

OS DILEMAS DA CONSTRUÇÃO DE UM PONTO DE VISTA PERIFÉRICO SOBRE A CRISE DA MODERNIDADE: UMA REFLEXÃO SOBRE O PENSAMENTO CRÍTICO BRASILEIRO

THE DILEMMAS OF CONSTRUCTING A PERIPHERAL PERSPECTIVE ON THE CRISIS OF MODERNITY: A REFLECTION ON BRAZILIAN CRITICAL THOUGHT)

Leonardo da Hora¹

Resumo: Neste artigo, investigo a importância de construir uma perspectiva periférica sobre a modernidade, suas crises e seu potencial. Após a crítica ao universalismo eurocêntrico e a problematização da “injustiça epistêmica”, proponho um percurso bastante específico pelo pensamento crítico brasileiro, analisando as condições de possibilidade de uma abordagem crítica descentralizada e descolonizada da modernidade, a qual oferecerá vantagens heurísticas e críticas em relação à perspectiva eurocêntrica. Para tanto, analiso como a tradição dialética brasileira, especialmente através de Paulo Arantes, formula uma crítica do capitalismo ao inverter a temporalidade do progresso moderno, revelando a periferia como antecipação do futuro capitalista. Destaco também a crítica “extramoderna” da modernidade por pensadores indígenas brasileiros, como Davi Kopenawa, que contrastam a visão destrutiva moderna da natureza com a perspectiva indígena. No entanto, argumento que é necessário adotar um ponto de vista interno à modernidade para ver seu potencial de abertura para a alteridade, especialmente em face da crise ecológica global. Concluo explorando o modernismo estético brasileiro, em particular a Antropofagia de Oswald de Andrade, como uma perspectiva que fortalece a dimensão criativa e não-eurocêntrica do “projeto moderno”, ou mesmo transmoderno nos termos de Dussel, em resposta aos desafios contemporâneos à teoria crítica.

Palavras-chave: crítica da modernidade, pensamento brasileiro, teoria crítica, crises, cosmopolítica

Abstract: *In this article, I investigate the importance of constructing a peripheral perspective on modernity, its crises, and its potential. Following the critique of Eurocentric universalism and the problematization of “epistemic injustice”, I propose a specific pathway through Brazilian critical thought, analyzing the conditions of possibility for a decentralized and decolonized critical approach to modernity, which would offer heuristic and critical advantages over the Eurocentric perspective. To this end, I examine how the Brazilian dialectical tradition, especially through Paulo Arantes, formulates a critique of capitalism by inverting the temporality of modern progress, revealing the periphery as an anticipation of the capitalist future. I also highlight the “extramodern” critique of modernity by Brazilian indigenous thinkers, such as Davi Kopenawa, who contrast the modern destructive view of nature with the indigenous perspective. However, I argue that it is necessary to adopt an internal viewpoint on modernity to see its potential for openness to alterity, especially in the face of the global ecological crisis. I conclude by exploring*

¹ Professor do Departamento de Filosofia da Universidade Federal da Bahia (UFBA). E-mail: leonardo.jorge@ufba.br.

Brazilian aesthetic modernism, particularly Oswald de Andrade's Anthropophagy, as a perspective that strengthens the creative and non-Eurocentric dimension of the “modern project”, or even transmodern in Dussel's terms, in response to contemporary challenges to critical theory.

Keywords: *critique of modernity, Brazilian thought, critical theory, crises, cosmopolitics*

1. Introdução

Qual é a importância de construir uma perspectiva “periférica” sobre a modernidade, suas crises e seu potencial? Após a crítica filosófica do universal falacioso eurocêntrico e a problematização daquilo que tem sido chamado de “injustiça epistêmica”, é possível vislumbrar a construção de uma perspectiva crítica descentralizada e descolonizada sobre a modernidade que tenha alguma vantagem heurística e crítica sobre a perspectiva eurocêntrica? Neste artigo, meu objetivo é lançar luz sobre essas questões por meio de um diálogo com certas correntes do pensamento brasileiro que, de uma forma ou de outra, desenvolveram uma análise crítica da modernidade capitalista. Mais especificamente, começarei analisando como a tradição dialética desenvolvida no Brasil, em particular por autores como Roberto Schwarz e Paulo Arantes, formula uma crítica do capitalismo baseada em uma inversão da temporalidade do progresso moderno. Longe de estar “atrasada”, a periferia e sua precariedade característica revelam o futuro (cada vez mais presente) do centro capitalista, descrito como a “brasilianização do mundo”. Nesse caso, o ponto de vista periférico nos ajuda a antecipar tendências sistêmicas e a entender “a verdade” da totalidade capitalista enquanto pura negatividade.

Em seguida, mostrarei que, atualmente, um número crescente de pensadores indígenas no Brasil – notadamente Davi Kopenawa e Ailton Krenak – está atraindo a atenção do público ao expressar uma crítica “extramoderna” da modernidade, especialmente em relação à crise ecológica. Eles destacam o contraste entre a forma de vida moderna, que vê a natureza de forma destrutiva como um mero recurso, e a forma de vida indígena, que possui uma visão muito distinta da relação entre humanidade e natureza. Nesse caso, o ponto de vista periférico assume um lugar de exterioridade em relação à modernidade, a partir do qual é possível não apenas criticá-la em sua dimensão irremediavelmente antropocêntrica, mas também propor alternativas extramodernas.

No entanto, em um terceiro estágio, torna-se necessário adotar um ponto de vista interno à modernidade, reinterpretando-o de modo a ver nele o potencial de abertura para a alteridade. Caso contrário, o esforço da crítica indígena não teria sentido. Além disso, diante dos desafios globais que todos enfrentamos hoje, principalmente a crise ecológica, está se tornando necessário pensar em termos de “cosmopolítica”, como observa Etienne Balibar (2022), em vez de simplesmente enfatizar a multiplicação das diferenças e denunciar o universal falacioso. Nesse contexto, torna-se crucial perguntar se uma nova forma de universalismo, na era da “provincialização da Europa” – para usarmos os termos de Dipesh Chakrabarty – é viável. Para abordar essa questão, concluirei explorando o modernismo estético brasileiro, em particular a Antropofagia de Oswald de Andrade,

na medida em que questiono se esta perspectiva pode oferecer caminhos para o fortalecimento da dimensão criativa e não-identitária (especialmente não-eurocêntrica) do “projeto moderno”, tendo em vista os desafios colocados à teoria crítica na contemporaneidade, em particular à luz de certas críticas endereçadas a Habermas e Honneth.

2. A tradição marxista-dialética brasileira e a brasilianização do mundo

Autores proeminentes no campo da teoria crítica têm destacado a violência e a precariedade como características marcantes do capitalismo contemporâneo. A análise de Étienne Balibar de conceitos como “capitalismo absoluto” (Balibar, 2019b) e “subsunção total” (Balibar, 2019a) enfatiza o vínculo inerente entre duas ideias fundamentais: globalização e financeirização. Nancy Fraser (2022), optando pelo termo “capitalismo canibal”, demonstra que as tendências contemporâneas estão levando a uma aproximação do centro em relação a periferia, e não o contrário. Ela faz isso mostrando como a exploração e a expropriação estão cada vez mais ligadas. Com efeito, a expropriação é acumulação por outros meios — ou seja, outros meios além da exploração do trabalho assalariado, num sentido marxista. Desfazendo-se da relação contratual pela qual o capital compra a força de trabalho em troca de salários, a expropriação funciona confiscando capacidades humanas e recursos naturais e recrutando-os nos circuitos de expansão do capital. A confiscação pode ser flagrante e violenta, como na escravidão do “Novo Mundo”; ou pode ser disfarçada por um “manto de comércio”, como nos empréstimos predatórios e nas execuções de dívidas da era atual.

Esse novo contexto obscurece as fronteiras entre o Norte e o Sul, o centro e a periferia, ou melhor, complica essa divisão. É tão impossível dizer que a divisão Norte- Sul foi apagada quanto dizer que ela permaneceu a mesma. Cada vez mais, do ponto de vista territorial, há um “Norte” no Sul (onde a China é a superpotência emergente) e há um “Sul” no Norte (onde os migrantes estão cruzando as fronteiras em números cada vez maiores). Mesmo no Norte, as fronteiras excluem populações inteiras. A financeirização e a globalização coincidem com uma polarização nova e mais complexa que rompe com as descrições convencionais de classe e dominação imperial. Obviamente, isso não significa que as relações de dependência e dominação, a desigualdade radical entre territórios, populações e estados, não existam mais.

De uma perspectiva periférica, figuras como Achille Mbembe enfatizam que, na era do neoliberalismo, os riscos sistemáticos vivenciados especificamente pelos escravizados negros durante o início do capitalismo tornaram-se agora a norma para, ou pelo menos o destino de, toda a

humanidade subalterna. O surgimento de novas práticas imperiais está então ligado à “tendência de universalizar a condição negra” (Mbembe, 2017, p. 4)². Tais práticas emprestam tanto da lógica escravista de captura e predação quanto da lógica colonial de ocupação e extração, bem como das guerras civis e invasões de épocas anteriores. A era atual testemunha a transferência maciça de riqueza para interesses privados, o aumento da desapropriação das riquezas conquistadas do capital durante lutas anteriores e pagamentos indefinidos de dívidas massivas: “Até a Europa, atingida pela violência do capital, testemunhou o surgimento de uma nova classe de pessoas estruturalmente endividadas” (Mbembe, 2017, p. 5).

Nesse sentido, ele pode afirmar que, se no início do capitalismo, o termo “negro” referia-se apenas à condição imposta aos povos de origem africana (diferentes formas de depredação, desapropriação de todo poder de autodeterminação e, acima de tudo, desapropriação do futuro e do tempo, as duas matrizes do possível)”, “agora, pela primeira vez na história humana, o termo ‘negro’ foi generalizado. Esta nova fungibilidade, esta solubilidade, institucionalizada como uma nova norma de existência e expandida para todo o planeta, é o que eu chamo de o devir negro do mundo” (Mbembe, 2017, p. 6).

Nesse novo contexto, está ocorrendo uma curiosa inversão. A perspectiva periférica parece mais bem equipada para entender a dinâmica do capitalismo contemporâneo, mesmo quando se trata do coração do sistema. Essa posição está bem de acordo com uma tradição dialética cultivada no Brasil, notadamente por marxistas críticos como Roberto Schwarz e Paulo Arantes. Com base nas ideias de Schwarz sobre as características específicas do Brasil em termos de modernização e capitalismo (notadamente em Schwarz, 1992), Arantes argumentou, desde o início dos anos 2000, que estamos testemunhando um processo de periferização do centro do capitalismo. Isso está acontecendo em um momento de crise estrutural e pode ser interpretado como uma espécie de “brasilianização do mundo”.

Em um notável ensaio de 2004, “A fratura brasileira do mundo” (Arantes, 2004; reeditado em Arantes; Menegat, 2023), Arantes começou examinando vários pensadores do Norte global que expressaram preocupações sobre a evolução do capitalismo global. Arantes observa que, curiosamente, alguns desses teóricos tendiam a associar os países periféricos e, em particular, um país como o Brasil, ainda marcado pela desigualdade e pela dualização social, como representando uma espécie de horizonte ameaçador para os países do Norte global.

No entanto, Arantes ressalta que há um problema crucial com esse tipo de diagnóstico: a brasilianização aparece aqui como algo completamente estranho aos países centrais, como se o que

² Salvo indicações em contrário, todas as traduções de obras escritas em línguas estrangeiras são de minha autoria.

aconteceu com o Brasil desde o início não tivesse nada a ver com processos como o colonialismo ou o imperialismo. Falta a esses autores uma perspectiva mais ampla do capitalismo como uma economia global. Em outras palavras, a brasilianização ou periferização do centro não significa uma “invasão bárbara” de um modelo civilizatório inferior (e alienígena) no centro orgânico do capitalismo, mas sim o contrário: a brasilianização do centro é o reverso da “manchesterização” da periferia, ou seja, no momento do colapso, “não é trivial que o mundo ocidental se brasilianize declaradamente, depois de ter ocidentalizado suas margens” (Arantes, 2004, p. 30). A periferização do centro do capitalismo não seria um retrocesso, entendido como um impasse contingente no processo de progresso e modernização, mas antes uma revelação de sua própria verdade, pois não há centro sem periferia no sistema capitalista global (veja, por exemplo, Wallerstein, 2004).

Assim como o Brasil, o mundo ocidental como um todo não vive apenas com a frustração de não ter o futuro que nos foi prometido; a frustração se tornou constitutiva de nossa própria formação social. Na década de 1940, o historiador brasileiro Caio Prado Jr. analisou a forma colonial do Brasil contemporâneo, observando a eficiência da ordem colonial como uma organização de produção combinada com uma esterilidade no que diz respeito às relações sociais de alto nível; tudo era economia, sem cultura. O que definiu uma periferia moderna moldada pelo colonialismo, então, foi uma “falta de nexos moral”, aquele conjunto complexo de instituições humanas que mantém os indivíduos ligados e unidos em uma sociedade e os solda em um todo coerente e compacto (ver Prado Jr., 2011). Se já estamos ouvindo ecos da desintegração neoliberal contemporânea da sociedade, não é por acaso.

Eis o significado preciso do capitalismo de vanguarda na experiência colonial:

Enquanto a Europa ainda estava enredada na teia de restrições e particularismos do Ancien Régime, nós estávamos despertando para o mundo quimicamente puro da forma mercadoria, ao mesmo tempo periférico e hipermoderno. Tivemos uma experiência extrema do que significa estar em um vácuo social no qual um território inteiramente controlado pela violência da abstração econômica se reproduz. (Arantes, 2014, p. 321).

Se o Brasil colonial, uma sociedade baseada na extração econômica nua e crua, estava na vanguarda do capitalismo, o Brasil contemporâneo está agora na vanguarda da crise da modernidade. Como diz Alex Houlli, “a brasilianização não é um ato de regressão. Tampouco é a importação de algo estrangeiro. Pelo contrário, o Brasil simplesmente expressou mais cedo as formas e tendências de desenvolvimento social que são imanentes ao mundo social dos países ricos” (Hochuli, 2021).

Em resumo, em um momento em que o capitalismo neoliberal está enfrentando uma profunda crise estrutural, isso significa que ele está intensificando sua natureza “absoluta”, como

Balibar descreve, ou assumindo um caráter cada vez mais “canibal”, como Fraser sustenta, mesmo dentro dos países centrais. Surpreendentemente, é exatamente nesse ponto que a periferia parece, em alguns aspectos, estar se aproximando do centro, apesar do fato de que é o centro, e não a periferia, que parece estar “tirando o atraso”, na medida que a precarização e a dualização se tornam mais sistêmicas. Assim, nesse primeiro movimento, o ponto de vista periférico mostra que a periferia revela a verdade do centro e da própria totalidade do sistema capitalista como pura negatividade, invalidando as narrativas modernas do progresso modernizador.

3. Crítica ameríndia da modernidade: o caso brasileiro

Um possível problema com a abordagem de Paulo Arantes é que, na medida em que a crítica do capitalismo se torna uma crítica da própria ideia moderna de progresso e, no caso dos países periféricos, da própria ideia de formação, sua análise da modernidade perde a tensão que caracterizava o marxismo clássico, porque parece não haver mais nenhum potencial emancipatório inerente ao processo de modernização. Sob essa perspectiva, nos vemos sem muitas alternativas para lidar com o que é identificado como a crise terminal do capitalismo.

Esse problema parece ter uma chance de ser superado quando nos voltamos para outro modelo de crítica da modernidade, não mais orientado por uma modalidade de marxismo crítico-dialético, mas sim pela contradição entre as formas de vida indígenas e a forma de vida moderna. No Brasil, temos figuras importantes como Davi Kopenawa (Kopenawa; Albert, 2015) e Ailton Krenak (2020; 2022), que são líderes e pensadores indígenas, vozes ativas que denunciam a invasão de terras indígenas por grupos que buscam simplesmente explorar a natureza de forma destrutiva.

Nesse caso, a crítica à modernidade capitalista é amplamente orientada pelo modo de vida comunitário dos povos indígenas, incluindo suas produções míticas e cosmológicas. É interessante notar como o contato desses povos com os brancos os levou a reelaborar essas produções míticas a fim de incorporar uma reflexão crítica sobre os enormes problemas resultantes desse processo.

O caso de Davi Kopenawa, que também é um xamã do povo Yanomami, é emblemático nesse aspecto. Com o antropólogo francês Bruce Albert, ele publicou o livro “A Queda do Céu” (originalmente em francês), no qual podemos observar a abertura de um espaço comum para interpretar as realidades do contato e desenvolver um discurso em defesa dos interesses Yanomami que seja inteligível fora do grupo. Essa aliança de habilidades cosmológicas e interétnicas é uma manifestação exemplar da dupla articulação do novo discurso político indígena. Ela se mostrou

notavelmente eficaz, tanto política quanto simbolicamente, em um contexto internacional em que a Amazônia se tornou o teatro emblemático e fantástico da crise ecológica global. O que Davi acima de tudo “enxerga” por trás da ignorância dos “comedores de floresta” é uma relação causal cosmológica entre a mineração do ouro e as epidemias que devastam a região. O ouro, algo escondido dentro da terra, sob a água dos rios, é uma substância “quente” e perigosa, um antialimento. Esse conhecimento xamânico do ouro é baseado na mitologia em um breve episódio que conta como Omama (o demiurgo yanomami) escondeu os metais sob a terra para proteger os seres humanos de suas propriedades patogênicas.

A caracterização das propriedades patogênicas do ouro (metais) nos leva de volta a um tema familiar no pensamento Yanomami sobre os efeitos epidemiológicos do contato. O que se teme em relação a essas “coisas da escuridão da terra” são, acima de tudo, suas emanações nocivas: as fumaças epidêmicas (xawara) que elas podem liberar e espalhar. O ouro, mantido nas profundezas frias da terra, é inofensivo. Mas não satisfeitos em extraí-lo, os garimpeiros o queimam e o armazenam em latas de metal ao sol. Isso “mata” o ouro e faz com que ele “exale” uma fumaça pestilenta. Essa fumaça se espalha em todas as direções, afetando não apenas os seres humanos, mas também a floresta, que, sob o efeito de seu calor patogênico, vê sua “respiração” secar e seu “poder de fecundidade” desaparecer, tornando-se inabitável para os espíritos xamânicos (xapiri) que são seus mestres (eles “possuem” a floresta). Dessa forma, Davi associa a fumaça do ouro à fumaça de outras matérias-primas (minérios e combustíveis) que os brancos extraem do solo e transformam, por fusão ou combustão, em matihibë (que significa a um só tempo “bem precioso e objeto patogênico) nos fornos de suas fábricas.

Como demonstrado por Albert (1993, p. 360), o significado de shawara wakëshi (“fumaça epidêmica”), que originalmente derivava do conceito de fumaça patogênica na feitiçaria guerreira, de fato encontrou um novo viés simbólico no discurso de Davi, manifestando-se como a “fumaça do ouro”. No entanto, essa aparente continuidade, quando testada contra o discurso ecológico de seus interlocutores brancos, oculta uma mudança interna radical. Shawara wakëshi passou a incorporar não apenas a noção de “fumaça de ouro”, mas também a de “fumaça de minério” (minério wakëshi), englobando “fumaça de fábrica” (fábrica wakëshi) e, finalmente, poluição atmosférica (poluição). A extensão do campo semântico de shawara wakëshi (de “poder patogênico” para “poluição industrial”) engajou este significante em uma mudança neológica, levando-o de uma interpretação epidemiológica da alteridade branca — que não foi abandonada — para uma crítica cosmológica de sua atividade econômica; de uma metáfora tradicional de feitiçaria hiperpredatória (associada aos efeitos da pesca por envenenamento) para uma espécie de tradução xamânica do efeito estufa.

Evidentemente, quando se trata de “proteger a floresta” ou “demarcar a terra” para contrapor ou adiar “a queda do céu” ou “o fim do mundo” (Krenak), isso não significa apenas, para Davi Kopenawa ou Ailton Krenak, garantir a continuidade de um espaço florestal vital para a existência física dos Yanomami, Krenak ou outros povos indígenas. Trata-se também de proteger um sistema de coordenadas sociais e trocas cosmológicas que constituem e garantem sua existência cultural como seres humanos. As atividades dos garimpeiros representam, nesse sentido, uma subversão mortal da ordem cosmológica e da humanidade estabelecida por Omama.

Tanto a exploração quanto a preservação, na verdade, referem-se ao mesmo pressuposto de uma Natureza-objeto, reificada como uma instância separada da humanidade e sujeita aos seus desígnios. No entanto, essa divisão e o antropocentrismo em geral são completamente estranhos às concepções das sociedades amazônicas, que veem o cosmos como uma totalidade social governada por um complexo sistema de trocas simbólicas entre sujeitos humanos e não humanos, com o xamanismo como elemento central.

Para Davi, a consequência final da disseminação generalizada da epidemia de fumaça de ouro é o extermínio dos xamãs, reduzidos à impotência e aniquilados pela captura de seus espíritos auxiliares. O fracasso do xamanismo diante dos poderes patogênicos desencadeados pelos brancos define a verdadeira magnitude das consequências da corrida do ouro – a abertura de uma crise escatológica e um movimento brutal de entropia cosmológica:

Se continuarem se mostrando tão hostis para conosco, os brancos vão acabar matando o pouco que resta de nossos xamãs mais antigos. E, no entanto, esses homens que sabem se tornar espíritos desde um tempo remoto têm um valor muito alto. Bebem o pó de yãoana continuamente, para nos curar e proteger. Repelem os espíritos maléficos, impedem a floresta de se desfazer e reforçam o céu quando ameaça desabar. No primeiro tempo, Omama ensinou-os a virar espírito com o seu próprio filho, antes de fugir para a foz de todos os rios. Muito tempo depois, os brancos que ele criou com a espuma do sangue de nossos ancestrais voltaram à floresta onde vivemos. Foram se tornando cada vez mais numerosos e começaram a destruir seus habitantes com suas armas e epidemias xawara. Então, quase todos os nossos grandes xamãs morreram. Isso é muito assustador, porque, se desaparecerem todos, a terra e o céu vão despencar no caos. É por isso que eu gostaria que os brancos escutassem nossas palavras e pudessem sonhar eles mesmos com tudo isso, porque, se os cantos dos xamãs deixarem de ser ouvidos na floresta, eles não serão mais poupados do que nós. (Kopenawa; Albert, 2015, p. 491).

A questão fundamental aqui é: qual é a verdadeira capacidade das pessoas “brancas”, aquelas que foram socializadas na modernidade, que veem a natureza como um mero recurso a ser explorado, de entender a “mensagem da floresta” transmitida pela voz de Kopenawa? Essa é, de fato, a questão política central do livro e de todo o diálogo que ele busca estabelecer. Nesse ponto, é essencial refletirmos sobre a própria modernidade, seus limites e suas possibilidades. Eduardo Viveiros de Castro, uma figura eminente nesse contexto, expressa uma visão muito assertiva e negativa sobre a possibilidade de reconciliação entre a modernidade e as formas de vida indígenas.

Em seu prefácio para a edição brasileira de “A Queda do Céu” e também em seu livro escrito em com Deborah Danowski, “Há mundo por vir?”, Viveiros de Castro enfatiza que, no diálogo e na “tradução mútua” entre as civilizações de Kopenawa e Albert, haveria uma “incompatibilidade metafísica e antropológica absoluta, que só será superada, temo, com a destruição material ou espiritual da civilização de origem de um ou outro dos interlocutores” (Viveiros de Castro, 2015, p. 28). Sendo que, para ele, “não está claro qual das duas cederá primeiro, diante das condições materiais inimagináveis que nos aguardam no ‘tempo das catástrofes’, na ‘barbárie por vir’” (Viveiros de Castro, 2015, p. 28; ver também Viveiros de Castro; Danowski, 2014).

Se essa incompatibilidade for, de fato, insuperável, então o apelo do livro para que os “brancos” o leiam e entendam o que ainda não conseguem enxergar parece bastante limitada em seu escopo. Nesse caso, talvez sejamos levados a aceitar a inevitabilidade da catástrofe e simplesmente aguardar seu resultado. No entanto, sem descartar completamente essa última possibilidade, gostaria de explorar outra, a saber, a de encontrar na modernidade os recursos para pensar genuinamente em um nível cosmopolítico. De fato, se quisermos vislumbrar uma mudança de natureza estrutural, devemos buscar, no próprio tecido da vida moderna, elementos de abertura para essa possibilidade de transformação. Nesse ponto, concordamos com outra passagem do prefácio de Viveiros de Castro:

Temos a obrigação de levar muito a sério o que os índios estão dizendo pela voz de Davi Kopenawa – os índios e todos os outros povos “menores” do planeta, as minorias extra-nacionais que ainda resistem à dissolução total pelo liquidificador modernizador do Ocidente. Para os brasileiros, assim como para as outras nacionalidades do Novo Mundo criadas às custas do genocídio americano e da escravidão africana, essa obrigação se impõe com força redobrada. Pois passamos tempo demais voltados para dentro de nós mesmos, entorpecidos pelos mesmos velhos sonhos de ganância, conquista e império que vieram nas caravelas, nossas cabeças cada vez mais “cheias de esquecimento”, mergulhadas em um escuro vazio existencial, iluminado apenas de tempos em tempos, ao longo de nossa inglória história, por lampejos de lucidez política e poética. (Viveiros de Castro, 2015, p. 15).

Dessa forma, nessa segunda fase de construção de uma análise das crises da modernidade a partir de uma perspectiva periférica, esta última adota o ponto de vista da alteridade que, de fora, critica a totalidade do modo de vida moderno, centrado principalmente no antropocentrismo. Como vimos, no entanto, o diálogo crítico só é estabelecido por Kopenawa por meio de um esforço para incorporar certos termos ocidentais ligados à luta ecológica. Assim, a criação cosmológica de outra forma de vida, “extramoderna” e quase destruída pelos “brancos”, ofereceria a possibilidade de enxergar não apenas as contradições da modernidade, mas também uma alternativa a ela, tirando o sujeito moderno de seu “sonho dogmático”.

4. A antropofagia de Oswald de Andrade: a tentativa de um discurso não-eurocêntrico sobre a modernidade

Mas como podemos levar a sério a mensagem de Kopenawa, entre outros pensadores indígenas, sem reconhecer que dentro da forma moderna de vida há um potencial de abertura para o outro? É nesse ponto que acredito que podemos explorar outra tradição do pensamento brasileiro, associada ao modernismo estético de Oswald de Andrade, em particular sua noção de antropofagia. Oswald de Andrade propôs uma visão radicalmente diferente da modernidade. Essa abordagem nos convida a repensar a modernidade não como uma imposição unilateral dos europeus, apesar do processo de colonização, mas como um processo mais complexo de imbricação cultural, com tendências e potenciais “subterrâneos”.

Desenvolvido por Oswald de Andrade no “Manifesto Antropófago” de 1928 (Andrade, 1970) no início do movimento modernista brasileiro, o modernismo antropofágico surge no contexto literário brasileiro não apenas como uma metáfora, mas como um poder reflexivo que visa a uma crítica simultânea do cenário cultural, político e artístico brasileiro. Trata-se de uma construção metafórica que reabilita o ritual canibal ameríndio observado em território brasileiro na época do descobrimento. Aqui eu gostaria de explorá-la em termos de uma compreensão mais complexa do conceito de identidade (cultural, social), baseando-me principalmente na noção de alteridade.

Quando consideramos a sua temática, a influência das vanguardas do século XX no pensamento de Oswald torna-se ainda mais evidente. A redescoberta do “primitivismo” como uma possibilidade de entender a arte livre das convenções estabelecidas pela tradição foi um conceito amplamente explorado pelas vanguardas europeias. Sob essa perspectiva, poderíamos supor que, se o cubismo importou da África e da Oceania a inspiração primitiva de que precisava para construir sua vanguarda, Oswald a teria encontrado em seu próprio país. Se a redescoberta do primitivismo buscava “[...] o pensamento selvagem – o pensamento mito-poético, selvagem em oposição ao pensamento cultivado, utilitário e domesticado [...]” (Nunes, 1970), podemos então entender a construção oswaldiana da antropofagia como um movimento baseado na celebração desse pensamento primitivo/pré-colonial. Oswald defendia uma atitude brasileira de devoração ritual dos valores europeus para superar a civilização patriarcal e capitalista, com suas rígidas normas sociais e repressões psicológicas impostas. Como aponta Nunes (1970, xxx-i), Oswald teria desenvolvido tanto a ideia da antropofagia ritual quanto o contraste entre a vida primitiva e a civilizada, que deu

origem à luta entre matriarcado e patriarcado tão frequentemente destacada em seu manifesto, a partir do ensaio “Des Cannibales”, inserido no capítulo XXXI dos “Ensaio” de Montaigne (1580).

Isso mostra que a cultura brasileira não é insular e não se volta apenas para suas raízes, para o solo nacional, como uma leitura superficial de outras passagens do Manifesto poderia levar a crer, nem, por outro lado, se insere de forma secundária ou subordinada em uma civilização universal centrada na Europa. Ela não está apenas aberta aos outros, mas pronta para devorá-los. No entanto, essa imagem não é suficiente para representar o caráter radical da proposta antropofágica, porque não se trata simplesmente de dizer que somos uma mistura de culturas ou uma combinação do primitivo e do civilizado. Oswald insistia que nossa abertura, a partir da metáfora da devoração, que seríamos capazes de produzir algo novo a partir desse processo de hibridação cultural.

Combinando o passado e o futuro, o primitivo e o civilizado, ou melhor, invertendo os termos de barbárie e civilização, a varinha mágica da antropofagia torna o Brasil contemporâneo consigo mesmo. A revolução caraíba é o processo pelo qual a utopia consiste em transformar o Brasil em sua própria essência, em seu passado pré-contato com o europeu, mas um passado enriquecido pela assimilação da técnica e da ciência contemporâneas, e de tudo que o estômago nacional pode devorar e digerir.

Dessa forma, é importante notar que, assim como não se trata, apesar das aparências, de escolher o primitivo em detrimento do civilizado, uma vez que o primitivo, através da subversão empreendida, torna-se moderno e civilizado, da mesma forma, com a crítica às correntes ditas cosmopolitas, apêndices da Europa nos trópicos, cegas às realidades e contribuições locais mestiças indígenas e negras, não se trata de escolher o nacional em detrimento do cosmopolita.

É verdade que a antropofagia difere das tendências universalistas clássicas. Ela critica o cosmopolitismo eurocêntrico que prevaleceu na cultura da elite brasileira no século XIX e início do século XX, expresso na poesia parnasiana. Ela rejeita a ideia de que a civilização avança sobre a barbárie, baseada na superioridade dos valores ocidentais. Ademais, a antropofagia não apenas se rebela contra essa visão centralizadora do espírito humano do século XIX, mas também difere de outro tipo de universalismo, o do marxismo. A distância não residia apenas na forma. Embora a estética antropofágica também tenha recebido influência marxista, ela é incompatível com a crença de que a marcha inexorável do capital, dominando gradualmente todos os quadrantes do globo, eliminará a possibilidade de expressões nacionais únicas na periferia do sistema, gerando formações nacionais atrofiadas e, como mais tarde descritas, dependentes. A antropofagia surge na periferia para alimentar-se do colonizador e assim contribuir localmente para a diversidade das culturas. A antropofagia, portanto, pressupõe um sistema global de contribuições nacionais singulares.

Apesar dessa distância em relação às correntes universalistas, a ideologia estética da Semana de 1922 é de natureza cosmopolita, mas esse cosmopolitismo está enraizado localmente. A metáfora antropofágica visa resolver o dilema nacional/cosmopolita, pois o antropófago digere o estrangeiro, assimilando-o ao seu próprio corpo, eliminando a distância e a diferença iniciais. Na antropofagia, há uma abertura para o mundo, não apenas porque os valores nacionais são afirmados por meio de uma linguagem moderna e uma vanguarda de origem cosmopolita, mas também porque essa assimilação do outro é considerada fundamental. Não se é brasileiro em oposição ao cosmopolita; pelo contrário, se é brasileiro porque se é cosmopolita. Essa concepção pressupõe, por um lado, confiança na vitalidade e na força da cultura indígena. Por outro lado, evita a representação do Brasil como pitoresco, pois, em essência, isso apresentaria o Brasil para o público europeu.

Em 1950, Oswald escreveu a tese “A Crise da Filosofia Messiânica” para concorrer à Cátedra de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de São Paulo. Em sua tese, Oswald revisita as ideias formuladas em 1928 e propõe seu desenvolvimento teórico no campo da filosofia. Ele atribui o status de “Weltanschauung”, uma visão de mundo característica de certas comunidades primitivas e matriarcais, à antropofagia ritual. Em oposição a essa visão antropofágica, haveria a cultura messiânica que governa as sociedades civilizadas, com orientação patriarcal. Segundo Oswald (1970, p. 81), a ruptura histórica com o mundo matriarcal ocorreu quando o homem deixou de devorar o homem para fazê-lo seu escravo. De acordo com o autor, o desenvolvimento tecnológico traria ao indivíduo civilizado o lazer que lhe foi negado pelo sistema patriarcal, um fenômeno que possibilitaria seu retorno ao pensamento primitivo e o ressurgimento do matriarcado, levando assim à crise da filosofia messiânica. Oswald defendia a rejeição dos valores patriarcais e a desconstrução da crença messiânica, acreditando que o progresso traria ao homem moderno a crítica necessária para a construção de outra civilização, semelhante à do pensamento selvagem.

É importante ressaltar que o tipo de história necessário para reconstituir o passado matriarcal-antropófago e contrastá-lo com a civilização patriarcal-messiânica vitoriosa não pode ser o da história empírica, uma vez que os documentos que permitem ao pesquisador reconstruí-lo desapareceram há muito tempo. Em sua busca por esses “vestígios erráticos”, Oswald de Andrade adota uma história anticolonial, escrita do ponto de vista dos vencidos e das vítimas do processo de colonização europeia na América. Mais do que um interesse etnográfico e descritivo pelos costumes dos povos ameríndios, Oswald procura identificar como as características dessa cultura impactaram o imaginário da civilização europeia, desestabilizando seus fundamentos patriarcais e messiânicos. O objetivo é atribuir aos povos ameríndios um papel de destaque na construção da narrativa da

história da civilização, uma nova história escrita sob o ponto de vista dos ameríndios, e não dos europeus colonizadores.

Para Oswald, o encontro entre europeus e ameríndios produziu um desafio sem precedentes às crenças do patriarcado e do messianismo no Ocidente, abrindo as primeiras brechas nessa constelação cultural. As obras de Thomas More, Tommaso Campanella, François Rabelais, Erasmo de Roterdã e, acima de tudo, Michel de Montaigne testemunham a inoculação de valores específicos das culturas ameríndias, como a celebração do lúdico, o igualitarismo e o desafio às hierarquias sociais da Idade Média. Diz-se que Montaigne foi o primeiro a reconhecer o valor das “reivindicações do homem instintivo, abrindo assim o caminho para a herança cultural do homem faustiano, até então sufocada pelo escolasticismo, pela moral romana e pelo pré-cristianismo grego” (Andrade, 2022 [1930], p. 526-527). Inspirado pelas histórias de vida dos ameríndios, o pensamento humanista conferiu uma nova dignidade ao riso e à ludicidade, pondo fim à “tristeza medieval” (Andrade, 1970 [1953], p. 169). Em última análise, foram os índios americanos, identificados com o matriarcado e a antropofagia, que fizeram do século XVI uma época “libertina e revolucionária” (Andrade, 1970 [1953], p. 170).

Em sua interpretação do primeiro aforismo do Manifesto Antropófago, o diplomata e escritor brasileiro João Almino oferece uma leitura altamente relevante do papel da alteridade na construção de uma identidade coletiva. Para o escritor, a consciência da existência do outro é o primeiro fator na concepção de um “nós”:

Ao procurar responder à pergunta fundamental “o que nos une”, a metáfora antropofágica indica que o que nos une é o outro, o fato de que ele existe, de que nos interessamos por ele e, acima de tudo, de que queremos devorá-lo. O Manifesto deixa isso claro desde o início: “Somente o antropófago nos une. Socialmente. Economicamente. Filosoficamente. E ainda: ‘Só me interessa o que não é meu’”. (Almino, 1999, p. 41).

Nessa mesma linha, como destaca Perrone-Moisés (1990, p. 95-96):

A antropofagia é, acima de tudo, um desejo pelo Outro, uma abertura e receptividade ao estrangeiro, levando à devoração e absorção da alteridade. [...] A antropofagia oswaldiana é um projeto filosófico e cultural de alcance considerável, mesmo que não seja sistemático, um projeto composto mais de sugestões sibilinas e vigorosas do que de um discurso propriamente teórico.

Além disso, é importante ressaltar a dificuldade, ainda hoje presente, de entender a antropofagia como um conceito que transcende a ideia de nacionalismo. A antropofagia de Oswald de Andrade preocupou-se especificamente com o problema da influência estrangeira na cultura brasileira, constituindo, assim, uma reflexão metacultural. No entanto, como sua proposta se baseia na dialética entre o nacional e o cosmopolita, ela poderia ser aplicada a qualquer sociedade onde

exista o fenômeno do intercâmbio cultural. É também contra essa leitura reducionista do manifesto que João César de Castro Rocha sugere o que ele chama de “desnacionalização” do Manifesto Antropófago, a fim de atualizar o entendimento do conceito de antropofagia e reafirmar seu poder reflexivo, não como uma proposta obcecada pela identidade nacional, mas “[...] como a promessa de uma imaginação teórica da alteridade, por meio da apropriação criativa da contribuição do outro” (Rocha, 2011, p. 654).

Essa perspectiva evitativa, portanto, tanto um pseudouniversalismo eurocêntrico quanto um multiculturalismo insular e relativista, tendendo a um tipo de "universalismo descentralizado", como João Almino (1999) tão bem colocou. De fato, a antropofagia nos permite interpretar o espírito do modernismo como uma maior abertura e cosmopolitismo, reconhecendo, além das diferenças culturais e de sua mistura, a possibilidade de transculturalismo e valores comuns e universais.

Uma sociedade diversificada deve procurar entender suas várias tradições. Entretanto, também é importante considerar o hibridismo cultural, permitir que ele se manifeste e incentivar o intercâmbio entre culturas, deixando espaço para que a identidade da mistura exista entre as identidades. O confronto e o diálogo são essenciais, até mesmo para fortalecer as tradições e culturas locais. Como vimos, até mesmo Kopenawa, dentro de certos limites, procurou propor um diálogo intercultural e civilizacional, incorporando termos e conceitos da cultura ocidental em sua cosmologia. Portanto, além da ideia de que as culturas são igualmente valiosas ou hierárquicas, precisamos permitir mudanças autônomas, incentivar a troca de experiências e ideias e garantir o direito de associação, expressão e crítica.

Nesse terceiro movimento de construção da perspectiva periférica sobre a modernidade, temos a tentativa, inspirada na metáfora antropofágica de Oswald, de conceber a modernidade de forma não identitária, incorporando, mas não reduzindo-a à “herança europeia”. Nesse caso, o ponto de vista periférico procura ver na modernidade um potencial de abertura para a alteridade, para o que está “à margem” do sistema e, ao mesmo tempo, um potencial de transformação por meio dessa “devoração” do outro. Esse outro pode ser o europeu, quando estamos falando de um país como o Brasil, mas também os povos indígenas, que não são apenas do passado (como o próprio Oswald às vezes parece supor), mas são nossos contemporâneos, como mostra a mensagem magistral de Kopenawa.

5. À guisa de conclusão: desafios contemporâneos à teoria crítica

Se esta reconstrução do que poderíamos chamar, não sem certa ironia, de uma “fenomenologia do espírito periférico brasileiro”, fizer sentido, o ponto de vista desde a periferia revelaria não apenas a “verdade do sistema como pura negatividade”, como sugere Paulo Arantes, ou mesmo um ponto de vista externo à modernidade capaz de lhe ensinar lições cruciais na era do Antropoceno, como aponta Viveiros de Castro, mas, sobretudo, aquela dimensão crucial do “projeto moderno”, a saber, uma abertura não identitária ao outro capaz de nos transformar.

Este último movimento do “espírito periférico” me permite compreender a modernidade como algo mais do que apenas a realização de certas normas dotadas de um “excedente de validade”, como diria Axel Honneth (2003), ou mesmo um “projeto inacabado”, como sugeriu Habermas (1990). Seguindo o arcabouço proposto por Seyla Benhabib (1986) para definir a teoria crítica, poderíamos dizer que, nesse quadro que estou propondo, a dimensão utópica e criativa é de certa forma revalorizada, na medida em que a modernidade possui um potencial interno de transfiguração através da abertura à alteridade, da expansão de nossos vocabulários e de nossa imaginação política. Ou seja, não se trata apenas de realizar efetivamente as normas já institucionalizadas que asseguram o aprofundamento da liberdade social ou da democracia moderna, mas também de transformar as normas que estruturam nossas formas de vida, como o antropocentrismo ou a lógica da acumulação de capital, especialmente em um momento de crise estrutural na forma de vida moderna. Como mostram autores como Rahel Jaeggi (2018) e Jörg Schaub (2015), a crítica imanente da modernidade precisa levar em conta “revoluções normativas”, algo que parece faltar nos modelos reconstrutivos de Habermas e Honneth. Essa transfiguração “utópica” também estaria além de uma concepção eurocêntrica de progresso (Allen 2016).

Em certa medida, essa visão da modernidade pode ser melhor definida através do que Enrique Dussel chama de transmodernidade, se quisermos diferenciar a modernidade hegemônica capitalista desse projeto mais amplo de abertura e hibridação buscado por Oswald. Como enfatiza Linda Alcoff, a metanarrativa transmoderna sugere uma receita para avançar não por meio de procedimentos universalistas justificados via argumentos transcendentais fora da especificidade cultural ou histórica, mas “por meio de uma análise de como e onde os diálogos culturais podem ocorrer de forma mais produtiva, dado o modo como os regimes discursivos globais atuais foram afetados pelo colonialismo” (Alcoff, 2012, p. 65-6).

Dussel clarifica esta proposta como uma alternativa positiva aos projetos reconstrutivos racionais da modernidade europeia, mas sem sacrificar ou ceder o terreno do racional. O

pensamento crítico é despertado pelo diálogo intercultural através de um processo imanente que incita os participantes locais a repensar os termos das culturas locais, não por meio de universais mandatados, mas como uma resposta à estimulação de um diálogo que Dussel chama de transversal. Falando especificamente sobre o problema que nos ocupou ao longo deste artigo, ele afirma:

O diálogo, então, entre os inovadores culturais críticos não é nem moderno nem pós-moderno, mas sim, em um sentido estrito, “transmoderno”, porque, como mostramos, a força criativa não vem do interior da Modernidade, mas sim da sua exterioridade, ou melhor ainda, de suas “fronteiras” exteriores. Esta exterioridade não é pura negatividade. É a positividade enraizada em uma tradição distinta da Moderna. Por exemplo, para as culturas indígenas da América Latina, existe uma afirmação da Natureza que é completamente distinta e muito mais ecologicamente equilibrada, o que hoje é mais necessário do que nunca, dado que a Modernidade capitalista confronta a Natureza como algo explorável, comercializável e destruível. (Dussel, 2012, p 25-6).

Nesse sentido, embora Honneth (2023) tenha algum mérito em sua consideração recente sobre a crítica pós- e decolonial, ele ainda mantém uma concepção eurocêntrica da Modernidade ao assumir que o pós-colonialismo é fundamentalmente tributário do Iluminismo, como se não houvesse outra fonte possível para “um apelo moral à reorientação cultural”. Nesse sentido, por mais que tenha havido arrogância e negação das piores atrocidades coloniais nesse legado filosófico iluminista, Honneth defende que ele ainda deve permanecer como a base sobre a qual os europeus podem revisar seu autoentendimento à luz do reconhecimento dos crimes coloniais.

Em outras palavras, Honneth parece assumir que o reino humano da autorreflexão é um legado exclusivo do Iluminismo europeu, quando ainda é necessário reconhecer que essa dimensão, junto com a abertura ao outro, é o resultado de um processo muito mais amplo de fertilização cultural e civilizacional cruzada. Não se trata aqui de negar os potenciais não explorados do legado iluminista, mas apenas de reconhecer que essa base crítica e autorreflexiva não é exclusivamente europeia, e reconhecer esse fato dentro de uma teoria não eurocêntrica da (trans)modernidade parece crucial para abordar as questões que precisam ser enfrentadas.

Este caminho “periférico” aqui apresentado pode ser um ponto de partida para a filosofia social e a teoria crítica superarem os desafios expressos pelas críticas às concepções de modernidade e crítica social de Habermas e Honneth, vislumbrando uma nova noção de universalismo diante dos problemas globais que devemos enfrentar. Ainda mais em uma era em que, em vez de simplesmente reconstruir e realizar mais profundamente as normas já parcialmente institucionalizadas, precisamos urgentemente imaginar outras realidades possíveis através da cosmopolítica.

Referências bibliográficas

- ALBERT, Bruce. L'Or cannibale et la chute du ciel. Une critique chamanique de l'économie politique de la nature (Yanomami, Brésil). **Homme**, v. 33, n. 126, 1993, p. 349-378. <https://doi.org/10.3406/hom.1993.369644>,
- ALCOFF, Linda. "Enrique Dussel's Transmodernism." **Transmodernity: Journal of Peripheral Cultural Production of the Luso-Hispanic World**, v. 3, n. 1, 2012. <https://doi.org/10.5070/T413012882>.
- ALLEN, Amy. **The End of Progress: Decolonizing the Normative Foundations of Critical Theory**. New York: Columbia University Press, 2016.
- ALMINO, João. Por Um Universalismo Descentrado: Considerações Sobre a Metáfora Antropófaga. **Nuevo Texto Crítico**, v. 12, n. 1, 1999, p. 41-47.
- ANDRADE, Oswald. **Do Pau-Brasil à Antropofagia e Às Utopias**. Manifestos, Teses de Concursos e Ensaios. (Obras Completas VI). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1970.
- _____. **Diário confessional**. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.
- ARANTES, Paulo. **O Novo Tempo do Mundo: e outros estudos sobre a era da emergência**. São Paulo: Boitempo Editorial, 2014.
- _____. **Zero À Esquerda**. São Paulo: Conrad, 2004.
- _____.; MENEGAT, Marildo. **A fratura brasileira do mundo: visões do laboratório brasileiro da mundialização**. São Paulo: Editora 34, 2023.
- BALIBAR, Étienne. Towards a New Critique of Political Economy: From Generalized Surplus Value to Total Subsumption. In: OSBORNE, P.; ALLIEZ, É.; RUSSELL, E.-J. **Capitalism: Concept, Idea, Image Aspects of Marx's Capital Today**. Kingston: CRMEP Books, 2019a, p. 36-57.
- _____. Absolute Capitalism. In: CALLISON, W.; MANFREDI, Z. **Mutant Neoliberalism: Market Rule and Political Rupture**, Fordham University Press, 2019b. <https://doi.org/10.5422/fordham/9780823285716.003.0011>.
- _____. **Cosmopolitique**. Paris: La Découverte, 2022.
- FALEIROS, Álvaro. Antropofagia modernista e perspectivismo ameríndio: considerações sobre a transcrição poética desde Haroldo de Campos. **Ipotesi: Revista de Estudos Literários**, v. 17, n. 1, 2013, p. 111-119.
- FRASER, Nancy. **Cannibal Capitalism: How Our System Is Devouring Democracy, Care, and the Planet and What We Can Do About It**. London/New York: Verso, 2022.
- HABERMAS, Jurgen. **The Philosophical Discourse of Modernity: Twelve Lectures**. Translated by Frederick G. Lawrence. Reprint edition. Cambridge: The MIT Press, 1990.
- HOCHULI, Alex. The Brazilianization of the World. **American Affairs Journal** (blog), May 20, 2021. Disponível em: <https://americanaffairsjournal.org/2021/05/the-brazilianization-of-the-world/>.

HONNETH, Axel. Redistribution as Recognition: A Response to Nancy Fraser. In: HONNETH, Axel; FRASER, Nancy. **Redistribution or Recognition?** A Political-Philosophical Exchange. New York: Verso, 2003.

_____. Kolonialismus: Ein Sockel muss bleiben. **Die Zeit**, June 11, 2023. Disponível em https://www.zeit.de/2023/25/kolonialismus-verbrechen-sklaverei-aufklaerung?utm_referrer=https%3A%2F%2Fwww.google.com%2F.

JAEGGI, Rahel. **Critique of Forms of Life**. Trad. Ciaran Cronin. Cambridge: Belknap Press, 2018.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A queda do céu**. Trad. Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

MBEMBE, Achille. **Critique of Black Reason**. Trad. Laurent Dubois. Durham/London: Duke University Press Books, 2017.

NUNES, Benedito. Antropofagia ao Alcance de Todos. In: ANDRADE, O. **Do Pau-Brasil à Antropofagia e Às Utopias**. Manifestos, Teses de Concursos e Ensaios (Obras Completas VI). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1970.

PERRONE-MOISÉS, Leyla. **Flores Na Escrivantina**. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

PRADO JR., Caio. **Formação do Brasil contemporâneo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

ROCHA João Cezar de Castro **Antropofagia hoje?**: Oswald de Andrade em cena. São Paulo: É Realizações, 2011.

SCHAUB, Jörg. Misedevelopments, Pathologies, and Normative Revolutions: Normative Reconstruction as Method of Critical Theory. **Critical Horizons**, v. 16, n. 2, 2015, p. 107-130. <https://doi.org/10.1179/1440991715z.00000000043>

SCHWARZ, Roberto. **Misplaced Ideas**: Essays on Brazilian Culture. John Gledson (ed.). London: Verso Books, 1992.

WALLERSTEIN, Immanuel M. **World-Systems Analysis**: An Introduction. Durham: Duke University Press, 2004.