

O MULTICULTURALISMO ANTROPOFÁGICO COMO PROPOSIÇÃO DECOLONIAL

Deo Campos Dutra

Mestre em Ciências Jurídicas pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio). Mestre em Direito Comparado pela Universidade de Paris 1 – Panthéon Sorbonne (França). Doutor em Direito pela PUC-Rio e pela Universidade Paris – Nanterre (França). Realizou seu estágio pós-doutoral em Direito Comparado na École Normale Supérieure de Paris (França). Professor de Direito Constitucional e Internacional da Faculdade Doctum (Juiz de Fora/MG).

Eduardo F. de Oliveira Jr.

Advogado. Compositor. Especialista em Metodologia do Ensino de Filosofia e Sociologia pela Faculdade São Luís (Jaboticabal/SP). Bacharel em Direito pela Faculdade Doctum (Juiz de Fora/MG).

Resumo: A crescente demanda global pelo reconhecimento de identidades culturais, subjugadas ao longo de séculos de imperialismo, orientalismo e colonialismo, implicam o alargamento do espectro e das problemáticas dos estudos multiculturais. Muito antes, contudo, de tais teorias, o poeta modernista Oswald de Andrade propusera, mirando nos hábitos antropofágicos de povos ameríndios brasileiros, a antropofagia como uma possibilidade latente de construção de uma identidade e de uma estrutura social novel, mastigando os elementos estrangeiros, sem sucumbir às suas características quando cá aportassem. Considerando que a antropofagia, nesse sentido, passa a habitar uma virtual natureza decolonial, buscam-se proposições de sua aplicação, de modo a aproximar a representação democrática e as próprias instituições jurídicas da realidade, marginalizada, ao sul.

Palavras-chave: Antropofagia. Direito latino-americano. Decolonialismo. Multiculturalismo.

Sumário: Introdução – 1 Devorar-se: do multiculturalismo à antropofagia – 2 O direito Abaporu – Considerações finais – Referências

Introdução

Desde a segunda metade do século XX, os axiomas acerca das interações culturais ganharam maior relevo, especialmente sob o prisma analítico dos fenômenos da construção social multiétnica do continente americano.

As convergências e divergências culturais, oriundas da convivência de diversas etnias em um mesmo território, resultado dos fluxos migratórios, da colonização

e das políticas de escravização, culminaram, ao lume do movimento de luta por direitos civis, dos anos de 1960, nas concepções hodiernas do denominado multiculturalismo, impactando as ciências humanas, como um todo, com reflexos mais contundentes na seara jurídica e política (KYMLICKA, 2012).

Convém considerar, contudo, a colaboração ocorrida em contexto histórico anterior ao supracitado, no Brasil, em fins da década de 1920, quando o território brasileiro já possuía diversas culturas em seu espaço geográfico, com aspectos culturais dos povos da África, ameríndios e imigrantes das mais variadas origens, a depender da região do país. Deve-se ainda considerar que, naquele contexto, havia uma pungente influência estadunidense, impondo-se de modo colonial global, desde o fim da primeira grande guerra.

É nesse contexto do fim dos anos de 1920 que surgem as proposições da antropofagia cultural, cunhadas por Oswald de Andrade, que guardam conexão e reciprocidade com o multiculturalismo – e as ciências jurídicas – que calha melhor compreender e analisar.

Oswald de Andrade, ao sorver de aspectos da antropologia social, a rememorar a tribo indígena dos Tupinambás – notórios canibais – propusera a antropofagia cultural enquanto movimento pretendo à capacidade de deglutir as influências estrangeiras e regurgitá-las, revestidas de uma forma nova, autônoma e singular, permitindo múltiplas culturas, que se devoram ao infinito, de modo nunca estático, a possuir diversos matizes, de muitos daqueles ingredientes dantes ingeridos, criando, para além da dicotomia *selvagem-civilizado*, uma alternativa cultural que é, simultaneamente, ambos.

Uma vez que se compreenda que a cultura é o fio do senso de pertencimento e identificação social, por meio de traços construídos nos agentes sociais de certa estrutura e, auferindo-se que a existência de uma monocultura¹ pode culminar, de acordo com a experiência histórica, na modelagem de domínios *total-autoritários, per leges*, tem-se como contrapartida, a proposição do multiculturalismo em suas muitas vertentes.

Com a afirmação dos direitos humanos e a acentuação da migração e da globalização, o tema se torna protagonista, para além de mecanismos de garantia e proteção das camadas minoritárias, dentro do espectro de diversidade cultural, ou, ainda, da espera pelo decurso temporal, para que as culturas múltiplas encontrem seus meios de convivência pacífica.

Desse ponto, justamente, é que se problematiza: sabendo-se que a convivência e mesclagem das muitas culturas são elementos intrínsecos das

¹ Também chamado, paradoxalmente, por alguns autores de *multiculturalismo conservador*, conforme: Kincheloe e Steinberg (1999).

democracias modernas e, tendo-se em mente a ideia da antropofagia cultural, esta pode ser lida, colaborativamente, enquanto uma possível proposição para além do multiculturalismo? Ainda, por quais modos o direito, pensado a partir desse contexto brasileiro, pode fomentar os múltiplos espectros socioculturais, capazes de se transmutarem por meio de uma antropofagia cultural?

Neste sentido – e na esteira de Jacques Commaille –, preliminarmente entendemos o direito como uma prática, que visa organizar as relações sociais e as trocas econômicas. Assim, ele é “constitutivo da estruturação das sociedades e de sua ordem política”. Exatamente por ser socialmente constitutivo, o direito pode ir para além de sua técnica e ousar oferecer à cultura, na qual está inserido, uma visão de mundo que pretende “construir, para além do saber jurídico, uma erudição suscetível de inspirar uma concepção, uma ética ou ainda uma filosofia do político” (COMMAILLE, 2015, p. 11).

Parte-se, portanto, da hipótese de que, se por um lado a uniformidade é potencialmente danosa, por outro, acredita-se que, considerando-se a liberdade, no sentido mais amplo, enquanto a essência democrática, então, os aspectos antropofágicos socioculturais, que permitem a mistura constante e a renovação das características, criam um povo multifacetado, podendo refletir na esfera pública, também *no* e através *do* direito, inviabilizando a homogeneidade das massas, desde que observados e evitados os riscos da transformação desta forma de governo em forma de domínio.²

A afirmação desta audaciosa hipótese, é importante salientar, apresenta-se como a primeira formulação de uma inteligência em processo de amadurecimento e que, consciente que produz preambulares formulações, não pretende ser, sequer, conclusivo. Oferecemos, com isso, mais uma nova proposição de denteção.³

O intuito, aqui, é inaugurar propostas que visam (*re*)pensar não só um direito preocupado com a diversidade cultural, mas, sobretudo, dedicado a constituir uma maneira de pensar a diversidade cultural brasileira, ainda que, momentaneamente, deixando de observar os marcadores sociais de classe e gênero, objeto de trabalhos futuros.

Este estudo pretende, portanto, assumir um compromisso convergente com a intenção de instigar novas proposições, desde as raízes, situadas na interseção do direito com a filosofia, a teoria política e a literatura, refletido em torno dos

² Termo empregado no sentido *kantiano*, ao considerar formas de governo deformadas.

³ O termo *denteção* se refere às gerações da *Revista de Antropofagia*, com a primeira edição em 1928 e a segunda em 1929, inclusive com variações dos autores participantes do movimento. Neste trabalho, o termo é empregado no sentido de uma terceira denteção que compreende e se adapta à perspectiva e ao contexto pós-colonial e/ou decolonial.

desafios de formular uma proposta que, devedora do multiculturalismo, pretende ir além dele para, assim, encontrar a si mesma. Antropofagicamente.

Para isso, esta pesquisa se funda no método fenomenológico (GRAWITZ, p. 2001, p. 10), ou seja, uma análise do modo como o fenômeno se revela à consciência cognitiva quando analisado sobreposto com outros recortes. O estudo adota procedimento bibliográfico e documental, adotando uma postura metodológica ora descritiva, analítica ou prescritiva, vez que se cuida de uma análise preliminar (CHAMPEIL-DESPLATS, 2014, p. 11).

Convém aqui ressaltar que o estudo foi realizado em período anterior à pandemia de 2020, devendo-se, *a posteriori*, verificar alterações advindas das mudanças sociais, antropológicas e jurídicas surgidas no contexto do isolamento social.

1 Devorar-se: do multiculturalismo à antropofagia

As interações culturais entre povos não são nem novidades nem raridades no prisma histórico, especialmente com a sucumbência de uma identidade cultural, por outra, que lhe sobrepuja. Talvez, na história ocidental, uma das maiores provas da força de dominação de uma identidade cultural esteja ainda na Idade Antiga, com o domínio cultural de uma Grécia, outrora subjugada pela força romana.⁴

Mas, primeiramente, que condição é essa de identidade cultural e a que nos serve, nesta ocasião?

Não é difícil, num primeiro olhar, vislumbrar os aspectos da identidade cultural, abarcados no âmago daquilo que se denomina *superestrutura ideológica* (MARX; ENGELS, 2001), sendo reflexo consequente, determinado, nas sociedades com Estado, pela base material, isto é, a chamada *infraestrutura*,⁵ em influência direta com a *superestrutura política* ou *legal*.⁶

Eis que, antes de tudo, considerando a realidade contemporânea na qual se insere Hall (2000, p. 47-49), podemos compreender que essa identidade cultural deriva das culturas nacionais, enquanto um elo entre o indivíduo e algo maior que si, que se estende além do tempo, de seu ser, como um atributo partilhado através das épocas, definindo uma característica, não genética, mas metafórica,

⁴ Isso porque, muito embora o exército romano tenha dominado o território grego, ficou-se dominado pela força da cultura helênica, algo auferível, por exemplo, na equivalência de deuses e mitos. Cf. Goldhill (2007, p. 11).

⁵ Pressupondo-se que o entendimento da premissa de Marx e Engels, na observação dos povos primitivos, não se confirma, seguindo por outros caminhos, conforme se afigure em Clastres (1978, p. 141).

⁶ Embora se constituam autônomos, não devendo ser confundidos, os aspectos ideológicos e os legais se imbricam, de modo a manter a base que lhes mantém enquanto *superestrutura*. Cf. Mészáros (2011).

de nacionalidade, enquanto uma natureza essencial.⁷ A nação é, portanto, mais do que uma entidade política, mas “algo que produz sentidos”.⁸

É justamente em razão da força unívoca e centrífuga do conjunto de significados de um sistema de representação cultural, das identidades, que passa, então, a se permitir um sentimento de identificação comum e de lealdade com uma nação imaginada, bem como a criação de padrões que se estendem desde os processos de alfabetização até todos os símbolos e toda uma semiótica (HALL, 2000, p. 49), que substantiva, de modo a unificar, ao redor daquilo que podemos denominar como tradição, fundada numa lembrança real ou imaginada de hábitos banais (SOUZA, 2009, p. 34).

É sobre o pilar da homogeneidade de uma identidade cultural que se esteiam as teorias do monoculturalismo. Contudo, essa via se funda, essencialmente, na tradição etnocêntrica do pensamento ocidental desenvolvido na Europa, de superioridade de uma cultura (GOODY, 2011), de modo a inferiorizar as demais manifestações que, se presentes num mesmo território, passam ao dever de se camuflar, aderir à identidade majoritária, por meio da assimilação⁹ da cultura (FERREIRA, 2014, p. 170).

De forma concomitante e complementar, Étienne Balibar (1997) alerta que o próprio sentido moderno do termo *povo* é uma fabricação social, uma verdadeira imaginação. Esta construção imaginária é, na verdade, o resultado de uma intenção de coesão social que visa, substancialmente, a pacificação da população e sua adesão a um ideal de Estado-Nação moderno.

Desta forma, constitui-se um processo de homogeneização social, em torno de ideologias nacionais – notadamente o patriotismo e o nacionalismo – que visam criar uma dicotomia entre o nacional e o estrangeiro. Essa fabricada etnicidade fictícia, instrumentaliza o direito e assume uma feição assimilacionista, preocupada em identificar um passado comum e uma identidade única ao povo, ferindo de morte a pluralidade cultural (BALIBAR, 1997, p. 127).

Porém, para além dos muros do assimilacionismo, que esmaga a pluralidade de identidades e subjetividades étnico culturais, é importante compreender a essência e o reflexo do caráter da identidade, do senso de pertencimento, como força motriz, lida não somente como um condão de fabricação da própria realidade, mas como essência da ação política.

⁷ Para Norbert Elias (2011, p. 24), o termo *cultura*, derivado do alemão *Kultur*, apesar de ser essencialmente delimitador, deve ser entendido como as formas pelas quais o espírito de um povo é vocalizado.

⁸ Segue-se que a nação não é apenas uma entidade política, mas algo que produz sentidos – um sistema de representação cultural. As pessoas não são apenas cidadãos(ãs) legais de uma nação; elas participam da ideia da nação tal como representada em sua cultura nacional.

⁹ A respeito da assimilação, rememora-se a leitura de Hannah Arendt (1989) sobre o contexto europeu do século XX, que conduziu ao Holocausto, em especial, sobre sua narrativa do emblemático Caso Dreyfus.

Essa centralização, em torno de uma única cultura, numa escala mundial, seria, portanto, um antiprincípio da noção matriz da ação política, baseada na cidadania, que se funda nas características do senso de identificação com algo maior, o espaço e os hábitos comuns, do modo como explicitava Hannah Arendt (2008).¹⁰

Da percepção da necessária pluralidade cultural, como condição à cidadania e ação política,¹¹ surge o denominado multiculturalismo. Will Kymlicka (2012) narra este processo histórico, que somente seria teorizado pela filosofia política nos idos dos anos 80 do século XX, como o resultado de dois momentos anteriores fundamentais, todos eles parte integrante da revolução dos direitos humanos: o primeiro iniciado no período de 1948-65, nas lutas pela descolonização. O segundo, ocorrido entre os anos de 1955-65, é marcado pela mobilização contra a segregação e discriminação e sedimenta o caminho para esta terceira onda emergida no final dos anos sessenta que culminará no multiculturalismo (KYMICKA, 2012, p. 5-7).

O processo de domínio, combatido pelo multiculturalismo, alcança desde os povos semitas, conforme a narrativa da supressão das manifestações da existência judaica, verificado em Hannah Arendt (1989), que se inicia antes mesmo do regime nazista, atingindo igualmente os povos orientais, como se afigure em Edward Said (2003) e Jack Goody (2011), alcançando os povos designados como ciganos – *rom*, *sinti* e *calon* – cujo senso de pertencimento é não pertencer ao lugar, preservando, contudo, traços comuns, como percebe Kymlicka e Opalska (2002), entre outros povos e culturas.

Prioritariamente, o termo *multiculturalismo* há de ser compreendido, sob duas bases primordiais, pelo entendimento de Cámara (2003, p. 163), isto é, enquanto

¹⁰ Segundo a autora: “Qualquer que fosse a forma que pudesse assumir um governo mundial com poder centralizado sobre todo o planeta, a própria noção de uma força soberana a governar toda a Terra, com o monopólio de todos os meios de violência, sem controle e verificação por parte de outros poderes soberanos, não é apenas um pesadelo ameaçador de tirania, mas seria o fim de toda vida política, tal como a conhecemos. Os conceitos políticos se baseiam na pluralidade, diversidade e limitações mútuas. Um cidadão é, por definição, um cidadão entre cidadãos de um país entre países. Seus direitos e deveres devem ser definidos e limitados, não só pelos de seus companheiros cidadãos, mas também pelas fronteiras de um território. A filosofia pode conceber o globo como a terra natal da humanidade e uma lei não escrita eterna e válida para todos. A política trata dos homens, nativos de muitos países e herdeiros de muitos passados; suas leis são as cercas positivamente estabelecidas que cingem, protegem e limitam o espaço onde a liberdade não é um conceito, mas uma realidade política viva. O estabelecimento de um Estado soberano mundial, longe de ser o pré-requisito da cidadania mundial, seria o fim de qualquer cidadania” (ARENDR, 2008).

¹¹ Ação política enquanto a capacidade de refletir os aspectos da cultura e hábitos partilhados nos assuntos da pólis (pólis).

fato social e como teoria.¹² Entendido enquanto teoria, existem várias vertentes que lhe atribuem significados e posturas divergentes, como o multiculturalismo liberal e o comunitário.¹³

Danièle Lochak (2010), por sua vez, entende que a expressão multiculturalismo

primeiro aponta para uma realidade: o pluralismo das sociedades contemporâneas, caracterizado pela existência em seu seio de grupos muito diversos – grupos que reivindicam a conservação de sua identidade e que muitas vezes requerem maior visibilidade ou melhor representação espaço público.

De acordo com Lochak (2010, p. 133), “é um termo genérico que abrange todas as formas de diversidade, incluindo, mas não exclusivamente, a etnocultural”.

Neste estudo, adotaremos, como ponto de partida, a fala de Hall (2003) que entende que o termo foi vítima de seu “sucesso”. Neste sentido, em que pese ser utilizado de forma universal:

sua proliferação não contribui para estabilizar ou esclarecer seu significado. Assim como outros termos relacionados – por exemplo, raça, etnicidade, identidade, diáspora – o multiculturalismo se encontra tão discursivamente enredado que só pode ser utilizado sob rasura. (HALL, 2003, p. 51)

O que se busca é exatamente um recorte, uma rasura, não de modo definitivo, pois a perenidade é inexistente. Assim, para que concluamos este cogito pré-reflexivo,¹⁴ há de se considerar que, para se compreender essa margem social, que busca um reconhecimento num mesmo território de outra cultura, dominante,

¹² Para uma abordagem do multiculturalismo como fato social, ver: Wieviorka (1999) e Latour (2009).

¹³ Enquanto as considerações comunitárias de Charles Taylor (1994) se vertem para os meios de incentivo institucionais que viabilizem os encontros de culturas diferentes, com políticas públicas que permitam o reconhecimento da diversidade, que passa a exigí-lo para suas identidades, reputada por este autor como vital, ao passo que, para a concepção liberal contemporânea de Will Kymlicka (1996), há o escopo na busca por uma “vida boa”, que se pauta nos pressupostos da capacidade individual de escolha de valores e a liberdade de revisão e, até mesmo, uma eventual modificação destes valores, ao aparecimento de novos fatos ou informações fundados no contexto social, garantindo-se, prioritariamente, a educação e a liberdade, para que os atores sociais façam escolhas. Há ainda posicionamentos da vertente dos críticos deliberativos, como Jürgen Habermas. Para uma análise pormenorizada deste debate, ver: Crowder (2013).

¹⁴ Em Sartre (1997, p. 20-29), compreendido como precedente do *cogito cartesiano (réflexive)*, no sentido de que possibilita a consciência posterior em posicionamento (Θεσις), o *cogito pré-reflexivo* por seu turno é irrefletido (*irréfléchies*), não posicionado na consciência, mas condicional por tanto.

tem-se uma “periferia onde estão contidas aquelas pessoas que são consideradas insuficientemente socializadas nos marcos legais” (DAS; POOLE, 2008, p. 24).¹⁵

Tratam-se de populações sujeitas às tecnologias de “manejo” e “pacificação” do Estado, como no caso da população ameríndia, mas não só,¹⁶ também os assim considerados em razão das “identidades nacionais particulares” e “excluídos dessas mesmas identidades por essa classe de conhecimento disciplinar que lhes marca como ‘outros’” (DAS; POOLE, 2008, p. 24) através de “um procedimento de sujeição”, qual seja, o direito (FOUCAULT, 1976, p. 2).

A similares açõs, no campo do Oriente Próximo, Edward Said (2003, p. 264) designa como “tipos” e enquanto “uma força cultural”, “metodologicamente formativa”, no campo sociológico, que conduz ao “território mapeado e reivindicado pelos orientalistas”, ou seja, pela visão pautada no etnocentrismo europeu, ou eurocentrismo.¹⁷

Diante de tais premissas, em Das e Poole (2008, p. 19), compreendemos que “a antropologia”, justamente por observar e sistematizar os hábitos comuns de alguma sociedade, “oferece um ponto de partida ideal para repensar criticamente o estado, a partir de suas margens”.¹⁸

É, especificamente, no campo da antropologia social que se encontra o termo antropofagia,¹⁹ largamente utilizado para se referir a certos povos ameríndios e da África.²⁰

¹⁵ Justamente porque a existência de uma *superestrutura* ideológica, como dito, se pauta na existência de hábitos comuns compartilhados, no senso de *natio*, enquanto comunidade local (HALL, 2000, p. 58), de modo a manter unificada a *infraestrutura* que, por si, *diverge*, tendo por objetivo “tornar a cultura e a esfera política congruente [...]”, de modo que “culturas razoavelmente homogêneas, tenham, cada uma, seu próprio teto político” (GELLNER, 1983, p. 43 *apud* HALL, 2000, p. 58).

¹⁶ E, por essa razão se opta, neste estudo, pelo uso do termo *pária*.

¹⁷ Edward Said (2003, p. 264) entende que os estudos de Max Weber sobre o protestantismo, o judaísmo e o budismo culminam no campo orientalista, ao passo que Goody (2011, p. 29) traça as suas críticas à visão objetivista nos conceitos no campo da história e das ciências sociais, “por mucho que los estudiosos luchen en pos de una «objetividad» weberiana, tienen una mayor vinculación con el mundo que los engendró. Por poner un ejemplo, los términos «Antigüedad» y «feudalismo» se han definido teniendo presente un contexto meramente europeo, atendiendo al desarrollo histórico particular de dicho continente. Los problemas surgen cuando se pretende aplicar estos conceptos a otras épocas y lugares, al salir a la superficie sus verdaderas limitaciones”.

¹⁸ Apesar de “uma voz de pouco peso, no que diz respeito à teoria política ocidental”, como observam as autoras.

¹⁹ Do grego *ἄνθρωπος* (*antropos*), homem; e *φαγεῖν* (*phagein*), alimentar-se de. Descrevendo a prática do canibalismo em sociedades primitivas.

²⁰ A antropóloga Ruth Benedict (2013) menciona a antropofagia em tribos da Oceania, além da África, bem como de ameríndios do mesmo modo como o historiador Martin Meredith (2017). No contexto do século XVI, das grandes navegações – e com visão do período do renascimento, naturalmente eurocêntrica, além de fundada na vivência e não em um estudo antropológico, Hans Staden (2008) relatou sua experiência com a tribo Tupinambá, de cultura antropofágica.

Agnolin (2005, p. 136), no contexto do século XX, analisando o período da colonização, percebe que a antropofagia²¹ se expandiu nesta seara entre os séculos XVI e XVII, sendo retratada por “viajantes e missionários”, como os jesuítas Anchieta e Nóbrega, além do marinheiro Hans Staden, feito prisioneiro da tribo Tupinambá, que tinha hábitos canibais.

Naquele cenário, destaca-se o fato de a antropofagia ser um método de apropriação fisiológica e cultural, sem, contudo, representar uma contradição. Ao devorar, os povos primitivos se imiscuíam da força e das características idiossincráticas do outro, revestindo-se, tal ato, de ares cerimoniais e sacros (MUSTODIXI *apud* AGNOLIN, 2002, p. 134).

Essa característica antropofágica – e uma análise dela –, associada ao notório caso do Bispo Sardinha,²² permitiria, séculos depois, que Oswald de Andrade traçasse o aspecto antropofágico cultural, em 1928, quando, ainda ligado ao movimento modernista, publica o seu *Manifesto Antropófago*, criando um novo movimento cultural e literário, em verdade, com natureza de contracultura, reagindo ao eurocentrismo e ao imperialismo norte-americano na cultura e no hábitos, vigentes no Brasil daquela época²³ (BITARÃES NETTO, 2004, p. 115).

A exemplo do eurocentrismo e imperialismo, nesse período da Primeira República (1889-1930), porém antes das proposições *andradianas*, a integração da cultura de classes, subjugadas, no âmbito de reconhecimento oficial, causava absurdo mal-estar. A denominada “Noite do Corta-Jaca” tornou-se um exemplo paradigmático.

Em 1914, no estupor da Primeira Guerra Mundial, no jantar de despedida do então presidente, Marechal Hermes da Fonseca, sua esposa, a baronesa Nair de Teffé, executou ao violão, instrumento considerado menor e vulgar, ao tempo, ao lado do artista popular Catulo da Paixão Cearense, o maxixe “O Gaúcho ou Corta-Jaca”, de Chiquinha Gonzaga, adaptado para o violão pela própria maestrina para a primeira-dama (NASCIMENTO, 2017, p. 40).

Sendo o maxixe derivado da dança africana lundu (ABREU, 2017), não tardou ao programa ser repudiado em sessão do Senado Federal, pelo então opositor político Ruy Barbosa (1914, p. 2789), indignado com o fato de um ritmo popular mesclado ter sido “elevado”, reputando-o como: “A mais baixa, a mais chula,

²¹ Devemos entender que ao menos os relatos se expandiram nesse período, uma vez que se observa a crítica temporal da história e demais ciências sociais, ora mencionados em Goody (2011).

²² De acordo com John Hemming (2007, p. 226), em 1556, após um naufrágio, o Bispo Pero Fernandes Sardinha fora morto e devorado pelos índios caetés, na região do Rio São Francisco, correspondente, hoje, aos estados da Bahia e do Pernambuco, sendo este caso o estopim para que membros da tribo fossem mortos ou escravizados.

²³ Ao lado de intelectuais escritores como Raul Bopp, Alcântara Machado, Mário de Andrade, Carlos Drummond de Andrade, Manuel Bandeira, Menotti del Picchia e Murilo Mendes, entre outros.

a mais grosseira de todas as danças selvagens, a irmã gêmea do batuque, do cateretê e do samba”, tornando nítida sua visão imbuída desse eurocentrismo,²⁴ aduzida do trecho “nas recepções presidenciais o corta-jaca é executado com todas as honras de música de Wagner”.²⁵

Se o maxixe era o resultado do devorar sobre a cultura africana, o *Manifesto Antropófago*, por seu turno, propunha a deglutição de toda cultura estrangeira que aqui aportasse, absorvendo alguns de seus aspectos, porém preservando uma natureza autônoma e nacional (ANDRADE, 1928, p. 3; 7).

Apesar de, numa primeira leitura, induzir à característica nacionalista, esse aspecto deve ser considerado enquanto um reflexo do período, ainda sob a vigência da Primeira República. Em *Manifesto Antropófago*, o que Oswald de Andrade busca não é uma unidade nacional ou mesmo se aproxima do moderno entendimento de Estado-Nação.²⁶ É, muito mais, a busca pela identidade cultural, enquanto hábitos partilháveis, em relação a algo que mais se assemelha à noção de *natio*,²⁷ ou, ainda, de *Ubuntu*.²⁸

Isso porque, dentro da realidade brasileira do período, o que se percebe é a pretensão de formação e propagação de características autônomas, para além daqueles hábitos comuns herdados da colonização, em sua totalidade²⁹ e da própria ideologia de imperialismo, de modo que não indicam a construção do “um”,³⁰ pois se a antropofagia nos une, como identidade capaz de fundar

²⁴ Essa visão deve ainda ser considerada em relação à específica condição da maestrina Chiquinha Gonzaga, não apenas pela estrutura patriarcal desse período, partilhado com a luta feminista de figuras como Clara Zetkin e Rosa Luxemburgo, mas, também, pelo “contexto de Chiquinha Gonzaga” que “é diferente. Ela viveu durante muitos anos em bairros pobres, convivia com ex-escravos, trabalhava na noite junto à boemia. Pertencia à classe considerada fora de padrão pelas elites”, conforme Marcilio (2009).

²⁵ É importante salientar que o discurso de Ruy Barbosa deve ser entendido de acordo com a realidade de seu tempo, expressando um sentimento dos eruditos da época, absolutamente corrente naquele tempo. Aqui ressalva-se que o mesmo preconceito aos ritmos e danças populares ainda vigora em relação às manifestações das camadas sociais multiétnicas e/ou em razão de fatores socioeconômicos, em nítida manifestação do eurocentrismo.

²⁶ Naquele contexto, ocorria o início de um confronto entre um pensamento lógico e um selvagem, sob a perspectiva do homem do século XX, influenciados pela vanguarda europeia, como existencialistas e absurdistas, num clico de desconstrução de si mesmo e de seus mitos, conforme aponta Nunes (1979, p. 19).

²⁷ A ideia de *natio* é muito mais antiga que a de Estado-Nação, pensada enquanto uma comunidade, um senso de pertencer conforme se entende em Hall (2000, p. 58).

²⁸ Termo zulu que significa o senso comunitário e de alteridade.

²⁹ Daí o emprego de metáforas no *Manifesto Antropófago*, como: “Vieira deixou o dinheiro em Portugal”, que rompem com a lógica de plenitude, imprimindo a ideia de que há fatores que ficarão pelo caminho.

³⁰ Pierre Clastres (1978, p. 150-151) constata o uso desse termo entre o povo guarani, entre os séculos XV e XVI. Com mais propósito, sendo o “Um”, o lugar de nascimento do mal e da infelicidade, para aquela cultura, mas o que nos importa – e daí o emprego desse termo – é a ideia do “Um”, como força unificadora dos múltiplos, ou seja, o Estado, que fazia com que essa cultura partisse em busca do bem, entendido como o “não-Um”, o que pode ser entendido como a liberdade individual de identidades não unificadas, dificultadas nas sociedades com Estado.

o diálogo entre os diversos da comunidade, nada do que ela devora passa por digestão, pois propõe que seja regurgitado, permitindo, numa visão capturada em Andrade: “A transformação permanente do Tabu em totem”.³¹ Esse trecho imprime a ideia de transmutabilidade eterna, da não solidificação do “um”, é, portando, um caminho para o “não-Um”, pois cada antropófago devora a parte que lhe apraz.³²

Rocha (2001, p. 258), ao analisar as reminiscências daquele movimento, fala do “tempo antropófago” e do “espaço multicultural”, propondo que “antes do multiculturalismo, Oswald de Andrade inventara a antropofagia”, atentando, logicamente, para anacronia e as distinções da antropofagia e multiculturalismo, vez que os conceitos possuem peculiaridades e características ímpares.

Convém ressaltar que o ponto fulcral na antropofagia, lida à luz do corrente século, reside na observação de Campos (*apud* ROCHA, 2001, p. 264), de verificar as premissas, postas no século XX, olhando para as tradições primitivistas e canibalistas, do período correspondente ao Renascimento europeu – ou mesmo antes disso, recapturando a figuração do futuro, percebendo as possibilidades, como fizera Walter Benjamin.

Rocha (2001, p. 266) entende que o termo abarca distintas posições acadêmicas, tendo por traço marcante a “impossibilidade de definir princípios universais, capazes de definir suas características, pois seu denominador comum corresponde à recusa dos princípios universalizadores”. Igualmente, atenta que a própria antropofagia, no que denomina “tempo antropófago”, concretiza-se pela negação de “toda forma de configurações cartográficas”, guardando assim similaridade, na negação da universalização ou não sucumbência à uniformização.

Verifica-se a contribuição da antropofagia, que por seu turno, deve ser compreendida como essa capacidade de grupos plurais, aos choques identitários, de devorarem e transmutarem os aspectos culturais desejáveis no outro, criando formas,³³ cujos aspectos similares, porém peculiares, aproximam e distanciam tais grupos, a permitir a autonomia, combinada com identificação e diálogo.³⁴

³¹ Ou seja, a elevação ao divino dos hábitos de quebrar as regras vindas de outras culturas dominantes.

³² Oswald de Andrade utiliza sucessivas metáforas. Essa leitura nos é permitida justamente do trecho: “Contra o mundo reversível e as ideias objetivadas. Cadaverizadas. O stop do pensamento que é dinâmico. O indivíduo vítima do sistema. Fonte das injustiças clássicas. Das injustiças românticas. E o esquecimento das conquistas interiores”. Primeiro, Andrade nos imprime, reiteradamente, o fluxo de mudança constante; segundo, ao mencionar as conquistas interiores, corrobora ao entendimento do “não-Um”, individualizado.

³³ Ao propor a “Revolução Caraíba”, Oswald de Andrade traçava a potencialidade da junção entre a cultura “primitiva” e matriarcal, com a tecnologia de uma estrutura civilizada moderna, com uma cultura antropofágica capaz de resolver os conflitos da humanidade e das tradições filosóficas, a subverter a ordem colonial, invertendo o fluxo epistemológico e cultural das Américas para a Europa, com o surgimento da figura do “homem *tecnizado*”, inserido no espaço do “Matriarcado de Pindorama”, conforme explica Berriel (1992, p. 133).

³⁴ Como exemplo, podemos considerar no campo dos fenômenos da cultura o sincretismo religioso entre os cultos africanos e a tradição cristã, tanto retratada por Jorge Amado quanto por Guimarães Rosa

Campos (2006, p. 234), por sua vez, percebe na antropofagia cultural, vinda do *Manifesto Antropófago*, uma crítica ao “legado cultural universal”, em que a postura submissa e colonizada do “bom selvagem” cede lugar ao “ponto de vista desabusado do ‘mau selvagem’, devorador de branco, antropófago”.

No campo social, a antropofagia das culturas, potencialmente, cria um cenário de diálogos das aldeias e uma forma de e para além do multiculturalismo, em que os colóquios vão além da convivência, alcançando a intimidade da deglutição, inviabilizando as doutrinas de uniformidade, pois sua volatilidade devora os conceitos antes que se perpetuem, mesclando-os em múltiplas aldeias, com traços comuns, do que foi mastigado, obstando, igualmente, o domínio e o universalismo dos conceitos, que se revistam de aspectos mandatários, devorando, inclusive, o que já foi engolido e expelido, pois se autodevora e transmuta-se.

2 O direito Abaporu³⁵

Perguntei a um homem o que era o Direito. Elle me respondeu que era a garantia do exercício da possibilidade. Esse homem chamava-se Galli Mathias. Comi-o.

(ANDRADE, 1928, p. 3)

O que Oswald de Andrade pretende com sua antropofagia é demonstrar que, ao passo que a possibilidade aberta é uma variável ao infinito, é desejável e, sendo objeto do desejo, é devorável, no emprego da figura de linguagem que lhe era peculiar.

Afinal, também nosso arcabouço jurídico não desejou a ponto de se inspirar ou replicar dispositivos estrangeiros de Europa?³⁶ Podemos verificar em tal procedimento a antropofagia proposta por Oswald? Sendo o direito necessariamente um instrumento a serviço de determinados quadros ideológicos, não poderia ele assumir este fim (MATHIEU, 2017, p. 171)? Ainda, a própria dominação legal não pode, ao passo que reflete a sociedade, considerar o contexto que se insere, de um modo antropófago, também se devorando nas influências externas?

(CALVANI, 1998, p. 119); ou, ainda, o caso da bossa-nova, ritmo que engoliu aspectos do samba, de origem africana, do jazz, influência do imperialismo norte-americano, do bolero, latino, e do samba-canção, já derivado do bolero (FONTE, 2010, p. 18).

³⁵ Do tupi, termo que designa a ideia de antropófago (MONTROYA, 1724).

³⁶ Para uma crítica aos transplantes jurídicos, ver: Dutra (2018).

Para adentrarmos na questão, é fundamental observar o processo histórico de dominação cultural, que podemos analisar sob os aspectos do imperialismo, do colonialismo e do orientalismo. De modo acessível, o provérbio africano traduzido por Galeano (2002, p. 63-64) elucida a questão: “Até que os leões tenham seus próprios historiadores, as histórias de caçadas continuarão glorificando o caçador”.³⁷ Não apenas a história observa o vencedor, em detrimento do vencido, mas também as identidades culturais.

Dussel (2016, p. 52), ao versar sobre sua filosofia da libertação, elucida a fratura entre as elites ou o centro, em termos culturais, cujo pensamento fora talhado nos moldes eurocêntricos, em oposição às “periferias” ou “margens”, isto é, do próprio povo seu, numa assimetria que culmina na cultura, ou identidade, fixada nos moldes ocidentais europeus, com pretensões de supressão das culturas regionais e a mais fiel das manutenções às suas tradições centristas.

Acerca da tradição, enquanto tipo puro de dominação legítima, para Max Weber (2003, p. 131), aquela pode ser definida como derivada “da crença da santidade das ordenações ou dos poderes senhoriais”, sendo, em sua forma mais pura, a “dominação patriarcal”.

Weber, contudo, descuidava-se de toda tradição que não deriva em si de uma figura patriarcal, ou de amo, ao vislumbrar apenas a estrutura burocrática do materialismo. Há, para além, a tradição que não emana nem de aparatos burocráticos, nem de figuras pessoais, mas, ainda assim, difusa, cumpre fortemente com o *κτῆνος*³⁸ do termo e, por meio da cultura, da educação e da religião, estende-se como fios condutores da história, de características partilhadas, usos e costumes que conferem o senso de pertencimento.³⁹

Convém observar, muito antes de Max Weber, no século XVIII, Immanuel Kant diferenciava as formas de dominação – sendo irrelevante se puras ou legítimas – das formas de governo. Assim, para Kant, a distinção ente o legítimo e o ilegítimo estava no *locus* do poder que, se concentrado, cuida-se de mera forma de dominação; difuso e diviso, torna-se uma forma de governo, efetivamente, como analisa Arendt (2005, p. 330).

Se, para Kant, a própria democracia, quando tem o poder concentrado, torna-se uma forma de domínio, também incorre na mesma situação, lido à luz

³⁷ Exatamente da mesma forma, Darcy Ribeiro (1995, p. 30), ao estudar as tradições da formação do Brasil, indica que: “[...] só temos o testemunho de um dos protagonistas, o invasor. Ele é quem nos fala de suas façanhas. É ele, também, quem relata o que sucedeu aos índios e aos negros [...]”. Assim no campo da identidade cultural, nacional e das próprias organizações sociais e jurídicas, importadas de Europa para o Brasil.

³⁸ Do grego, *etimos*, origem, início.

³⁹ Para um correto entendimento é imprescindível a compreensão de Weber (1999, p. 187-580).

de nosso tempo, quando, ainda que divisos os poderes democráticos, estes se encontram uniformemente centrados em torno das elites, cuja cultura e identidade foram construídas nos moldes eurocêntricos, coloniais, conforme visto em Dussel (2016, p. 52).

Daí as proposições de Dussel (2016, p. 53), da criação de um novo centro de poder, alinhado às demandas sociais, capaz de sorver dos aspectos sociológicos peculiares das regiões dominadas pelas culturas do chamado centro,⁴⁰ propondo uma “libertação da cultura popular”, a ocorrer de modo tríplice: uma revolução de libertação nacional, de cunho patriótico; uma revolução com perspectiva social, visando à libertação das classes oprimidas, e uma terceira, cultural, sendo esta, “no nível pedagógico, da juventude e da cultura” (DUSSEL, 1997, p. 137).

E aqui, no âmago da *filosofia da libertação*, encontramos os traços da antropofagia cultural, na *laudatio* daquilo que se origina no solo próprio, incultos da cultura do centro, não importada, na libertação do instinto primitivo, devorador dos homens brancos colonizadores, libertação de toda uma cultura e identidade “subdesenvolvida”, oprimida e marginal, por fim, ensinada pelo elo cultural e educacional de uma nova linha de condução para as gerações.⁴¹

Boaventura Santos (2009, p. 29) entende que “o colonial constitui o grau zero a partir do qual são construídas as modernas concepções de conhecimento e direito”. Tanto assim que, tanto o campo epistemológico, quanto o jurídico, no cenário nacional, não apenas se inspiraram nos moldes europeus, mas o replicam, criando, internamente, uma segregação entre as culturas e o direito da elite, moldada pelo centro, e outra, considerada menor, periférica, de todas as culturas consideradas bárbaras ou chulas.⁴²

Pierre Legrand (2014, p. 169), ao abordar a questão epistemológica no âmbito do direito comparado, denuncia a impropriedade e os perigos envolvidos neste processo para todo e qualquer jurista. Segundo o comparatista é fundamental que o jurista compreenda a existência de “singularidades epistemológicas jurídicas”.

⁴⁰ Para Dussel (1977, p. 9), representando graficamente o colonialismo, o centro compreende a Europa, Estados Unidos, Japão e, ao tempo, a União Soviética, enquanto a periferia compreende a América Latina, o Mundo Árabe, a África negra, a Índia e o sudoeste asiático e a China.

⁴¹ Com esse raciocínio, independentemente das diferenças e peculiaridades das teorias pós e decoloniais, construídas por ambos os autores, alinhamo-nos à extensa crítica tão bem desenvolvida por Upandra Baxi (2012) e Anibal Quijano (2007).

⁴² Este autor compara o processo de domínio, com os fundamentos históricos (SANTOS, 2009, p. 29): “Com base nas suas refinadas concepções de humanidade e dignidade humana, os humanistas dos séculos XV e XVI chegaram à conclusão de que os selvagens eram sub-humanos. A questão era: os índios têm alma? Quando o Papa Paulo III respondeu afirmativamente na bula *Sublimis Deus*, de 1537, fê-lo concebendo a alma dos povos selvagens como um receptáculo vazio, uma *anima nullius*, muito semelhante à terra *nullius*, o conceito de vazio jurídico que justificou a invasão e ocupação dos territórios indígenas”.

Há, afirma o autor, a concorrência de regimes epistemológicos “de mais de uma lógica, de uma racionalidade”.

Legrand, discordando de Pfersmann (2002) e mobilizando Lena Soler (2003), defende a ideia de que a ciência do direito, hoje, é compreendida por muitos quase como um sinônimo de uma verdade, “como um valor”, formulando uma equação que vincula a palavra “ciência” numa relação profunda com o ideal de “matematização” de seu conteúdo.

A intenção nos parece clara: denunciar a busca pelo “fetiche da verdade jurídica absoluta”, do conteúdo indiscutível que, como não poderia deixar de ser, só poderá ser identificado no direito produzido nos estados do noroeste do globo e etimologicamente localizado nas línguas dominantes.

Essa batalha epistemológica faz com que os juristas, especialmente aqueles “instituídos numa tradição romanista”, entendam que as complexas análises doutrinárias, construídas dentro deste processo, levam a uma purificação tal da ciência do direito que “desqualifica outros discursos disciplinares” (LEGRAND, 2014, p. 172).

Este “cientificismo”, por outro lado, acaba construindo uma verdadeira “estetização do direito”, que atua formulando uma cultura elitista e excludente, impedindo qualquer tipo de localismo, de formulação jurídica local, que não esteja dentro de um plano formal e material predeterminado pela epistemologia dominante (LEGRAND, 2014, p. 177).

E assim é feito com os grupos étnicos diversos, com culturas e organizações sociais diferentes daquela do centro, de onde, inclusive, veio a maior parte dos modelos das instituições regentes da sociedade brasileira, tanto culturalmente, na insistência em Wagner e no eruditismo, quanto no que se refere à organização jurídica da sociedade.

Primeiro, portanto, subjugam-se através da força e se implanta a dominação física do território e a conseqüente dominação econômica, para, por fim, implementar a submissão cultural e epistemológica.

Este processo, no âmbito do direito, constitui “um ideal lógico de fazer ciência” que impõe uma estrutura que determina, de forma preambular, hierarquizada e, em certa medida, dinástica e totalitária, uma estrutura epistemológica inicial que determina “o que é ciência” e o que é “fazer ciência” (LEGRAND, 2014, p. 179).

Esta prisão epistemológica contribui para que o direito acabe por atuar, nas palavras de Pierre Legendre (1999, p. 125), como uma verdadeira “prisão mental”, extremamente vinculada ao mundo ocidental, “numa atmosfera de excessivas certezas pouco favorável ao pensamento e que parece ocultar o desespero político e, entre diversos intelectuais, um desastre face as evoluções contemporâneas”.

É preciso, portanto, romper com a síndrome de “subalterno jurídico” e falar por si mesmo, em suas próprias circunstâncias.⁴³ É sendo, sobretudo, desobediente epistemologicamente que poderemos avançar na formação de uma antropofagia jurídica, um direito Abaporu.

Segundo Mignolo (2008), devemos adotar como norte o “aprender a desaprender” os dogmas europeus, sem incidir no subjugo das tradições do pensamento ocidental, suas contribuições, contudo, realizando leituras do centro, justamente, sob rasura, num viés de compatibilização e atenção às vozes periféricas, percebendo a “opção descolonial”, pensada desde o exterior, observando proposições de “identidade em política”, longe de etiquetas e caixas fechadas, com limites reivindicados e conceitos definidos.

É fundamental reconhecer a peculiaridade identitária para além das demarcações do ideário colonial, não restrita ao binário normativo selvagem-civilizado, mas enquanto uma ruptura menos suscetível de conceitos rígidos e, ainda assim, inteligível, contemplando a interculturalidade ou aquilo que, aqui, podemos ousar nominar como identidades culturais *fluidas*, que não se estancam em predefinições, sendo compreendidas a partir das margens, historicamente subjugadas, ao compreender a lógica da estrutura colonial e afastar as definições das subjetividades e da categorização, típicas do pensamento ocidental.

Camargo (2008, p. 3) narra a formação do constitucionalismo brasileiro, por exemplo, indicando suas origens europeias, desde a primeira constituição, baseada na Constituição Real Francesa, de 1814, e na obra de Montesquieu. Ainda, elucida os moldes imperialistas, na importação do sistema de controle de constitucionalidade, adotado pelo Brasil e vigente na Constituição de 1988, no sistema do *full bench*, na declaração de inconstitucionalidade, indicando sua origem estadunidense. Camargo (2008, p. 6-10) ainda salienta as fortes influências que a Constituição de 1988 tem, advindas das Constituições da França, Itália, Alemanha, e aspectos do direito inglês. Era preciso respeitar a epistemologia reinante, a “ciência”.

Mas há, no nosso ordenamento em vigor, ocasiões em que o próprio direito conseguiu ser um pouco antropófago, ao moldar em sua realidade não apenas instrumentos, mas meios procedimentais, que devoraram o que cá aportou, sem suprimir a realidade, como nos parece ser o caso da doutrina brasileira do *habeas corpus*.

No Brasil, todas essas influências externas foram devoradas de um modo absolutamente idiossincrático, ao tempo da Primeira República, quando, conforme Silva (2007, p. 319) e Souza (2008, p. 75), com o advento da Constituição de

⁴³ Para mais detalhes sobre as (im)possibilidades do “subalterno” de falar, ver: Spivak (1993, p. 66-112).

1891, tanto a doutrina, como a jurisprudência passaram a admitir a impetração do *habeas corpus* como ferramenta de defesa de violência ou coação por ilegalidade ou abuso de poder, mastigando o sentido do instrumento de garantia de liberdade de locomoção, mirando no exemplo do *juicio de amparo*, mas com características, tanto no rito, como na concepção, bastante adequadas à realidade de abusos no Brasil.⁴⁴

Ironicamente, o fervoroso defensor de tal substancial modificação hermenêutica no instrumento europeu fora, justamente, Ruy Barbosa (SOUZA, 2008, p. 77), tão avesso em reconhecer o senso latino-americano, miscigenado na cultura periférica, tão seduzido pelos conceitos da doutrina brasileira do *habeas corpus*, que acabou culminando na concepção do hodierno mandado de segurança.

É óbvio que, com relação ao *habeas corpus* à brasileira, ilustramos uma minúscula centelha das potencialidades de o direito se devorar, igualmente, para melhor se ajustar ao contexto sociocultural, despindo-se da cultura do colonizador e das ideologias imperialistas, de dominação, de mera réplica dos moldes e instituições.

No campo do estudo dos direitos humanos, essa perspectiva dialoga com aquela empreendida por Joaquín Herrera Flores (2009a), que os entende como “processos de luta de dignidade humana”. Assim, o conteúdo básico dos direitos humanos será o conjunto de lutas pela dignidade, cujos resultados, se é que temos o poder necessário para isso, deverão ser garantidos por normas jurídicas, por políticas públicas e por uma economia aberta às exigências da dignidade”, que são fatalmente influenciadas pela intrínseca relação entre política, economia e cultura (FLORES, 2009a, p. 39).

Neste sentido, os direitos humanos possuem uma complexidade cultural que precisa ser profundamente respeitada. Eles são, assim como todo produto cultural, o resultado de uma realidade específica, um marco determinado e histórico de “relações culturais, psíquicas e naturais. Não há produtos culturais à margem do sistema de relações que constitui suas condições de existência” (FLORES, 2009b, p. 89).

Os direitos humanos seriam, portanto, verdadeiros produtos culturais que não podem ser neutros porque, assim como a justiça e a dignidade, não “procedem de essenciais imutáveis ou metafísicas que se situem mais além da ação já por construir espaços onde desenvolvem as lutas pela dignidade humana” (FLORES, 2009b, p. 90).

⁴⁴ Nesse sentido, compreendido o abuso de poder econômico e de autoridade, especialmente quando simultâneos, recomenda-se Goulart (2015), a título exemplificativo do período da Primeira República.

Ato contínuo, o direito Abaporu cerra fileiras em torno dos direitos humanos como produto cultural que se pretende emancipador, fomentando aberturas à mudança e à transformação, em vez de compactuar com a outra postura possível oferecida a ele, aquela comprometida com a regulação, qual seja, a manutenção do *status quo* dominante (FLORES, 2009b, p. 90).

Um direito Abaporu, que fomenta uma sociedade e uma democracia antropófagas, sustenta-se não só nestes conjuntos de reflexões, mas sobre as bases da decadência do legado estrangeiro, em prol de um campo do “devir”, expressão que se alinha à concepção de direito Abaporu por ter como característica principal uma posição que é comprometida com uma postura que não pretende “imitar, nem fazer como, nem se ajustar a um modelo, seja de justiça ou verdade”. E, fundamentalmente, um “fenômeno de dupla captura, de evolução paralela” (DELEUZE; PARNET, 1998, p. 10-11).

De tal, a premente necessidade de repensar as tradições europeias,⁴⁵ esse fio condutor da história que, em todo o contexto periférico, traz gravíssimas consequências de *sub-representação* nos modos de convívio, nas instituições, nas próprias ideias, como explica Hollanda (1995, p. 31), tornando-nos “uns desterrados em nossa terra”, até porque, como verificado em Andrade (1928, p. 3), “Só a antropofagia nos une. Socialmente. Economicamente. Filosoficamente”.

É justamente nesse ponto que os aspectos de multiculturalismo e antropofagia se apartam, fazendo-se necessária a devoração do próprio espectro (filosófico, político, jurídico) multicultural e, ao se analisar o termo *multiculturalismo* que, posto no espaço de um mundo globalizado, pode ser lido por muitos prismas (BONNICI, 2012, p. 61), depara-se com a percepção de Bauman (2011, p. 46), de um multiculturalismo transformado em ferramenta conservadora de divisão, entre o centro e a periferia, algo que transforma a desigualdade de modo a mascará-la sob a “guisa de diversidade cultural”.

Herrera Flores (2009a), por sua vez, afirma que a cultura não é uma entidade alheia ou separada das estratégias de ação social; ao contrário, é uma resposta, uma reação à forma como vão se constituindo e se desdobrando as relações sociais, econômicas e políticas. Desta maneira, “as visões tradicionais do multiculturalismo não acrescentam muito aos problemas concretos enfrentados hoje em dia” e mesmo as propostas multiculturalistas liberais, “as mais defensáveis”, são insuficientes justamente pelo fato de que se limitam a propor “políticas [...]

⁴⁵ Caetano Veloso (1997, p. 242 *et seq.*) igualmente trata da questão da não imitação dos padrões externos, lembrando Haroldo Campos, e evidencia o caminho inverso, em vez de importar as tradições, seja em qual campo for, produzi-las e exportá-las, em função de seus caracteres autônomos, sem formas ou fórmulas desgastadas.

que aproximem, o máximo possível, os diferentes [...] ao padrão-ouro do que se considera o normal” (FLORES, 2009a, p. 154).

Entende-se que se perpetua na realidade uma visão de domínio, usando as manifestações diversas cerceadas como nas grades de um zoológico, onde as manifestações de grupos étnicos são relegadas à margem, habitam as celas, enquanto as tradições do centro, europeu, vagam livres pelas alas, domando os leões, cujas vozes são silenciadas.

Assim, parece-nos fulcral, antes de mais, especialmente no que cabe ao direito, cujo papel é resguardar as formas democráticas, inverter a fórmula geral de que todos devem conhecer a lei, para a lei deve reconhecer o senso comum, de pertencimento, dos mais variados grupos que constantemente venham a se devorar, sorver na fonte do devir, acender o fogo do caldeirão antropófago e, sem medo, engolir-se a si mesmo.⁴⁶

Para este caminho, demanda-se que aquela educação e aquele senso cultural fulcrados exclusivamente nos moldes estrangeiros dominantes⁴⁷ passem a reconhecer, também, a beleza das formulações rudes, ou grosseiras, o *plumpes Denken*, de Brecht, que seduzia Walter Benjamim (KONDER, 2003, p. 172), de modo a ratificar o conhecimento que também se origina fora dos campos do senso crítico e anuem que, como sustentava Freire (1963, p. 17), mesmo o analfabeto descubra que ambos – “letrado e analfabeto” – são capazes de constituir cultura, “que cultura são as formas de comportar-se. Que cultura é toda criação humana”.

Além da cultura, também o direito não é fruto da criação, do homem como *homo faber*,⁴⁸ que manufatura a sua realidade, uma folha em branco que não necessita de pautas aos moldes da folha eurocêntrica?

Não é o direito, como nos lembra Supiot (2007, p. XXIV), também, uma obra do *homo juridicus*, que não é revelado por Deus ou pela ciência e que é constituída por aqueles que se dedicam a estudá-lo, não sendo possível interpretá-lo “sem levar em consideração os valores por ele vinculados”?

Caetano Veloso (1997, p. 248), analisando a questão da antropofagia, entende que a formulação de Oswald de Andrade, na verdade, teve poucos momentos relevantes na história cultural do país, desde então, períodos realmente “à altura da visão” do poeta modernista, entendendo que “ela é antes uma decisão de rigor do que uma panacéia para resolver o problema de identidade do Brasil”. Pode o direito ousar dar ao mestre do modernismo uma outra dentição?

⁴⁶ E não à toa é que o símbolo grego da evolução, o οὐράβροπος (ouroboros), representa uma serpente engolindo a si mesma. A píton está ligada ao Deus Apolo, do conhecimento e da ciência, sendo a origem do *Delfos* e da nomenclatura da sacerdotisa do templo, Pitonisa. Nesse sentido, recomenda-se: Zimerman (2012, p. 64).

⁴⁷ Conforme apontado por Dussel (2016, p. 52) ao versar sobre as elites.

⁴⁸ Para maior compreensão sobre a terminologia: Arendt (1972, p. 94 *et seq.*).

Eis que urge um senso e uma releitura das culturas colonizadas do Sul, periféricas, que se coloquem num fluxo de constante modificação e adequação à realidade social, sem a qual a própria essência democrática se queda comprometida.

Não há compatibilidade num raciocínio democrático que enaltece traços da cultura estrangeira em detrimento da própria, que reconhece láureas oficiais à Wagner, mas não ao maxixe ou ao *funk*, seu equivalente na contemporaneidade, em que os transplantes jurídicos são feitos sob a égide da colonização intelectual e do silêncio subalterno, em que a própria representação política reflete, antes, ao ideário, com a culpa inclusa, judaico-cristão, do que ao ecumenismo latente na sociedade brasileira, que, aos moldes de Guimarães Rosa (2006, p. 16), bebe “água de todo rio”.

Considerações finais

Resta evidente que a existência de uma única cultura, ou a predominância desta, leva aos caminhos unitaristas, centrífugos, cujos malefícios ao avanço humanístico são verificados desde a luta contra o “Um”, dos povos sem Estado, organizações usualmente designadas como “primitivas”, até as raízes – ou ausência delas – nas formas totalitárias de governo, cuja máxima é a formação de uma unidade.

No campo do multiculturalismo, há diversas proposições de ações afirmativas para o resguardo e proteção das mais variadas formas de identidade e representatividade, que fomentam a plenitude democrática e que, elevado ao campo da *práxis* das ciências humanas, sociais e jurídicas, tornaram-se apenas um eco, sendo modernamente necessário atentar para a necessidade de realização de recortes sobre a temática, de modo a conseguir compreendê-la, bem como de constante atenção para não converter as desigualdades sociais e a exclusão em símbolo de uma multiplicidade, como apontado por Bauman e Hall.

Por este caminho, considerando o contexto colonial e a posição periférica dos Estados latino-americanos, na qual se insere o Brasil, considera-se a possibilidade de emprego das proposições de Oswald de Andrade, sobre a antropofagia cultural, como uma ferramenta decolonial, habitando o campo do *devenir*, capaz de mitigar a força de aspectos culturais que suplantam características peculiares da formação social do país, às quais o direito deve, por força de sua própria *raison d'être*, observar.

O exemplo da doutrina brasileira do *habeas corpus* elucidada teoricamente, ainda que em pequenas proporções, a disponibilidade existente em se devorar

parcelas de diversas instituições estrangeiras e de transmutá-las de acordo com as necessidades típicas da sociedade em que aportam.

Quanto à democracia, esta se apresenta tibia quando os representantes da maioria estatística da população são, em verdade, formados no ideário do centro, entendido conforme os estudos decoloniais, de sorte que resta impossibilitado dizer de sua plenitude quando os aspectos populares seguem à margem do institucionalizado.

Para uma deglutição completa e efetiva, mostra-se fundamental reconhecer o chamado *plumpes Denken*, brechtiano, corroborado por Benjamin, isto é, o pensamento rústico, bem como devolver às terras do velho mundo todo excesso de formalidade incompatível com a própria formação da estrutura social nacional.

Nesse cenário, a antropofagia impediria o estanque, o cerramento em caixas definidoras das identidades culturais de tudo, numa autopoiese constante das instituições e das identidades, mirando as margens e sua posição periférica, a focar mais no “mal” selvagem, como a gênese de nossa sociedade, jurídica, inclusive.

Somente ao se reconhecer a maioria das identidades das periferias e dos usos e costumes marginalizados, jogando o que fora herdado para tal posição, é que se poderá efetivamente falar em uma sistemática democrática real e plena no horizonte nacional. A antropofagia, numa leitura não colonialista, imperialista ou orientalista, apresenta todo potencial para influenciar, além da formação de uma identidade cultural, como força sociopolítica, também o direito, que regerá de forma mais eficiente e ajustada, como uma garantia ao exercício da possibilidade não limitada pelos enlatados ou codificados ideais jurídicos, políticos e filosóficos estrangeiros.

The anthropophagic multiculturalism as a decolonial proposition

Abstract: The growing global demand for recognition of cultural identities subjugated for centuries of Imperialism, Orientalism and Colonialism, implicates in an enlargement of the specter and problems in multiculturalism studies. Long before, however, of such theories, the Brazilian modernist poet Oswald de Andrade proposed the anthropophagy as a latent possibility for building a cultural identity and a whole new social structure, considering the anthropophagic habits of some Amerindian people of Brazil, by chewing the foreign cultural elements without succumbing to their characteristics when they land in the society. Considering that sense of anthropophagy, those theories, it may collaborate for a decolonial path, then we look for propositions for its application, trying to approach the democratic representation and the legal institutions itself to the reality of the marginalized condition to the south.

Keywords: Anthropophagy. Latin American Law. Decolonialism. Multiculturalism.

Contents: Introduction – **1** Devouring yourself: from multiculturalism to anthropophagy – **2** The Abaporu Law – Final considerations – References

Referências

- ABREU, Martha. *Da senzala ao palco: canções escravas e racismo nas Américas, 1870-1930*. Campinas: Editora Unicamp, 2017.
- AGNOLIN, Adone. Antropofagia ritual e identidade cultural entre os Tupinambá. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 45, n. 1, p. 131-185, 2002.
- ANDRADE, Oswald de. O Manifesto Antropófago. *Revista de Antropofagia*, ano 1, n. 1, maio de 1928.
- ARENDRT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*. São Paulo: Perspectiva, 1972.
- ARENDRT, Hannah. *Essays in Understanding, 1930-1954*. Nova Iorque: Schocken Books, 2005.
- ARENDRT, Hannah. *Homens em tempos sombrios*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- ARENDRT, Hannah. *Origens do totalitarismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- BALIBAR, Étienne; WALLERSTEIN, Immanuel. *Race, nation, classe: les identités ambiguës*. Paris: La découverte, 1997.
- BARBOSA, Ruy. *Diário do Congresso Nacional*, 8 nov. 1914.
- BAUMAN, Zygmunt. *Culture in a liquid modern world*. Cambridge: Polity Press, 2011.
- BAXI, Upendra. Postcolonial legality: a postscript from India. *Law and Politics in Africa, Asia and Latin America*, v. 45, n. 2, p. 178-194, 2012.
- BENEDICT, Ruth. *Padrões de cultura*. Petrópolis: Vozes, 2013.
- BERRIEL, Carlos Eduardo Ornelas. Revolução Caraíba: a utopia oswaldiana. *Itinerários – Revista de Literatura da Unesp*, Campinas, n. 3, 1992.
- BITARÃES NETTO, Adriano. *Antropofagia oswaldiana: um receituário estético e científico*. São Paulo: Annablume, 2004.
- BONNICI, Thomas. *O pós-colonialismo e a literatura: estratégias de leitura*. Maringá: Eduem, 2012.
- BUZAID, Alfredo. “Juicio de amparo” e mandado de segurança. (Contrastes e confrontos). *Revista da Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo*, v. 56, n. 1, p. 172-231, 1961.
- CALVANI, Carlos E. Brandão. *Teologia e MPB*. São Paulo: Edições Loyola, 1998.
- CÁMARA, I. S. *Integración no multiculturalismo, persona y derecho*. Navarra: Universidad de Navarra, 2003.
- CAMARGO, Maria Auxiliadora Castro e. *A influência estrangeira na construção da jurisdição constitucional brasileira*. 2008. Disponível em <http://www.agu.gov.br/page/download/index/id/521908>. Acesso em: 25 abr. 2018.
- CAMPOS, Haroldo de. *Metalinguagem e outras metas: ensaios de teoria crítica literária*. São Paulo: Perspectiva, 2006.
- CAMPOS, Haroldo de. O perfeito cozinheiro das almas deste mundo *apud* ROCHA, João Cezar de Castro. Um tempo antropófago e um espaço multicultural: notas sobre antropofagia e multiculturalismo. *In: BERG, Walter Bruno. As Américas do Sul: o Brasil no contexto latino-americano*. Tübingen: Niemeyer, 2001.
- CHAMPEIL-DESPLATS, Véronique. *Méthodologies du droit et des Sciences du droit*. Paris: Dalloz, 2014.
- CLASTRES, Pierre. *A sociedade contra o Estado*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1978.
- COMMAILLE, Jacques. *À quoi nous sert le droit*. Paris: Gallimard, 2015.

- DAS, Veena; POOLE, Deborah. El estado y sus margenes: etnografías comparadas. *Cuadernos de Antropología Social*, UBA, n. 27, p. 19-52, 2008.
- DELEUZE, Gilles; PARNET, Claire. *Diálogos*. São Paulo: Escuta, 1998.
- DUSSEL, Enrique. *Filosofia da libertação na América Latina*. São Paulo: Edições Loyola, 1977.
- DUSSEL, Enrique. Transmodernidade e interculturalidade: interpretação a partir da filosofia da libertação. *Revista Sociedade e Estado*, v. 31, n. 1, jan./abr. 2016.
- DUTRA, Deo Campos. Transplantes jurídicos: história, teoria e crítica no direito comparado. *Revista da Faculdade de Direito da UFRGS*, Porto Alegre, n. 39, dez. 2018. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/revfacdir/article/view/83607>. Acesso em: 23 abr. 2020. DOI: <https://doi.org/10.22456/0104-6594.83607>.
- ELIAS, Norbert. *O processo civilizador*. Uma história dos costumes. 2. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2011. v. 1.
- FERREIRA, Aparecida de Jesus. *Relações étnico-raciais, de gênero e sexualidade: perspectivas contemporâneas*. Ponta Grossa: Editora UEPG, 2014.
- FLORES, Joaquín Herrera. *A (re)invenção dos direitos humanos*. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2009a.
- FLORES, Joaquín Herrera. *Teoria crítica dos direitos humanos*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2009b.
- FONTE, Bruna. *O barquinho vai: Roberto Menescal e suas histórias*. São Paulo: Irmãos Vitale, 2010.
- FREIRE, Paulo. Conscientização e alfabetização: uma nova visão do processo. *Revista de Cultura da Universidade do Recife*, n. 4, p. 5-22, abr./jun. 1963.
- GALEANO, Eduardo. *O livro dos abraços*. Porto Alegre: LP&M, 2002.
- GELLNER, Ernest. Nations and nationalism. Ithaca: Cornell University Press, 1983 *apud* HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A, 2000.
- GOLDHILL, Simon. *Amor, sexo e tragédia: como os gregos e romanos influenciam nossas vidas até hoje*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2007.
- GOODY, Jack. *El robo de la historia*. Madrid: Ediciones Akai, 2011.
- GOULART, Mônica H. H. S. O poder local e o coronelismo no Paraná. *Revista NEP*, Curitiba, v. 1, n. 1, p. 15-39, dez. 2015.
- GRAWITZ, Madeleine. *Méthodes des sciences sociales*. Paris: Dalloz, 2001.
- HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A, 2000.
- HALL, Stuart. *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Brasília: Representação da Unesco no Brasil, 2003.
- HEMMING, John. *Ouro vermelho: a conquista dos índios brasileiros*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2007.
- HOLLANDA, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- KINCHELOE, J. L.; STEINBERG, S. R. *Repensar el multiculturalismo*. Barcelona: Octaedro, 1999.
- KONDER, Leandro. Benjamin e o marxismo. *ALEA – Publicação do Programa de Pós-Graduação em Letras Neolatinas, Faculdade de Letras – UFRJ*, v. 5, n. 2, p. 165-174, jul./dez. 2003.
- KYMLICKA, Will. *Multicultural citizenship*. Oxford: Oxford University Press, 1996.

- KYMLICKA, Will. *Multiculturalism: success, failure, and the future*. Washington: Migration Policy Institute, 2012.
- KYMLICKA, Will; OPALSKI, Magda. *Can liberal pluralism be exported?: Western political theory and ethnic relations in Eastern Europe*. Nova Iorque: Oxford University Press, 2002.
- LATOUR, Sophie Guérard. *Vers La République des Différences*. Toulouse: Presses Universitaires du Mirail, 2009.
- LEGENDRE, Pierre. *Sur la question dogmatique en Occident*. Paris: Fayard, 1999.
- LEGRAND, Pierre. *Pour la relevance des droits étrangers*. Paris: IRJS Editions, 2014.
- LOCHAK, Danièle. *Le Droit et les paradoxes de l'université*. Paris: PUF, 2010.
- MARCILIO, Clara C. *Chiquinha Gonzaga e o maxixe*. Dissertação (Mestrado) – Unesp, São Paulo, 2009.
- MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- MASSAÚ, Guilherme Camargo. A história do habeas corpus no direito brasileiro e português. *Revista Ágora*, Vitória, n. 7, p. 1-33, 2008. Disponível em: <http://guaiaca.ufpel.edu.br/bitstream/123456789/912/1/A%20Hist%C3%B3ria%20do%20Habeas%20Corpus%20no%20Direito%20Brasileiro%20e%20Portugu%C3%AAs.pdf>. Acesso em: 25 abr. 2018.
- MATHIEU, Bertrand. *Le Droit contre la démocratie*. Paris: LGDJ, 2017.
- MEREDITH, Martin. *O destino da África: cinco mil anos de riquezas, ganância e desafios*. Rio de Janeiro: Zahar, 2017.
- MÉSZÁROS, István. *Para além do capital: rumo a uma teoria da transição*. São Paulo: Boitempo, 2011.
- MIGNOLO, Walter D. Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política. *Cadernos de Letras da UFF – Dossiê: Literatura, língua e identidade*, n. 34, p. 287-324, 2008.
- MONTOYA, Antonio Ruiz de. *Arte della lengua guarani*. 1724. Disponível em: http://etnolinguitica.wdfiles.com/local-files/biblio%3Amontoya-1724-arte/montoya_1724_arte_mindlin.pdf. Acesso em: 19 jan. 2018.
- MUSTOXIDI, A. C. Le nove muse di Erodoto alicarnasseo. Milão, 1820. t. I *apud* AGNOLIN, Adone. Antropofagia ritual e identidade cultural entre os Tupinambá. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 45, n. 1, p. 131-185, 2002.
- NASCIMENTO, Rafael. Catete em ré menor: tensões da música na Primeira República. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, n. 67, p. 38-56, ago. 2017.
- NUNES, Benedito. *Oswald Canibal*. São Paulo: Perspectiva, 1979.
- QUIJANO, Aníbal. Coloniality and modernity/Rationality. *Journal Cultural Studies*, v. 21, n. 2-3, 2007.
- RIBEIRO, Darcy. *O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- ROCHA, João Cezar de Castro. Um tempo antropófago e um espaço multicultural: notas sobre antropofagia e multiculturalismo. In: BERG, Walter Bruno. *As Américas do Sul: o Brasil no contexto latino-americano*. Tübingen: Niemeyer, 2001.
- ROSA, João Guimarães. *Grande sertão: veredas*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2006.
- SAID, Edward W. *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma economia de saberes. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria P. *Epistemologias do Sul*. Coimbra: Edições Almedina, 2009.

SARTRE, Jean-Paul. *O ser e o nada*. Petrópolis: Vozes, 2005.

SILVA, Roberto B. Dias da. *Manual de direito constitucional*. Barueri: Manole, 2007.

SOUZA, Jessé. *Ralé brasileira: quem é e como vive*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2009.

SOUZA, Luiz Henrique Boselli de. A doutrina brasileira do habeas corpus e a origem do mandado de segurança: análise doutrinária de anais do Senado e da jurisprudência histórica do Supremo Tribunal Federal. *Revista de Informação Legislativa*, Brasília, ano 45, n. 177, jan./mar. 2008.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. Can the subaltern speak? In: WILLIAMS, Patrick; CHRISMAN, Laura. *Colonial discourse and post-colonial theory: a reader*. New York: Columbia University Press, 1993.

STADEN, Hans. *Hans Staden's true history: an account of cannibal captivity in Brazil*. Londres: Duke University Press, 2008.

SUPIOT, Alain. *Homo juridicus: ensaio sobre a função antropológica do direito*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

TAYLOR, Charles. *Multiculturalism: examining the politics of recognition*. Princeton: Princeton University Press, 1994.

VELOSO, Caetano. Antropofagia. In: VELOSO, Caetano. *Verdade tropical*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

WEBER, Max. *Economia e sociedade*. Brasília: Editora UNB, 1999. v. 2.

WEBER, Max. Os três tipos puros de dominação legítima. In: COHEN, Gabriel. *Sociologia Max Weber*. São Paulo: Ática, 2003.

WIEVIORKA, Michel. Multiculturalisme. In: BOUDON, R. et al. (Dir.). *Dictionnaire de sociologie*. Paris: Larousse, 1999.

ZIMMERMAN, David E. *Etimologia de termos psicanalíticos*. Porto Alegre: Artmed, 2012.

Informação bibliográfica deste texto, conforme a NBR 6023:2018 da Associação Brasileira de Normas Técnicas (ABNT):

DUTRA, Deo Campos; OLIVEIRA JR.E, duardo F. de. O multiculturalismo antropofágico como proposição decolonial. *Direitos Fundamentais & Justiça*, Belo Horizonte, ano 14, n. 42, p. 319-343, jan./jun. 2020.

Recebido em: 25.07.2018

Pareceres: 28.04.2019, 05.02.2020, 06.02.2020

Aprovado em: 13.04.2020