratégia decolonial. O conceito de antropofagia foi central no Modernismo brasileiro. O manifesto de Oswald propunha a *devoração* das influências culturais estrangeiras para transformá-las em algo novo, autêntico e genuinamente brasileiro, matéria de *exportação*. O termo “antropofagia”, que literalmente significa canibalismo entre humanos, foi ressignificado para representar a ideia de que o Brasil poderia absorver a cultura europeia (colonizadora), digerindo-a e criando uma cultura híbrida, original e autônoma.

Os modernistas antropófagos buscavam romper com as tradições conservadoras e provincianas, a fim de promover uma visão de mundo mais cosmopolita e crítica. A antropofagia foi uma resposta tanto à opressão cultural imposta pela colonização quanto à tentativa de criar uma identidade nacional que não fosse uma mera imitação da cultura europeia. De acordo com Beatriz Azevedo, a antropofagia oswaldiana:

[...] procura responder ao colonizador com uma devoração da história em que haja troca de papéis, inversão de hierarquias e uma projeção de futuro onde possa existir o “bárbaro tecnizado” [...] A antropofagia é sobretudo uma devoração crítica da realidade (Azevedo, 2018, p. 79)

A ideia geradora da antropofagia como movimento, a “única filosofia original brasileira e, sob alguns aspectos, o mais radical dos movimentos literários que produzimos” (Campos, 2015), teve sua origem em uma reunião informal de alguns dos remanescentes do grupo que esteve em torno da Semana de Arte Moderna de 1922. Entre eles, estava o poeta gaúcho Raul Bopp, gerente da primeira “dentição” da Revista de Antropofagia e assíduo colaborador da segunda “dentição” do periódico antropofágico, que foi publicado, com alguma regularidade, de maio de 1928 a agosto de 1929. O poeta conta que o grupo foi a um restaurante em São Paulo, especializado em rãs. Quando o garçom trouxe os pedidos, Oswald de Andrade:

[...] levantou-se, começou a fazer o elogio da rã, explicando, com uma alta percentagem de burla, a doutrina da evolução das espécies. Citou autores imaginários, os ovistas holandeses, a teoria dos homúnculos, para provar que a linha da evolução biológica do homem, na sua fase pré-antropoide, passava pela rã - essa mesma rã que estávamos saboreando entre goles de um Chablis gelado (Bopp, 2012)

Em resposta a essa provocação bem-humorada de Oswald, a pintora Tarsila do Amaral responde: “Com esse argumento, chega-se teoricamente à conclusão de que estamos sendo agora uns... quase-antropófagos”. No que se segue, narra Raul Bopp, começa uma animada troca de ideias, com referências a estudiosos do canibalismo e aos relatos do alemão Hans Staden sobre a prática da antropofagia entre os tupinambás. Ao narrar sua captura pelos tupinambás, Staden relata:

Enquanto ele me interrogava, os outros ficaram em volta ouvindo. Em suma: ele perguntava muito e contava-me muitas coisas. Ele se gabava de ter matado vários portugueses e muitos outros selvagens que eram seus inimigos. Entretempo, toda a bebida na cabana tinha terminado. No que ele encerrou a conversa, pois foram para outra cabana para continuarem a beber. Lá continuaram a zombar de mim. O filho do chefe Cunhambebe me atou as pernas dando três voltas em torno delas, e com os pés presos dessa forma tive de pular pela cabana. Eles riam e gritavam: “Lá vem a nossa comida pulando!” (Staden, 2007)

A frase “Lá vem a nossa comida pulando!” aparece na capa do primeiro número da Revista de Antropofagia, de maio de 1928, como testemunho do encontro inaugural dos “antropófagos”. Após esse primeiro encontro, relata Bopp, o mesmo grupo se reuniu na casa de Oswald, ocasião em que batizaram o quadro “O antropófago”, de Tarsila do Amaral, na época companheira do criador do Manifesto Antropófago. Sobre essa segunda reunião, de tom mais formal, escreve Raul Bopp:

Nessa ocasião, depois de passar em revista a exígua safra literária, posterior à Semana [de Arte Moderna], Oswald propôs desencadear um movimento de reação genuinamente brasileiro. Redigiu um Manifesto. O plano de derrubada tomou corpo. A flecha antropofágica indicava outra direção. Conduzia a um Brasil mais profundo, de valores ainda indecifrados. A antropofagia tomou seus rumos: debaixo de um Brasil de fisionomia externa, havia um outro Brasil de enlaces profundos, ainda incógnito, por descobrir. O movimento, portanto, seria de descida às fontes genuínas, ainda puras, para captar os germens de renovação; retomar esse Brasil, subjacente, de alma embrionária, carregado de assombro e procurar alcançar uma síntese cultural própria, com maior densidade de consciência nacional (Bopp, 2012).

O “Manifesto antropófago”, publicado no primeiro número da Revista de Antropofagia (1928), teve o “Manifesto da poesia pau-brasil” (1924), também de autoria de Oswald de Andrade, como seu antecedente. Esse manifesto que, de acordo com Gilberto Mendonça Teles, é “uma

síntese inteligente de elementos futuristas, dadaístas e até espiritonovistas” (Teles, 2022), já apresenta o ímpeto oswaldiano avesso ao academicismo e à poesia “de importação”:

Contra o gabinetismo, a prática culta da vida. Engenheiros em vez de juriconsultos, perdidos como chineses na genealogia das ideias. A língua sem arcaísmo, sem erudição. Natural e neológica. A contribuição milionária de todos os erros. Como falamos. Como somos. Não há luta na terra de vocações acadêmicas. Há só fardas. Os futuristas e os outros. Uma única luta - a luta pelo caminho. Dividamos: Poesia de importação. E a Poesia Pau-Brasil, de exportação (Andrade, 1990, p. 42)

Conforme Teles, ao estar consciente “do sentido colonial da ‘importação’, Oswald de Andrade procura transformar as influências estrangeiras em matéria-prima nacional, a ser, depois de trabalhada, remetida ao estrangeiro como influência brasileira” (Teles, 2022). O ideal desse primeiro manifesto oswaldiano seria, conforme afirma o filósofo Benedito Nunes em “A antropofagia ao alcance de todos”:

[...] conciliar a cultura nativa e a cultura intelectual renovada, a *floresta* com a *escola* num composto híbrido que ratificaria a miscigenação étnica do povo brasileiro, e que ajustasse, num balanço espontâneo da própria história, “o melhor de nossa tradição lírica” com o “melhor de nossa demonstração moderna” [...] A universalidade da época deixaria de ser excêntrica para tornar-se concêntrica; o mundo se regionalizara e o regional continha o universal. “Ser regional e puro em sua época” - eis a fórmula com que o Manifesto quebra a aura exótica da cultura nativa. A poesia consequente a esse programa deixaria de ser a matéria-prima do exotismo, uma especiaria estética destinada a temperar o gosto do europeu num mundo já dividido em províncias, em regiões que se intercomunicam. Produto elaborado da fabricação doméstica, ela entraria, sem concorrência, no mercado mundial, pelas vias econômicas da exportação (Nunes, 1990, p. 13).

As imagens ideais dos estrangeiros sobre o Brasil, propaladas por Pero Vaz de Caminha, Claude D’Abeville, entre outros, de uma terra exoticamente bela, acolhedora, maternal, quando isoladas do passado em que foram redigidas, acabam por configurar, conforme Nunes:

[...] a *visão poética pau-brasil*, em que os tópicos do exotismo, tais como o ócio, a comunhão fraterna, a sociedade dadivosa, a liberdade sexual e a vida edênica, transformam-se em valores prospectivos, que ligam a originalidade nativa aos componentes mágicos, instintivos e irracionais da existência humana, ao *pensamento selvagem*, portanto, em torno do qual gravitou a tendência primitivista das correntes de vanguarda que Oswald assimilou (Nunes, 1990, p. 14).

Redigido quatro anos após o “Manifesto pau-brasil”, o “Manifesto antropófago” é igualmente, segundo Gilberto Mendonça Teles, um “ponto de convergência de elementos procedentes das vanguardas europeias, do futurismo, do dadaísmo e agora também do surrealismo” (Teles, 2022). Os aforismos do “Manifesto Antropófago” trazem à baila a ideia da antropofagia de maneira provocativa, ao transmutar o tabu da antropofagia, permanentemente, em totem. Conforme postula Benedito Nunes, a própria palavra “antropofagia”:

[...] é um vocábulo catalisador, reativo e elástico, que mobiliza negações numa só negação, de que a prática do canibalismo, a devoração antropofágica é o símbolo cruento, misto de insulto e sacrilégio, de vilipêndio e de flagelação pública, como sucedâneo verbal da agressão física a um inimigo de muitas faces, imaterial e proteico. São essas faces: o aparelho colonial político-religioso repressivo sob que se formou a civilização brasileira, a sociedade patriarcal com seus padrões morais de conduta, as suas esperanças messiânicas, a retórica de sua intelectualidade, que imitou a metrópole e se curvou ao estrangeiro, o

indianismo como sublimação das frustrações do colonizado, que imitou atitudes do colonizador (Nunes, 1990, p. 15)

Em sua primeira aparição na Revista de Antropofagia, o “Manifesto Antropófago” atribui uma nova data para a fundação do Brasil, o “ano 374 da Deglutição do bispo Sardinha” (Andrade, 1990, p. 52). Este episódio, da “deglutição” de Sardinha, o primeiro bispo do Brasil, é descrito por Suelly Rolnik em “Antropofagia Zumbi”, em comparação com outro *evento* antropofágico, a captura de Hans Staden pelos índios Tupinambás. Segundo Rolnik, o bispo Pedro Fernandes Sardinha, foi devorado junto com a tripulação de 90 homens que o acompanhavam na missão a que foi designado, a de iniciar a catequização dos nativos. De acordo com a autora, a chegada de Sardinha às terras brasileiras, após um naufrágio em 16 de junho de 1556, e sua posterior devoração pelos Caeté, é “o episódio fundador da história da catequese no Brasil, empreendimento que visou estabelecer as bases subjetivas e culturais para a colonização do país” (Rolnik, 2021, p. 13). O outro episódio, o de Hans Staden, tem um desfecho diferente: por sentirem em Staden a falta de valentia, os Tupinambá acabam declinando de sua decisão de devorar o aventureiro. Conforme afirma Rolnik, a narrativa de Hans Staden inaugura a literatura de viagens do Brasil colonial.

Os dois “mais famosos informes do banquete antropofágico praticado pelos nativos tendo como iguarias os europeus que vinham explorar seus mundos” (Rolnik, 2021, p. 14) exibem duas faces da relação entre colonizadores e colonizados. Segundo Rolnik:

Podemos supor que a diferença entre estes dois tipos de reação dos povos originários diante da presença do explorador nos dá uma chave possível para a política de sua relação com o outro. Segundo a legenda, tragar o bispo Sardinha e sua tripulação lhes permitiria apropriar-se da força do colonizador. Para qualificar tal força, diríamos que ela corresponde à potência cultural do colonizador expressa em sua vontade de catequese; devorá-la, alimentaria a potência da afirmação de sua própria cultura. Enquanto que não comer Hans Staden, os protegeria de contaminar-se com a covardia daquele estrangeiro (Rolnik, 2021, p. 15)

É essa devoração, em seu sentido literal e ritual, que dará a sustentação à metáfora antropofágica de Oswald em seu manifesto mais influente. Metáfora poderosa, que já dá as caras no primeiro aforismo do Manifesto: “Só a Antropofagia nos une. Socialmente. Economicamente. Filosoficamente” (Andrade, 1990, p. 47). Para Beatriz Azevedo, parece que:

[...] esse manifesto de Oswald de Andrade pretende devorar outros manifestos. Em uma possível “resposta” ao manifesto de Marx e Engels (que acaba com a já célebre frase “Proletários de todo o mundo, uni-vos), apropriando-se do mesmo verbo - unir - Oswald esculpe a primeira frase de seu manifesto. Num ouroboros, o final de um manifesto pode ser lido como o início do outro, sugerindo uma questão cíclica e inconclusa (Azevedo, 2018, p. 104).

A antropofagia, “única lei do mundo”, aparece como uma fórmula ética da relação com a alteridade e com a cultura. Tal fórmula, que inaugura e dá sentido ao devir antropofágico, é assim descrita por Suelly Rolnik:

O outro é pra ser devorado ou abandonado. Não é qualquer outro que se devora. A escolha depende de avaliar como sua presença afeta o corpo em sua potência vital: a regra consiste em afastar-se daquelas que a debilitam ou a mantenham no mesmo lugar e aproximar-se daqueles que a fortaleçam. Quando a decisão é pela aproximação, a regra consiste em permitir-se ser afetado o mais fisicamente possível: tragar o outro em suas potências vitais, absorvendo-o no corpo, de modo que as partículas de sua admirada e desejada

diferença sejam incorporadas à alquimia da alma, e assim se estimule o refinamento, a expansão e o devir de si mesmo (Rolnik, 2021, p. 16-17).

O “Manifesto antropófago” em sua totalidade já foi objeto de consideráveis esforços hermenêuticos, que analisam cada um dos aforismos em profundidade, como o levado a termo na obra *Antropofagia: palimpsesto selvagem* (2018), de Beatriz Azevedo. Por questões de escopo e delimitação desta tese, não nos alongaremos neste tipo de abordagem, a fim de privilegiarmos um sobrevoo sobre a “contribuição milionária” de Oswald de Andrade para a construção de um método decolonial eficaz. Sobre o antropófago, esse termo da equação que consideramos, simultaneamente, sujeito e objeto do manifesto oswaldiano, o crítico literário Eduardo Sterzi afirma que:

[...] talvez desde sempre, mas sobretudo a partir de Oswald de Andrade - [o antropófago] não é propriamente um indígena, mas antes, um *aglomerado indígena-alienígena*, definido, antes de tudo, pela impossibilidade de um gesto puro, como se trouxesse, embutida na sua mão, outra mão, mão fantasma, e coincidindo totalmente com a sua carne, a do inimigo devorado, a cada passo, a cada ato, e mesmo, ou sobretudo, no repouso, outra carne, a do inimigo devorado, longe já de toda “identidade”, em qualquer sentido simples da palavra, realizando, na inextricabilidade entre corpo e pensamento, isto é, no seu im-próprio-corpo-pensamento, nessa convergência encarnada de sintoma e símbolo que “ele” agora é, o teatro do eu e do outro, do próprio e do alheio, do ser e do nada (Sterzi, 2022)

A subjetividade que deriva dessa convergência, uma “subjetividade antropofágica” (Rolnik, 2022), pode parecer definir-se, em um primeiro momento apenas como um modo de ser elástico, que pode misturar diversos repertórios despreocupadamente, podendo até aparentar um mero ecletismo acrítico. No entanto, tomada em seus aspectos mais fundamentais, revela-se como um processo de devoração crítica. Conforme Suely Rolnik, o modo antropofágico de subjetivação depende de:

[...] um grau significativo de exposição à alteridade: enxergar e querer a singularidade do outro, sem vergonha de expressar este querer, sem medo de se contaminar, pois é nesta contaminação que a potência vital se expande, carregam-se as baterias do desejo, encarnam-se devires da subjetividade: a fórmula tupi. Este tipo de relação com a alteridade produz no corpo uma alegria - “a prova dos nove”, segundo afirma duas vezes o *Manifesto Antropófago*, prova da pulsação de uma vitalidade (Rolnik, 2022, p. 140).

A fórmula “Tupi or not tupi that is the question” (Andrade, 1990, p. 47), fórmula devorada por Oswald do príncipe shakespeariano, dá o tom da atitude antropofágica: seremos nós mesmos ou não seremos. É no interior da visão de mundo antropofágica que encontramos os critérios para assimilar, ou não, porções das alteridades que se nos apresentam. De acordo com Sterzi, na *Antropofagia* encontramos mais do que:

[...] uma teoria estrita e restritamente literária ou artística, o que temos ali, desde o início, é uma verdadeira e inovadora *ontologia política*: ou seja, uma teoria do *ser*, que não é mais concebido a partir do que lhe seria supostamente próprio, mas, sim, a partir daquilo que ele consegue absorver e transformar (Sterzi, 2022).

A antropofagia pode, então, sob essa ótica, ser tomada, ao modo do que Löwy e Sayre fazem em relação ao romantismo, como uma *Weltanschauung* ou visão de mundo (Löwy; Sayre, 2015). A visão de mundo antropofágica, ainda que indiscutivelmente portadora de elementos comuns à sensibilidade romântica (como a busca pelo reencantamento do mundo), carrega em si fundamentos que a ultrapassam, principalmente sua capacidade alquímica de amalgamar

elementos que aparentam ser irremediavelmente insolúveis. É essa característica que dá à antropofagia a sua potência de dispositivo decolonial.

Quando interpretada como dispositivo decolonial, a antropofagia apresenta-se como forma de subverter as hierarquias coloniais. Ao “devorar” a cultura do colonizador, os artistas e intelectuais brasileiros não apenas assimilam, mas também transformam e resistem à imposição cultural europeia. Essa estratégia permite que as culturas colonizadas retenham sua agência, reconfigurando os símbolos e valores coloniais de maneiras que desafiam o domínio ocidental.

O hibridismo cultural, central no pensamento antropofágico, implica que, em vez de se rejeitar as influências estrangeiras ou de submeter-se a elas passivamente, se realize uma fusão criativa onde o resultado é algo novo, que não pertence nem ao colonizador nem ao colonizado, mas é fruto de novas intersubjetividades emergentes. Essa prática de hibridização cultural é uma forma de resistência que se opõe à pureza cultural imposta pelo colonialismo.

Ao tomarmos a visão de mundo antropofágica como uma filosofia decolonial, podemos interpretá-la, metaforicamente, como uma espécie de banquete a ser saboreado. Afinal, neste repasto decolonial, banquetecemos com as influências coloniais, reconfigurando-as de maneira a servir os interesses e a cultura dos povos colonizados. Esse banquete é um ato de reivindicação cultural e política, onde o ato de comer simboliza a digestão e a transformação das imposições coloniais em algo que fortalece a cultura local. A antropofagia como banquete decolonial assume, enfim, o conceito original de Oswald de Andrade para servir como uma poderosa metáfora de resistência e transformação cultural no contexto decolonial. A antropofagia, nesse sentido, não é apenas um movimento artístico, mas um método, uma prática política e cultural que desafia as estruturas coloniais e oferece novas possibilidades para a criação de devires pós-coloniais autônomos e dinâmicos.

3 Método antropofágico-decolonial e crítica ambiental

Neste item, articulamos o conceito de antropofagia, especialmente em sua releitura decolonial, com as questões ambientais contemporâneas. Propomos, aqui, um método que combina a antropofagia cultural e a crítica decolonial para abordarmos a crise ambiental mundial, questionando as raízes coloniais e capitalistas dos problemas ecológicos e sugerindo alternativas baseadas em saberes e práticas indígenas e locais. Conforme explicitamos anteriormente, a antropofagia no contexto brasileiro, formulada por Oswald de Andrade, refere-se à ideia de absorver e transformar influências culturais estrangeiras, criando algo autêntico. Este conceito foi posteriormente reinterpretado em um contexto decolonial, em que o processo de “devoração” cultural é visto como uma forma de subverter e resistir às imposições coloniais, criando uma cultura híbrida e emancipadora.

O pensamento decolonial critica a herança colonial que ainda molda as estruturas de poder, conhecimento e economia no mundo contemporâneo. O método decolonial propõe dismantellar essas estruturas, valorizando saberes e práticas locais, muitas vezes marginalizados ou silenciados pelo colonialismo. Este método busca resgatar a agência dos povos colonizados e construir alternativas ao sistema capitalista global. A ecocrítica antropofágico-decolonial que aqui propomos visa combinar essas abordagens. Essa ecocrítica sugere uma prática que não apenas absorve e transforma influências externas, mas também resiste ativamente às estruturas coloniais e capitalistas, utilizando a crítica decolonial como ferramenta para entender e transformar a realidade social, cultural e ambiental.

Em um trabalho anterior (Messerschmidt, 2021) apresentamos três perspectivas, entre as muitas existentes, para o enfrentamento da presente tragédia climática e suas consequências potencialmente destrutivas: a “ecologia integral” proposta pelo Papa Francisco na encíclica

Laudato Si', a filosofia do Bem Viver, apresentada pelo pensador e político equatoriano Alberto Acosta e a corrente ecossocialista, representada por Michael Löwy. Esta tese surgiu do questionamento sobre a possibilidade de um pensamento original que não só pudesse englobar essas e outras perspectivas (em sua maioria, “importadas”), mas que oferecesse, também, uma forma-pensamento que combinasse essas perspectivas no que cada uma delas têm de mais potente. O que elas têm em comum, e que também é o nosso ponto de partida, é a visão de que não há sustentabilidade possível dentro do capitalismo. Conforme afirmamos em “A Filosofia como Luta pelo Futuro: Três Perspectivas para Lidar com a Crise Climática”, essas:

[...] três visões sobre a relação do ser humano com a Natureza aqui consideradas possuem, como pudemos observar, alguns traços importantes em comum: a crítica à sociedade do consumo, a correlação entre crise social e ecológica e um chamado à necessidade de mudança de estilo de vida como forma de diminuir a degradação ambiental. Há, no entanto, outro elemento em comum que se destaca e acaba por aproximar estas três perspectivas do pensamento de Walter Benjamin - a desconfiança em relação ao progresso e ao avanço ilimitado da técnica (Messerschmidt, 2021, p. 46).

Nossa ecocrítica antropofágica-decolonial também parte do princípio segundo o qual a crise ecológica mundial é profundamente enraizada nas práticas coloniais e capitalistas. O colonialismo introduziu uma exploração intensiva dos recursos naturais, desconsiderando os conhecimentos e práticas ambientais dos povos indígenas e locais. O capitalismo, por sua vez, acelerou essa exploração, transformando a natureza em mercadoria e gerando desigualdades ambientais. A proposta da aplicação do método antropofágico-decolonial à crítica ambiental sugere que, assim como na esfera cultural, é possível “devorar” e transformar os conceitos e práticas coloniais e capitalistas em relação ao meio ambiente. Isso implica em absorver as tecnologias e conhecimentos modernos, reconfigurando-os à luz dos saberes indígenas e locais, que tradicionalmente mantêm uma relação mais equilibrada e sustentável com a natureza.

Observa-se um interesse cada vez maior pelas culturas indígenas e suas visões acerca da relação entre o humano com as outras formas de vida e com o meio ambiente, sustentada pela profusão de publicações de obras de pensadores como Ailton Krenak e Davi Kopenawa, por exemplo. A difusão das cosmovisões indígenas parece-nos fundamental para a construção de novos modos de pensar a humanidade e os impactos causados pela ação destrutiva do modo colonial e capitalista sobre a natureza. No entanto, constatamos que tal interesse não deve servir apenas como dispositivo de sublimação das elites intelectuais acadêmicas, devendo esse interesse traduzir-se em ação. O método decolonial-antropofágico surge como convite à assimilação, não apenas da sabedoria dos povos originários, mas também das ideias vindas do Norte Global, como, por exemplo, as ideias sobre decrescimento e pós-extrativismo, apresentadas por Ulrich Brand. Acreditamos que a assimilação da sabedoria indígena não entra em contradição com o desenvolvimento técnico. O método antropofágico-decolonial não defende uma volta a um passado mítico, mas, como no romantismo revolucionário, um olhar para o passado como luta pelo futuro.

Embora a destruição da natureza provocada pela modernidade capitalista industrial já estivesse em curso no período do surgimento do pensamento antropofágico, essa questão, apesar dos alertas dos românticos, ainda não tinha a urgência pública que observamos na atualidade. No entanto, os antropófagos já apresentavam uma visão de mundo que pode servir de guia para a discussão e superação desse estado de coisas. O respeito pela sabedoria ancestral conecta-se à necessidade da assimilação dos avanços técnicos para pensar-se sobre o surgimento de uma vinda nova relação entre os humanos entre si e com a natureza. Essa nova sociabilidade surgiria da Revolução Caraíba, “maior que a Revolução Francesa” (Andrade, 1990, p. 48):

Filiação. O contato com o Brasil Caraíba. *Où Villegaignon print terre*. Montaigne. O homem natural. Rousseau. Da Revolução Francesa ao Romantismo, à Revolução Bolchevista, à Revolução Surrealista e ao bárbaro tecnizado de Keyserling Caminhamos (Andrade, 1990, p. 48).

Ao propor a criação de um “Club de Antropofagia”, Raul Bopp, em carta publicada no quinto número da primeira “dentição” da Revista de Antropofagia apresenta algumas diretrizes dessa associação, diretrizes de tons proféticos:

Revisão da religião. O nosso povo tem um temperamento supersticioso, religioso. Não contrariemos. Vamos criar a santoral brasileira: Nossa Senhora das Cobras, Santo Antônio das Moças Tristes, tudo isso... Admittir a macumba e a missa do gallo. Tudo no fundo é a mesma cousa. O instinto acima de tudo. O índio como expressão máxima. Educação de selva. Sensibilidade aprendendo com a terra. O Amor natural fóra da civilização, apparatus e polpuda. Índio simples: instintivo. (Só comia o forte). E’ a comunhão adoptada por todas as religiões. O índio commungava a carne viva, real. O catholicismo instituiu a mesma cousa, porém acovardou-se, mascarando o nosso symbolo. Veja só que vigor: -- Lá vem a nossa comida pulando! E a “comida” dizia: come essa carne porque vae sentir nella o gosto do sangue dos teus antepassados.

No entanto, alerta Bopp, tal disposição de olhar ao passado não é pura e simplesmente a busca de um retorno ingênuo a um passado mítico: “Quanto ao equivoco de se pensar que quero é a tanga, afirmo e provarei que todo progresso real humano é patrimônio do homem antropofágico (Galileu, Fulton etc.)”. A antropofagia, para Oswald de Andrade a “única lei do mundo”, não é propriedade particular de um grupo humano ou outro, mas um empreendimento que visa englobar toda humanidade.

Defendemos, portanto, que a utilização do método antropofágico-decolonial na crítica ambiental implica em enfatizar a importância de resgatar e valorizar os conhecimentos ambientais indígenas e locais. Essas práticas, muitas vezes baseadas em uma compreensão holística do meio ambiente, podem oferecer alternativas sustentáveis ao modelo de desenvolvimento predatório imposto pelo capitalismo global. Aplicar a antropofagia cultural ao campo ambiental possibilita a criação de práticas híbridas que podem combinar o melhor dos conhecimentos tradicionais com as inovações tecnológicas modernas. Essas práticas podem ser mais adaptadas às realidades locais e serem mais sustentáveis a longo prazo, desafiando a ideia de que o progresso depende exclusivamente da adoção de modelos ocidentais e capitalistas.

O pensamento decolonial, quando em diálogo com a ecologia política, acaba por propor uma reavaliação das relações de poder que determinam a forma como o meio ambiente é tratado. Ao integrar a crítica decolonial, o método antropofágico-decolonial sugere que a solução para a crise ambiental global passa por uma reestruturação das relações sociais e econômicas, na busca da promoção da justiça ambiental e da equidade. Consequentemente, a aplicação do método antropofágico-decolonial à crítica ambiental implica na descolonização da ecologia, ou seja, na rejeição dos paradigmas dominantes, que tratam a natureza como mero recurso a ser explorado. Em vez disso, propomos uma visão de mundo onde a natureza é um sujeito com direitos, uma perspectiva comum a muitas cosmovisões indígenas, como a filosofia do Bem Viver (Acosta, 2016).

Finalmente, embora esse método em construção proponha uma abordagem inovadora e transformadora, ele enfrenta desafios significativos. Entre eles, a resistência das estruturas de poder estabelecidas e a necessidade de um diálogo intercultural genuíno, que respeite e integre os saberes locais sem reduzi-los ou distorcê-los. Portanto, acreditamos que o método antropofágico-

decolonial, quando aplicado à crítica ambiental, oferece uma abordagem poderosa para repensar a relação da humanidade com o meio ambiente. Ao combinar a absorção e transformação cultural da antropofagia com a crítica estrutural do pensamento decolonial, este método sugere alternativas para enfrentar a crise ecológica que vão além das soluções tecnológicas convencionais, promovendo uma reconciliação entre modernidade e tradição, e entre humanidade e natureza.

Referências

- ACOSTA, Alberto. *O bem viver: uma oportunidade para imaginar outros mundos*. Tradução Tadeu Breda. São Paulo: Autonomia Literária, Elefante, 2016.
- ANDRADE, Oswald de. *A utopia antropofágica*. São Paulo: Globo : Secretaria de Estado de Cultura, 1990.
- AZEVEDO, Beatriz. *Antropofagia: Palimpsesto Selvagem*. São Paulo: Editora SESI-SP, 2018.
- BENJAMIN, Walter. O Surrealismo: O último instantâneo da inteligência europeia. In: *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. Obras escolhidas Volume I. Tradução Sérgio Paulo Rouanet; prefácio Jeanne Marie Gagnebin. 8ª edição. São Paulo: Editora Brasiliense, 1987, p. 21-35.
- BOPP, Raul. *Vida e morte da antropofagia* [recurso eletrônico, Kindle]. Apresentação de Régis Bonvicino. 2ª ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2012.
- BRETON, André. Ne visitez pas l'exposition coloniale. *Atelier André Breton*. Disponível em: <https://www.andrebretton.fr/fr/work/56600100711050>. Acesso em: 05 ago. 2024.
- CAMPOS, Augusto de. Revistas Re-vistas: Os antropófagos. In: *Poesia Antipoesia Antropofagia & Cia* [recurso eletrônico, Kindle]. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.
- CÉSAIRE, Aimé. *Discurso sobre o colonialismo*. Tradução Anísio Garcez Homem. Ilha de Santa Catarina: Letras Contemporâneas, 2020.
- EGGER, Anne. La vérité sur les colonies. *Atelier André Breton*. Disponível em: <https://www.andrebretton.fr/fr/work/56600100834880>. Acesso em: 05. ago. 2024.
- JACQUES, Paola Berenstein. Notas fugidias sobre nossa herança antropófaga. *Redobra*, n. 15, ano 6, p. 111-120, 2020.
- LÖWY, Michael. *O cometa incandescente: romantismo, surrealismo, subversão*. São Paulo, 100/cabeças, 2021.
- LÖWY, Michael; SAYRE, Robert. *Anticapitalismo romântico e natureza: O jardim encantado* [recurso eletrônico, Kindle]. São Paulo, Editora UNESP, 2021.
- LÖWY, Michael; SAYRE, Robert. *Revolta e melancolia: o romantismo na contracorrente da modernidade*. São Paulo, Boitempo, 2015.
- MESSERSCHMIDT, Marcos. A Filosofia como Luta pelo Futuro: Três Perspectivas para Lidar com a Crise Climática. *Clareira: Revista de Filosofia da Região Amazônica*. Volume 6, número 1-2, abril 2021, p. 39-49. Disponível em: <https://periodicos.unir.br/index.php/clareira/article/view/6272/3864> Acesso em: 10 ago. 2024.
- NUNES, Benedito. A antropofagia ao alcance de todos. In: ANDRADE, Oswald de. *A utopia antropofágica*. São Paulo: Globo: Secretaria de Estado de Cultura, 1990, p. 05-39.
- ROLNIK, Suely. *Antropofagia Zumbi*. Lisboa: Oca Editorial, 2021.
- ROLNIK, Suely. Subjetividade Antropofágica. *Revista Concinnitas*, 23(44), 132–149, 2022. <https://doi.org/10.12957/concinnitas.2022.74750>
- STADEN, Hans. *Duas viagens ao Brasil: Primeiros registros sobre o Brasil* [recurso eletrônico, Kindle]. Introdução Eduardo Bueno. Tradução Angel Bojadsen. Porto Alegre: L & PM Editores, 2007.
- STERZI, Eduardo. *Saudades do mundo: Notícias da Antropofagia* [recurso eletrônico, Kindle]. 1. ed. São Paulo: Todavia, 2022.
- TELES, Gilberto Mendonça. *Vanguarda europeia & modernismo brasileiro: apresentação e crítica dos principais movimentos vanguardistas* [recurso eletrônico, Kindle]. 1. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2022.

Autor(a) para correspondência / Corresponding author: Marcos Lentino Messerschmidt. marcoslmesser@gmail.com