

**O MOVIMENTO ANTROPOFÁGICO E O DIREITO DOS POVOS INDÍGENAS: A ARTE ENQUANTO INSTRUMENTO DE REDIMENSIONAMENTO DE DIREITOS<sup>1</sup>****EL MOVIMIENTO ANTROPOFÁGICO Y LOS DERECHOS DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS: EL ARTE COMO INSTRUMENTO PARA REDIMENSIONAR DERECHOS****THE ANTHROPOPHAGIC MOVEMENT AND THE RIGHTS OF INDIGENOUS PEOPLES: ART AS AN INSTRUMENT FOR REDIMENSIONING RIGHTS****DOUGLAS OLIVEIRA DINIZ GONÇALVES<sup>2</sup>****HANNAH SILVA LINHARES<sup>3</sup>**

**RESUMO:** No ano em que o movimento antropofágico, inaugurado na semana de arte moderna, completa 100 anos, a constatação do cenário atual em relação às violações de direitos dos povos indígenas é intrigante. Os povos indígenas no Brasil sofreram e continuam a sofrer inúmeras violações a suas culturas, organizações, territórios e corpos. As marcas históricas deixadas durante os anos de formação nacional foram escarificadas na sociedade brasileira a partir de uma perspectiva dominante de viés cultural, econômico e jurídico contrária aos povos indígenas. Nesse sentido, o objetivo da presente investigação é analisar, a partir da articulação entre direito e arte, a viabilidade do movimento antropofágico como perspectiva propiciadora da consolidação dos direitos indígenas no Brasil. A partir daí, levanta-se a hipótese de que: mediante as possibilidades de implicações entre direito e arte, o movimento antropofágico se revela enquanto instrumento de redimensionamento da luta em prol dos direitos dos povos indígenas no Brasil. A estrutura metodológica se instrumentaliza através da análise do potencial das artes como via de questionamento e materialização de direitos.

**PALAVRAS-CHAVE:** direito e arte; direitos humanos; movimento antropofágico; povos indígenas.

**RESUMEN:** En el año que el movimiento antropofágico, inaugurado en la semana del arte moderno, cumple 100 años, resulta intrigante observar el escenario actual en relación con las violaciones a los derechos de los pueblos indígenas. Los pueblos indígenas en Brasil han sufrido y siguen sufriendo numerosas violaciones de sus culturas, organizaciones, territorios y cuerpos. Las marcas históricas dejadas durante los años de formación nacional fueron escarificadas en la sociedad brasileña desde una perspectiva dominante de sesgo cultural, económico y jurídico contrarios a los pueblos indígenas. En ese sentido, el objetivo de la presente investigación es analizar, a partir de una articulación entre derecho y arte, la viabilidad del movimiento antropofágico como perspectiva de consolidación de los derechos indígenas en Brasil. A partir de ahí, se plantea la siguiente hipótesis: a través de las

<sup>1</sup> Este artigo é produto de pesquisa que contou com o financiamento da Cátedra UNESCO/Universidad de Deusto.

<sup>2</sup> Doutorando em Direitos Humanos na Universidade de Deusto (Espanha). Mestrado em Direitos Humanos pela Universidade Tiradentes (Unit). Graduação em Direito pela Universidade Tiradentes (Unit). Bolsista da Cátedra UNESCO/Universidad de Deusto. Bilbao (Espanã). ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5688-1845>. CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/3945243690030154>. E-mail: [douglas.diniz@opendeusto.es](mailto:douglas.diniz@opendeusto.es).

<sup>3</sup> Doutoranda em Direitos Humanos e Sociedades Contemporâneas no Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra (CES/UC – Portugal). Mestra em Direitos Humanos pela Universidade Tiradentes (Unit). Graduação em Direito pela Universidade Tiradentes (Unit). Coimbra (Portugal). ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3241-1512>. CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/9667628176627429>. E-mail: [hannahlinhares@ces.uc.pt](mailto:hannahlinhares@ces.uc.pt).

posibilidades e implicaciones entre el derecho y el arte, el movimiento antropofágico se revela como un instrumento para redimensionar la lucha por los derechos de los pueblos indígenas en Brasil. La estructura metodológica se instrumentaliza a través del análisis de las potencialidades de las artes como forma de cuestionamiento y materialización de derechos.

**PALABRAS CLAVE:** derecho y arte; derechos humanos; movimiento antropofágico; pueblos indígenas.

---

**ABSTRACT:** In the year that marks the centenary of the anthropophagic movement, inaugurated in the week of modern art, the current scenario concerning violations of the rights of indigenous peoples is intriguing. Indigenous peoples in Brazil have suffered and continue to suffer numerous violations concerning their cultures, organizations, territories, and bodies. The historical marks left during the years of national formation solidified in Brazilian society from a dominant perspective of cultural, economic, and legal bias contrary to indigenous peoples. In this sense, the objective of the present investigation is to analyze the viability of the anthropophagic movement as a perspective that favors the consolidation of indigenous rights in Brazil, considering the articulation between law and art. Thus, the hypothesis is that: through the possibilities of implications between law and art, the anthropophagic movement reveals itself as an instrument for resizing the struggle for the rights of indigenous peoples in Brazil. The methodological structure instrumentalizes the potential of the arts as a way of questioning and materializing demands.

**KEYWORDS:** law and art; human rights; anthropophagic movement; indigenous peoples.

---

Nunca fomos catequizados. Vivemos através de um direito sonâmbulo.  
Fizemos Cristo nascer na Bahia.  
Ou em Belém do Pará.

Oswald de Andrade, *Manifesto Antropófago*, 1928.

## 1 INTRODUÇÃO

Os povos indígenas no Brasil sofreram e continuam a sofrer inúmeras violações a suas culturas, organizações, territórios e corpos. Essa dinâmica relacional imposta através da violência representou um choque entre mundos de distintas tradições, costumes, cosmovisões e perspectivas. As marcas históricas deixadas durante os anos que se seguiram foram escarificadas na sociedade brasileira numa perspectiva dominante de viés cultural, econômico e jurídico contrária aos povos indígenas.

Em decorrência desse cenário, a problemática deste artigo se centra na paralisia da materialização das demandas dos povos indígenas, e nas perspectivas que fundamentam esta estagnação pelo descompasso dos modos, visões e valores hegemônicos perante as reivindicações indígenas.

Considerando as questões levantadas, o objetivo da presente investigação é analisar, a partir da articulação entre direito e arte, a viabilidade do movimento antropofágico como perspectiva propiciadora da consolidação dos direitos indígenas no Brasil.

Nesse sentido, levanta-se a hipótese de que: mediante as possibilidades de implicações entre direito e arte, o movimento antropofágico se revela enquanto instrumento de redimensionamento da luta em prol dos direitos dos povos indígenas no Brasil.

A estrutura metodológica da presente investigação se organiza partir do método qualitativo, e se instrumentaliza através da análise do potencial das artes (Bittar, 2020) como via de questionamento e materialização de direitos. A conexão entre direito e arte como instrumento metodológico aplicado tem por finalidade demonstrar a viabilidade da transmutação de perspectiva em relação aos direitos indígenas através do guião do movimento antropofágico.

Em consonância a esses aspectos, o artigo se divide em três partes. A primeira parte aborda a questão indígena e os desafios enfrentados pelos povos nos primórdios e na atualidade de sua relação perante o Estado brasileiro e sua sociedade não-indígena, com ênfase no desencontro de perspectivas, pontos de vistas e valores. Além disso, apontam-se para as possibilidades de mudança dessa perspectiva e as condições necessárias para tal.

Em seguida, parte-se a uma análise acerca das implicações e possibilidades entre o direito e a arte como instrumentos que, em conjunto, contribuem para a formação de outras subjetividades e categorias de análise mais abrangentes e inclusivas. Nessa segunda parte, a arte é sobreposta ao direito como componente analítico de potencial contributivo, enfocando as construções e os apontamentos críticos da realidade vivida e experimentada pelo direito.

A terceira parte se volta à aplicação da perspectiva e dos aspectos do movimento antropofágico, enquanto expressão artística e política, em relação ao direito, realizando assim a elaboração e a propositura de uma antropofagia do direito. Diante disso, aplicada aos direitos dos povos indígenas, tal antropofagia se revela enquanto processo capaz de transmutar velhas perspectivas hegemônicas em prol do acolhimento de formas mais abrangentes que propiciem o (re)encontro entre o Brasil e os povos indígenas que nele habitam.

## **2 DESENCONTROS E DESCAMINHOS: A SITUAÇÃO DOS POVOS INDÍGENAS NO BRASIL E OUTROS CAMINHOS E ENCONTROS POSSÍVEIS**

A chegada dos europeus, marcadamente os portugueses, no território do atual Brasil representou um choque entre mundos de distintas tradições, costumes, cosmovisões e perspectivas. As marcas históricas deixadas durante os anos que se seguiram escarificaram na sociedade brasileira uma perspectiva dominante de viés cultural, econômico e jurídico contrária aos povos indígenas.

Dentre os muitos termos usados para nomear o evento de profundos e duradouros efeitos ocorrido em 1500, Werá (2019) assume uma abordagem distinta, ao referi-lo como um desencontro. Isso se dá pela criação de um espaço de não-diálogo, onde eram escassas ou inexistentes as trocas horizontais e os enriquecimentos mútuos.

Um sinal da falta de intenção comunicativa pode ser auferido a partir da declaração de Caminha (1500) no primeiro escrito português sobre o Brasil. Logo no primeiro contato com a população nativa, relatou-se à Coroa portuguesa que “ali por então não houve mais fala ou entendimento com eles, por a barbaria deles ser tamanha, que se não entendia nem ouvia ninguém”.

Ao contrário, instaurou-se através da força e da violência contra os povos indígenas um espaço de dominação, caracterizado pelo silenciamento e pelo apagamento cultural desses povos, além de outras violências contra seus corpos, territórios e identidades.

Tal cenário pode ser denominado como um espaço de colonização onde a cultura dominante “se sente legitimada para suprimir, marginalizar ou inclusive destruir a cultura subalterna e seu direito” (Santos, 2010, p.89). Desse modo, os povos indígenas e suas culturas foram dizimados. Aos seus remanescentes, retirados de seus lugares culturais, territoriais, identitários e de sujeitos de direitos, foi relegado um lugar subalterno de esquecimento e desvalor na sociedade brasileira.

Na atualidade, os povos indígenas representam uma cifra de cerca de 0,4% da população brasileira (IBGE, 2011). Contudo, são mais de trezentos povos, falantes de mais de 150 línguas nativas (ISA, 2017, p.8). Sua diversidade e multiplicidade representam, assim, um campo fértil de possibilidades partindo de suas experiências e perspectivas contra-hegemônicas.

A trajetória de direitos percorrida pelos povos indígenas, iniciada com a sua negação no período colonial e posteriormente continuada através de uma subjugação de caráter assimilativo e integracionista, sofreu uma mudança de paradigma substancial com a promulgação da Constituição de 1988.

Passaram a ser reconhecidos uma gama ampla de direitos aos povos indígenas nunca antes formalizados no ordenamento jurídico brasileiro. O preterimento de seus costumes, modos de justiça e ordenamento social também foi superado pelo texto constitucional ao reconhecer, no art. 231, “sua organização social, costumes, [...] e tradições” (Brasil, 1988).

Apesar desse reconhecimento sem precedentes diante do Estado brasileiro, durante a longa trajetória de materialização e cumprimento das garantias e promessas instituídas no texto constitucional, percebeu-se uma latente e progressiva insuficiência do aparato estatal em realizar os direitos fruto das pretensões múltiplas dos povos indígenas (Gonçalves, 2020).

A constituição de 1988 demonstrou possuir uma data de validade (Krenak, 2019), pois se logo após a sua promulgação as conquistas para os povos indígenas foram vultuosas, atualmente o que se constata é a completa estagnação e precarização de seus direitos.

Assim, diante da grande dificuldade de realização dos comandos do constituinte, e dos sucessivos empecilhos postos legal, judicial e executivamente<sup>4</sup>, percebeu-se para além de uma falta de intenção omissiva, o dolo por parte de setores da política oficial em dismantelar as conquistas materiais alcançadas pelos povos indígenas.

Cabe frisar que tanto esse processo de arruinamento de conquistas através dos direitos como também o processo de apagamento de saberes e culturas dos povos indígenas não se deu de forma abrupta e final.

Por maiores que fossem as intenções do Estado brasileiro em proceder com sua política de assimilação direcionada aos povos indígenas, principalmente durante o período da ditadura militar (1964-1985), o resultado esperado foi frustrado. Apesar das inúmeras violências perpetradas, “nenhum grupo indígena jamais foi assimilado” (Ribeiro, 2004, p.12).

O fenômeno da resistência dos povos indígenas no Brasil pode ser representado como um processo de transfiguração étnica (Ribeiro, 2004, p.12), pois apesar de não terem sido assimilados, os povos indígenas desenvolveram uma representação de si mesmos a partir de um simulacro, que paradoxalmente significou uma forma efetiva dos indígenas romperem com as amarras e sujeições as quais foram submetidos historicamente pela cultura dominante (Novaes, 1993, p.64), com o posterior desvelamento de suas identidades apartadas da sociedade brasileira de matriz ocidental.

Sendo assim, após a quebra do paradigma do integracionismo estatal com o advento da constituição de 1988, inúmeras experiências e resistências que permaneceram latentes entre as comunidades vieram à tona, mesmo que ainda mantidas às margens da sociedade brasileira não-indígena. O potencial de enriquecimento de práticas, costumes e cosmovisões indígenas pode representar uma ferramenta viável em prol da materialização, reconstituição e relegitimação de direitos.

Diante desse contexto intrincado em relação aos direitos indígenas, percebe-se de um lado que a prescrição e o reconhecimento das reivindicações dos povos representaram ganhos. Contudo, do outro lado tem-se que o aparato processual e jurídico do Estado despontam um conjunto de empecilhos e entraves à materialização dessas mesmas conquistas constitucionais.

---

<sup>4</sup> Refere-se aqui aos óbices apontados por Gonçalves (2020) responsáveis pela contenção da expressão do direito à terra, quais sejam: o decreto presidencial nº 1.775 de 1996, a tese jurídica do marco temporal em 2010 e o parecer antidemarcação emanado pela Advocacia-Geral da União, além dos recentes projetos de lei em favor da mineração em terras indígenas.

De modo correlato, os ganhos na seara internacional, alçados através de tratados à exemplo da Convenção Americana sobre direitos humanos de 1969, da Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho de 1989 e da Declaração das Nações Unidas sobre os direitos dos Povos Indígenas de 2008, foram sucessivamente diminuídos e desgastados.

Nesse viés, é imprescindível assumir o direito como um campo necessário de reivindicação. Contudo, não se trata de uma plataforma de ganhos garantidos, e sim de um espaço potencial, impermanente e instável de luta por fazer valer as demandas sociais dos grupos.

Ao suspeitar dos direitos humanos como via verdadeiramente emancipatória das parcelas subalternizadas da sociedade, Santos (1997) elabora condições de possibilidade para que estes direitos funcionem enquanto instrumentos viáveis e efetivos de uma política progressista. Tal arcabouço teórico de pressupostos aponta para a hermenêutica diatópica como uma técnica que busca pautar um diálogo intercultural propiciador de uma troca entre saberes, culturas e perspectivas de duas ou mais culturas.

Para tanto, seria imprescindível o respeito mútuo, além da preferência pelas linguagens e modos mais abrangentes possíveis, que venham a alcançar o maior reconhecimento do outro. Ainda nesse formato proposto por Santos (1997), requer-se fazer uma escolha em prol das máximas da igualdade e da diferença, elegendo sempre as igualdades que não permitam a descaracterização e as diferenças que não resultem em inferiorização.

Junto a isto, cabe reconhecer ainda que as diferenças entre as culturas seguem em transformação através contato, e também a partir da influência do contato, o que aponta para a importância de se desapegar da necessidade de homogeneização de visões e valores (Mouffe, 2014, p.755) para a produção de um consenso, pois a própria percepção de conflito como algo negativo e que deve ser posto a um fim é algo questionável.

O conflito pode ser percebido como parte constituinte do processo de transformação, pois é através de sua dinâmica eminentemente dialética que o crescimento a partir da mudança se origina num grupo social. Ao modificar as percepções de si e do outro, o conflito redundando numa transformação, ao mesmo tempo, das partes envolvidas e de si mesmo (An-Na'im; Peshkova, 2000, p.76), reciclando, ressignificando e transmutando valores e perspectivas.

Outro aspecto relevante, ao se pensar sobre as possíveis formas de realização de um encontro verdadeiro entre a cultura brasileira não-indígena e as múltiplas culturas indígenas, é a intenção das culturas envolvidas no contato.

Quando uma cultura impede que a outra reaja, por si própria, ao contato e às novas circunstâncias que dele decorrem, instaura-se um espaço de dominação e imposição cultural, denominado espaço colonial. Já quando não há essa intenção, e as culturas não intentam a

sobreposição uma a outra, existe a possibilidade de construção mútua de um espaço de diálogo, tradução e compreensão (Herrera Flores, 2008, p.261).

Assim, em busca de um verdadeiro intercâmbio cultural, onde a cultura dominante não-indígena brasileira possa recepcionar e absorver a multiplicidade de expressões culturais dos povos indígenas no Brasil, faz-se necessário considerar a reconexão do Brasil com seus povos indígenas, através da recobrança de suas cosmovisões, perspectivas e práticas.

A partir desses delineamentos, constata-se que dado o histórico violento de interação entre a sociedade brasileira não-indígena e os diversos povos indígenas no Brasil, a mudança de perspectiva da sociedade ocidental hegemônica em direção à não-violência se torna um aspecto-chave para a superação desses ruídos persistentes.

Para tanto, é imprescindível a realização de uma mudança profunda nos modos e perspectivas do ocidente para que posteriormente se possa desenvolver uma troca mútua com as culturas indígenas. Partindo desse enfoque, a investigação se volta à análise de mecanismos potenciais dentro da própria sociedade não-indígena que viabilizem outros caminhos e encontros possíveis com as culturas indígenas.

Nesse sentido, em prol de uma mudança de paradigma, em direção à abertura perante a diversidade cultural indígena, e em busca de uma transmutação da própria sociedade brasileira, a presente investigação elege a conexão entre o direito e a arte enquanto elemento catalisador do câmbio para o intercâmbio.

### **3 DIREITO E ARTE: UMA CONJUNÇÃO MOBILIZADORA DE MUDANÇAS?**

O direito, enquanto parte essencial da construção e legitimação do paradigma moderno, considerou a propriedade como estruturação de todo um sistema jurídico centrado no indivíduo, como átomo principal de um sistema e não mais como parte de uma comunidade (Capra; Mattei, 2018). Esse paradigma, associado desde sua origem ao modo de produção hegemônico capitalista, contou com a colaboração do direito para sua manutenção, na medida em que a proteção da propriedade estimulou a concorrência e o acúmulo de recursos. “O sistema jurídico racional do Ocidente, livre das preocupações holísticas da justiça [...] pôs em prática todo o seu potencial extrativista” e em favor da acumulação (Capra; Mattei, 2018, p. 109).

Nesse sentido, o racionalismo jurídico teve – e continua tendo – impacto sobre o pensamento ocidental definitivo, afirmando como direito a dominação da mente humana em desfavor da natureza e de outros seres humanos cuja humanidade ainda não fora devidamente reconhecida e protegida. A exploração dos recursos naturais sem escrúpulos ou preocupações com finitudes, bem como processos violentos e violadores da dignidade humana como a exploração de terras indígenas, e demais violações apontadas nos tópicos

anteriores, encontraram no direito moderno uma base legitimadora de caráter racional que resta também por estabelecer uma espécie de tecnocracia.

Ora, o racionalismo, enquanto preferência e supervalorização da razão em detrimento de outras dimensões humanas, está engendrado também na dinâmica do direito, tornando-o nocivo. O direito contaminado por esta forma insuficiente de pensá-lo pode cumprir sua função regulatória, mas não cumpre a sua função emancipatória (Santos, 1997) e tende a se afastar das noções éticas da justiça.

A ciência jurídica é, portanto, representação e abstração. É o desenho do dever-ser, e considera desde a modernidade um sistema que reconhece e valoriza a racionalidade instrumental. No entanto, ao supervalorizá-la e afastar-se da realidade, o direito se afasta igualmente da vivência dos seres humanos, da vida comum e torna-se cada vez mais de difícil acesso, de difícil compreensão, despreocupado com a ideia de justiça e acorrentado aos interesses do capital, da exploração e da propriedade privada. Longe do processo emancipador, o direito serve não como instrumento de transformação, mas sim como instrumento de opressão.

A busca por alternativas é urgente, tendo em vista que os conceitos criados, inclusive para o direito, reproduzem em verdade interesses políticos e econômicos de uma ordem internacional baseada ainda, em ideais colonialistas, heteropatriarcais e excludentes. Existem caminhos a serem traçados, tendo em vista reconhecermos que esse caminho posto já se mostra para nós insuficiente e falho.

É falho pois, a criação não imparcial, nem mesmo neutra desse discurso jurídico enquanto técnica racionalizada – e racionalizadora – reveste de legalidade comportamentos predadores e etnocidas perante os povos originários brasileiros, por exemplo. E, ao mesmo tempo, é insuficiente pois quando se propõe a proteger minorias sociais como é o caso da população que aqui tratamos, a exemplo dos direitos humanos, tem dificuldades de transcender a esfera discursiva e adentrar à efetividade quando se concebe como única forma de pensar o direito essa fabricada na modernidade.

Tal alternativa de pensar, portanto, deve ser advinda de um processo de análises críticas, cuja compreensão da realidade vai além do que existe, e considera também o que pode vir a existir. A realidade passa a ser um campo de possibilidades, onde as soluções para as questões do mundo moderno surgem como alternativas que, unindo-se à práxis – essa ação pensada e refletida – sejam transformadas e concretizadas (Santos, 1999). A dizer, entender o direito como somente o conjunto de orientações, legislações e declarações é esquecer o que ele pode ser; é acomodar-se ao engessamento daquilo que, por natureza é transformação; é contentar-se com apenas uma perspectiva impressa em um discurso.



Como estudo feito a partir das relações humanas e com o fim de regular essas relações, o direito não pode estar alheio ao ser humano. O próprio entendimento de “ser humano” foi modificado no fazer da história, sendo uma questão que transcende o ramo jurídico. É também, filosófica, sociológica, antropológica e cultural. Assim, para pensar a efetivação do direito é preciso delinear e designar o que percebemos enquanto condição humana.

A condição humana, tão complexa quanto o direito, manifesta-se em mais de uma dimensão. Não se limita à racionalidade/intelectualidade, mas dialoga – e deve dialogar – de maneira harmoniosa com todas as suas outras dimensões que, devidamente nutridas e valorizadas, podem oferecer a melhor das experiências humanas.

Segundo José Geraldo (2021)<sup>5</sup>, existe uma espécie de gradação de reconhecimento de humanidades na aplicabilidade do nosso cotidiano que não é considerada nas declarações e documentos internacionais de direitos humanos e que, pelo mesmo motivo, também não modifica esse escalonamento e essas classificações. Isto indica que no nosso viver espontâneo, muitas vezes, não temos a percepção da plena condição humana de todos os indivíduos.

Temos então que para o direito pensar a realidade é preciso que ele a conheça e que seja por ela afetado, sensibilizado por seus problemas e questões, a fim de transformá-los e solucioná-los. Bem como, no que tange especificamente aos direitos humanos, é preciso ainda que tenhamos a melhor e mais abrangente percepção possível, incluída no nosso cotidiano, acerca da experiência humana.

Boaventura de Souza Santos (2002) comenta, nesse sentido, sobre a necessidade de (re)encantamento, através da dimensão estético-expressiva, como alternativa à armadilha mecanicista e positivista que impõe aos direitos humanos o limite insuficiente de ser somente um discurso que se pretende universal.

É aqui, portanto, que se vislumbra uma contribuição da arte para os direitos humanos. Na medida em que é ferramenta do despertar de sensibilidades, de refinamento de percepções acerca da condição humana, a arte oferece a possibilidade de leitura da realidade, que difere e complementa a racionalidade cognitivo-intelectual, a dimensão estético-expressiva manifestada. Através da arte os atores e instituições sociais são conduzidos a um reencantamento mobilizador de mudanças (Ost, 2004).

No âmbito dos estudos consolidados no Brasil pertencentes à corrente do Direito e literatura, fortalece-se esse argumento através da análise das relações com obras literárias. A obra de arte literária, por exemplo, traz consigo a potência de ir de encontro ao

---

<sup>5</sup> Fala do Professor José Geraldo no evento “O que são Direitos Humanos?”, transmitido online e ao vivo em 01/06/2021. Disponível em: [https://www.youtube.com/watch?v=Elv\\_qjq4fpQ](https://www.youtube.com/watch?v=Elv_qjq4fpQ).

entorpecimento da emoção, ao anestesiamento do sentir. Indivíduos anestesiados e afastados da sensibilidade se afastam também do outro, distanciam-se do diálogo, adormecem a capacidade de identificação com o outro, de empatia. Esse desligamento da sensibilidade, os conduz à prática de atos desumanos (Trindade, 2016; Posner, 2009).

Ao comentar sobre a obra *O leitor* (Schlink, 2009) e suas contribuições para uma compreensão mais alargada do que seja o direito, André Karam Trindade (2016) afirma que “o genocídio, entendido como o extermínio de povos inteiros não é uma novidade do século XX” mas que quando ocorreu sob a execução de regimes autoritários, tinham a característica destacável de terem colocado em xeque as “culturas de justiça” (Trindade, 2016, p. 93).

Nessa ocasião, o autor referia-se ao genocídio do povo judeu na ocorrência do nazismo. Espaço/tempo da história em que o sistema jurídico foi um dos principais instrumentos utilizados para legitimar, legalizar e permitir a prática genocida sob o discurso aprovado da técnica, da razão e do progresso.

No entanto, aqui enxergamos uma oportunidade de, utilizando a mesma definição, alargar esse argumento para incluir também o genocídio dos povos indígenas. Tanto aquele que ocorreu no passado e é, portanto, fato histórico fundador das sociabilidades brasileiras, mas também, aquele que acontece até os dias atuais e, portanto, propor a mesma reflexão crítica acerca da utilização e instrumentalização do direito e enfim da necessidade de se pensar em outras definições para além das teorias do direito contemporâneo.

Nesse fio, a arte, portanto, aprofunda a noção de resgate da sensibilidade humana, superando o racionalismo fragmentador que se mostra através de “irracionalismos”<sup>6</sup>, conduzindo à (re)construção de uma ética que contribua com o direito e suas causas necessárias, auxiliando na superação de obstáculos como causas e efeitos do paradigma antropocêntrico moderno. As expressões artísticas permitem uma compreensão do mundo que transcende conceitos objetivos e abstratos organizados pela lógica (Hermann, 2005; Quintás, 1994).

Para Rubem Alves (2008) o conhecimento que constrói conceitos abstratos é aquele produzido pela ciência. Contudo, constrói-se conhecimento, também, a partir das imagens. As imagens do mundo, por sua vez, são apreendidas através dos sentidos, do sentir. “Nossos sentidos – visão, audição, olfato, tato, gosto – são todos órgãos de fazer amor com o mundo, de ter prazer nele”. Desse modo, em seu sentir não existiria inteligência emocional, pois seria

---

<sup>6</sup> Paulo Freire (2004) utiliza esse termo em “Pedagogia da Autonomia” se referindo à curiosidade criticizada, epistemológica, que nos permite, segundo ele, nos defendermos de “irracionalismos” decorrentes ou produzidos por certo excesso de “racionalidade” de nosso tempo altamente tecnologicado. A dizer, o excesso de racionalidade pode nos tornar, inclusive, irracionais o que remete a necessidade de resgatar o sensível, o afeto, para contemplar a humanidade do ser humano.

a emoção quem procura a inteligência e quem a mobiliza para realizar-se, não o contrário (Alves, 2008, p. 18).

Desta forma, a inteligência sem a emoção é uma inteligência sem motivação, sem desejo, “flácida”, ele conclui. Ou seja, para fins de aumentar o espectro de conhecimentos possíveis – no plural – é preciso ir de encontro à lógica racionalista que fragmenta, subestima o saber emocional e reduz o ser humano à sua racionalidade. A dizer, o contato com a arte da literatura, por exemplo, que como mencionada acima rompe com o entorpecimento da emoção, que nos permite o acesso à empatia e à comunicação com o Outro através de uma identificação, da experimentação de outras realidades ainda que sejam na ficção, mas, no plano da realidade, tem a potência de nos levar a reflexão, à estimular o desenvolver uma consciência e de um posicionamento – portanto ação – críticos (Trindade, 2016).

De acordo com Maturana (2002), a racionalidade constitui-se em sistemas argumentativos, construções da linguagem que são utilizadas frequentemente para defender ou justificar ações. Ocorre que fomos ensinados a vivenciar a experiência da racionalidade sem trazer para o contexto as emoções que fundam a racionalidade. A referenciação e conseqüentemente valorização e reconhecimento das emoções é a condição de possibilidade de compreensão sobre o fundamento das ações. Portanto, não é a razão que leva à ação, mas sim a emoção que conduz a ação. Ação essa que defendemos dever ser pensada e refletida.

Dessa forma, uma vez que construímos a consciência crítica de que o sistema jurídico é insuficiente e violador, deve-se então buscar uma racionalidade jurídica que considere na sua devida importância também a emoção, a sensibilidade, o sentir para fazer sentido (Nussbaum, 1996; Ward, 1995).

A afetividade, então, é mobilizadora da inteligência, “age como impulsionadora de todas as faculdades intelectuais de modo a desencadear saberes a favor da vida”. Faz com que o sujeito se abra para o outro e suas diferenças (Coelho, 2011, p. 251). O elemento essencial para o desenvolvimento da intelectualidade humana é a sensibilidade que a precede. O objetivo é desenvolver a capacidade de solucionar e resolver problemáticas considerando o Outro em suas relações. São essas, as pessoas inteligentes afetivamente (Coelho, 2011, p. 261).

Se é este o caso, a arte se apresenta como um instrumento mobilizador da inteligência afetiva, combatente do racionalismo engessado que endurece e limita não só a vida, mas também, o conhecimento e, em especial, o próprio direito – na medida em que dificulta sua efetivação. Assim, esta pode ser utilizada como inspiração, fonte de reencantamento com o mundo, sendo essencial para reavivar o querer e mobilizar o agir.

A arte liberta possíveis, é ela responsável por nos apresentar desordens, por nos estimular a destruir convenções, a pôr em xeque, suspender as nossas “certezas” pelo simples fato de nos possibilitar imaginar possíveis outros mundos, outras leituras (Ost, 2007).

A arte é, então, precursora de mudanças, anunciante de um futuro e pode ser contribuinte ativa no processo de construção de um futuro melhor, tão grande é o poder dessa projeção imaginativa. E acrescenta-se ainda, a arte é intuitiva e sensível. Por isso, John Dewey (2010) apresenta a imaginação – intuição e sensibilidade – como o principal instrumento da arte. Isso porque considera que o pensamento de determinado indivíduo, bem como suas ações perante o Outro – seja ele o ambiente que o cerca ou as relações que constrói – dependem da sua capacidade de se colocar imaginativamente no lugar deles.

Através da arte, propósitos que vão além das evidências das ciências duras e significados, que transcendem o que está posto, se mantêm vivos. A partir de uma linguagem própria, a arte constitui um fazer diferente. É isso que “atribui o seu caráter de vanguarda e sua capacidade de transformação”, o seu caráter visionário e inovador (Bittar, 2020, p. 26).

Nesse sentido, a busca pelo resgate à integralidade, ao respeito, à cultura de direitos e à dignidade do indivíduo passam pelo imperativo de criação – e desenvolvimento – de uma consciência que reconheça a necessidade de mudança da própria forma de compreender e apreender o direito. No entanto, o processo positivo de criação primeiro percorre o negativo de desconstrução, ou desordem. Mais uma vez, a arte nos oferece uma grande contribuição.

Para François Ost (2007) o direito é preso às exigências da sua função social que lhe cobra respostas, resoluções, alívio de tensões e angústias sociais. E, por isso, em nome da “segurança jurídica” faz escolhas as quais se esforça – e muitas vezes não consegue – para cumprir.

Já a literatura, exemplo de tipo artístico que foi despertar de grande parte de seus estudos, é livre dessas angústias, desse papel. E, portanto, pode – e deve – ser causa de angústias, despertadas incertezas, levantar questionamentos. Assim, é um essencial instrumento para a fase negativa que nos desconstrói certezas e, também, para a parte positiva de criação, pois nos permite imaginar possibilidades outras (Miranda, 2011).

No que tange ao movimento antropofágico, que enquanto movimento cultural se valeu também das mais variadas expressões artísticas, foi um espaço/tempo histórico em que podemos observar essas duas fases citadas. A negativa, a desconstrução, a angústia, o questionamento, a crítica. Bem como, observamos a positiva, a criação, a novidade, a proposição de outras possibilidades, nesse caso, outras possibilidades de “Brasis”.

#### 4 O MOVIMENTO ANTROPOFÁGICO ENQUANTO PERSPECTIVA DE TRANSMUTAÇÃO DO DIREITO

Assumindo a arte, em toda a sua esfera do sensível, como expressão para além da realidade e também, ao mesmo tempo, como guião de denúncia do real e de utopia social, a investigação se volta ao movimento antropofágico enquanto instrumento de transformação de perspectivas em prol da materialização dos direitos dos povos indígenas no Brasil.

A antropofagia se refere a um complexo e delongado ritual tupi (Figura 1), no qual um guerreiro inimigo derrotado é capturado, condecorado, renomeado, além de receber grande prestígio político e ascender a uma imediata imortalidade. Para tanto, o guerreiro é morto através de um golpe de tacape na cabeça, e depois é assado e comido por todos os membros da comunidade, à exceção daquele responsável pelo golpe fatal (Cunha, 2012, p. 31-32).

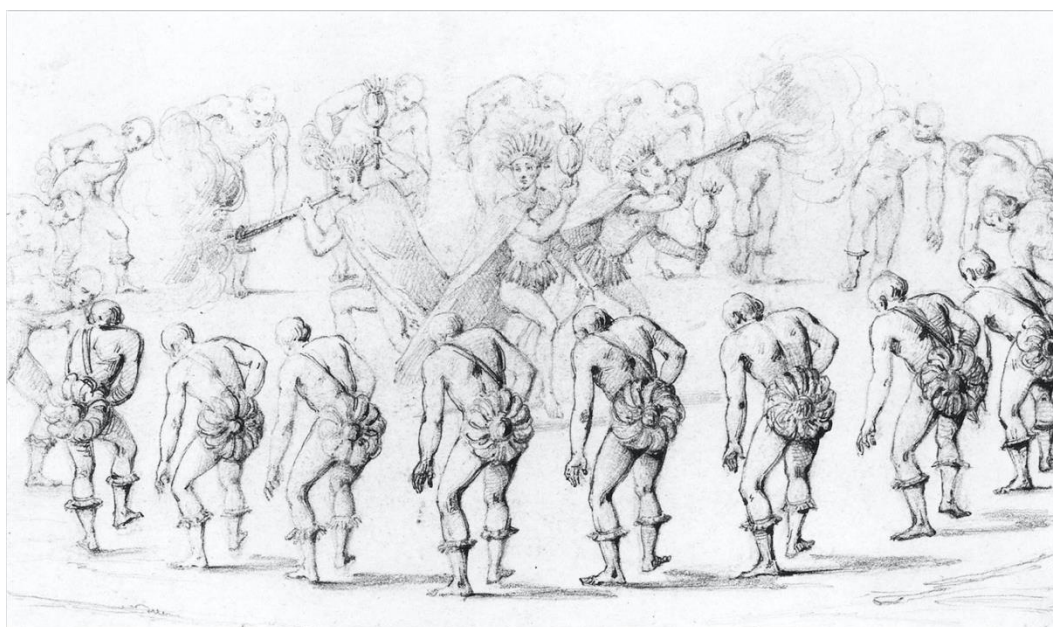


Figura 1: *Dança guerreira e religiosa dos Tupinambá*, Debret (1834).

Castro reinterpreta a antropofagia tupi-guarani, a partir dos textos quinhentistas, como um processo de transmutação de perspectivas, onde o devorador assume o ponto de vista do devorado, e o devorado, o do devorador: onde o 'eu' se determina como 'outro' pelo ato mesmo de incorporar este outro, que por sua vez se torna um 'eu' (Castro, 2013, p.323).

Sendo assim, o canibalismo ritualístico não se trata da ingestão de uma mera substância corpórea, mas sim de um processo metafórico de transmutação de perspectivas, uma deglutição cultural. Separa-se assim a prática antropofágica do canibalismo para fins de incremento alimentar e nutricional. Por sua força ritualística, a antropofagia consiste na

expressão comunitária de uma tradição voltada à compreensão e à mescla da visão do outro, a dizer, devora-se o Outro a fim de assimilá-lo.

Articulando esses valores centrais ao ritual de antropofagia, o movimento antropofágico foi inaugurado em 1928 pela pintura *Abaporu*, em tupi, o homem que come gente, de Tarsila do Amaral (Figura 2) e pelo *Manifesto antropófago* de Oswald de Andrade.



Figura 2: *Abaporu*, Tarsila do Amaral (1928).

A partir do quadro exposto acima, nos aventuramos a realizar um exercício de livre interpretação da obra. Nele, observa-se a terra como base, que sustenta o corpo do Abaporu, com as mãos, os pés e as ancas nela apoiadas, simbolizando a conexão do homem que come gente à terra que o origina. A figura é retratada enraizada no solo, ao lado do cacto que se ergue ao seu pé. Essa perspectiva dá ênfase à corporeidade indígena como pertencente à terra, ao contrário da relação estabelecida pelo homem ocidental.

A verticalidade do retrato conduz o olhar em direção à pequena cabeça que junto ao sol ao seu lado irradia sua perspectiva de cima para baixo, do pensamento ao chão, do etéreo ao físico. A terra verde resulta fértil, portanto, de uma interação compartilhada entre o sol gerador de vida e a mente geradora da cultura que a mantém viva.

Essa conexão à terra ilustrada na obra é desse modo um dos aspectos mais representativos dos direitos reivindicados pelos povos indígenas, já que a salvaguarda do território simboliza a proteção e a defesa de suas próprias vidas, como argumentado aqui anteriormente. A concepção dessa interpretação é um exemplo do que uma obra de arte pode provocar ao nos conduzir ao processo de criação positiva o qual referimos no tópico anterior. É a criação, imaginação, libertação dos possíveis (Ost, 2007).

Vale apontar ainda que o movimento antropofágico não se limitaria a um movimento exclusivamente artístico. Desde a sua concepção, com a publicação do manifesto antropófago, Oswald de Andrade (1928) explicita, logo de início, as esferas de comunicação que estariam imbrincadas na antropofagia: o social, a economia e a filosofia.

De fato, a abrangência da missão a qual se pretendia o movimento antropofágico pelos modernistas “extrapolava o campo restrito da literatura e das artes. Tratava-se de, ao buscar definir os limites entre a criação literária e a militância política, repensar a função social da arte” (Fonseca, 2005, p. 89).

Assim, a antropofagia representava tanto um “diagnóstico da sociedade brasileira como sociedade traumatizada pela repressão colonizadora que lhe condicionou o crescimento” (Nunes, 1970, p.26), como também uma fórmula para a cura dessas escaras cravadas na organização social e na instituição e materialização dos direitos.

Desse modo, algumas das implicações do movimento antropofágico aplicadas à seara jurídica podem ser depreendidas do próprio registro textual do manifesto antropófago.

A antropofagia se propõe como antídoto a um direito “sonâmbulo”, que não se enquadra nas necessidades, reivindicações e principalmente nas formas de proceder e nos valores originários ao Brasil. Isso se dá, em grande parte, devido à importação desse direito que, em sua “consciência enlatada”, reflete pretensões hegemônicas alheias (Andrade, 1928).

Tal sonambulismo como categoria do direito representa a forma com que se desenvolvem e se aplicam os direitos, através de um andamento atordoado, afastado do campo da realidade e da lucidez. Assim, sob um estado de semi-dormência, falta clareza sobre os modos de proceder do direito e também sobre as intenções que o conduzem a um resultado inconsciente. Essa letargia faz do direito um instrumento que se volta à sua própria ineficácia, ou até mesmo resulta em um desfavor a seus detentores.

Esta percepção do direito resulta especialmente aplicável à realidade jurídica dos povos indígenas no Brasil, que estão expostos à suposta proteção de suas reivindicações através de uma perspectiva de direito e de procedimento muitas vezes antagônica aos seus valores e modos culturais.

Além dessas razões, o manifesto expressa forte repúdio à “realidade social, vestida e opressora” mantida por “elites vegetais” (Andrade, 1928), “as pessoas da sala de jantar”<sup>7</sup> alienadas e de vidas esvaziadas que se preocupam apenas com os dois eventos de nascer e morrer, o que ilumina a matriz europeia e colonial do direito como um dos maiores entraves à sua efetividade. A referência ao grupo dominante, que encontra serventia nesse direito ineficaz aos povos indígenas, ganha maior destaque pelo adjetivo vegetal.

Dele, pode-se depreender tanto a inércia da elite em averiguar se o patriotismo não seria mais rentável que a serventia ao poder imperialista externo (Galeano, 2004, p.18) como também uma referência mais direta à matriz econômica dominante à época e também a mais nociva aos povos indígenas, a exportação de insumos vegetais.

Como forma de reação a esses entraves sistêmicos, aponta-se o direito como “garantia do exercício da possibilidade” (Andrade, 1928), o que aplicado às reivindicações indígenas reflete na contemplação, adequação e transmutação do direito em relação às abrangências culturais e cosmovisionais dos povos.

Vale ressaltar, entretanto, que o grau de contribuição gerado pela Semana de Arte moderna de 22, e do movimento antropofágico, à pauta indígena nacional é bastante controverso e questionável.

Oswald de Andrade e Tarsila do Amaral, respectivamente, o autor do manifesto antropofágico e a pintora de Abaporu, faziam parte de uma elite nacional, não só intelectual como também econômica. A ausência de representatividade e da perspectiva das minorias, entre elas indígenas, permite afirmar que “a Semana de Arte Moderna mais falou sobre os *outros* do que os incluiu” (Schwarcz, 2022).

Contudo, a difusão artística de temas profundamente sociais e políticos, como os tratados no provocativo manifesto, promove essas pautas a um alcance que transcende a sua época. A identificação da questão indígena como pauta brasileira pode ser considerada uma das contribuições desse movimento artístico.

A projeção (expansão espacial e temporal) e a introjeção (pertencimento e identificação) da questão indígena para o sentido de nação têm amplas repercussões. Os espaços alcançados internacionalmente pelos produtos artísticos da Semana de Arte Moderna de 22 conferem relevância e pertinência à discussão das pautas indígenas. Ao mesmo tempo, a reelaboração de uma identidade nacional, com a inclusão da questão indígena, repercute no crescimento dessa pauta dentro de um projeto comum de Brasil.

---

<sup>7</sup> Referência a música *Panis et circenses* de autoria de Caetano Veloso e Gilberto Gil, interpretada e gravada pelo grupo Os Mutantes, que marca o movimento musical da Tropicália, inserido em termos contextuais e cronológicos no mesmo espaço/tempo que o movimento antropofágico aqui discutido.



Uma possibilidade de mobilização nacional das questões indígenas pode ser articulada através de uma confluência de lutas (Diniz *et al.*, 2021). A confluência de lutas representa uma estratégia de transformação social e política construída a partir da união simultânea de dois ou mais conflitos e demandas (Gallegos; Stoessel, 2015). Dessa confluência é gerada uma problemática comum que ganha mais peso no palco de protestos e disputas sociais para a realização de um pressionamento conjunto perante o Estado.

Aplicada à questão indígena brasileira, tal união de pautas estaria centrada num pleito comum pela concretização de demandas sociais pela terra. Não só os povos indígenas, como também quilombolas, campesinato sem-terra, e a sociedade em geral através da pauta de preservação ambiental, se beneficiariam mutuamente com a interligação de tais demandas (Diniz *et al.*, 2021).

Nesse sentido, identificar a questão indígena no Brasil como pauta de caráter nacional é um fator essencial para o desenvolvimento de propostas para a efetivação de direitos indígenas como esta. Através da confluência de lutas, demandas múltiplas podem unir forças para pressionar uma concretização conjunta de pautas sociais latentes.

Por fim, observada a constituição de 1988 através da perspectiva da antropofagia do direito, pode-se depreender que, apesar de contemplar inúmeros direitos indígenas, o texto constitucional procede uma antropofagia às avessas, pois nele é o direito ocidental que se apropria de valores indígenas, trajando-os e readequando-os aos moldes europeus de direito.

Uma aplicação devida da antropofagia do direito resultaria na apropriação pelo direito indígena, de instrumentos, modos de operação e até mesmo valores e conteúdos do direito ocidental, a fim de satisfazer suas pretensões contra-hegemônicas.

Uma transmutação não significaria a perda de identidade indígena ou uma tentativa de ocidentalização indígena. Ao contrário, representaria a apropriação de conhecimentos, valores e tecnologias da cultura ocidental com a finalidade de enriquecer e fortalecer os direitos dos povos indígenas no Brasil (Luciano, 2006, p. 60).

Nesse sentido, a antropofagia do direito consistiria numa técnica de interação e ponderação contra-hegemônica de valores e modos entre a cultura brasileira não-indígena e a multiplicidade de culturas indígenas no Brasil. A partir desse intercâmbio, passaria a assumir a serventia de instrumento de enriquecimento das possibilidades de reivindicação e materialização dos direitos indígenas.

## 6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A articulação entre o potencial das artes para a transformação, o enriquecimento, e a materialização dos direitos é cada vez mais reconhecido. Dessa conjunção, advém um processo de busca por alternativas que transcendam e escapem a armadilha racionalista e positivista do direito.

Daí, a construção de um paralelo de análise, baseado em um movimento artístico cujas bases e possibilidades de interpretações, possibilita a compreensão a partir de uma outra lente – a das cosmovisões dos povos indígenas no Brasil. No ano em que o movimento antropofágico, inaugurado na semana de arte moderna, completa 100 anos, a constatação do cenário atual em relação às violações de direitos dos povos indígenas é intrigante. A percepção das insuficiências do direito enquanto emancipador e garantidor da dignidade das vidas indígenas, analisadas a partir da perspectiva artística apresenta uma discussão inadiável.

Nesse sentido, a hipótese proposta, que – mediante as implicações entre direito e arte, o movimento antropofágico se revela enquanto instrumento de redimensionamento da luta em prol dos direitos dos povos indígenas no Brasil –, pôde ser comprovada através dos argumentos concatenados durante a investigação.

Um caminho possível desbravado a partir das implicações entre direito e arte foi a articulação da confluência de lutas em prol dos direitos à terra. Contudo, parte fundamental para tal proposta provem da identificação das pautas indígenas como questões nacionais. Esse movimento de introjeção e sensibilização é uma das possibilidades proporcionadas pela ligação entre direito e arte.

Assim, as perspectivas e os valores inculcados na perspectiva filosófica do movimento antropofágico têm a potencialidade de enriquecer as dimensões do direito referente aos direitos indigenistas. Para tanto, a articulação entre direito e arte se revela como uma perspectiva direcionada à revitalização de um instrumento jurídico voltado ao atendimento real de demandas populares em prol do cumprimento de valores como os direitos humanos e a justiça social.

## REFERÊNCIAS

ALVES, Rubem. *A educação dos sentidos: conversas sobre a aprendizagem e a vida*. São Paulo: Planeta do Brasil, 2008.

AN-NA'IM, Abdullahi. PESHKOVA, Svetlana. Social movements revisited: mediation of contradictory roles. In: AMADIUME, Ifi. AN-NA'IM, Abdullahi (org.). *The politics of memory. Truth, healing & social justice*. Londres: Zed Books, 2000. p. 68-89.

ANDRADE, Oswald de. Manifesto Antropófago. *Revista de Antropofagia*, a. 1, n. 1, maio 1928.

BITTAR, Eduardo Carlos Bianca. *Semiótica, direito & arte: entre teoria da justiça e teoria do direito*. São Paulo: Almedina, 2020.

BRASIL. *Constituição da República Federativa do Brasil*. Promulgada em 5 de outubro de 1988.

CAMINHA, Pero Vaz de. *Carta de Pero Vaz de Caminha*, de 2 de maio de 1500.

CAPRA, Fritjof; MATTEI, Ugo. *A revolução ecojurídica: o direito sistêmico em sintonia com a natureza e a comunidade*. Trad. de Jeferson Luiz Camargo. São Paulo: Curtix, 2018.

CASTRO, Eduardo Viveiros de. *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac & Naify, 2013.

COELHO, Carla Jeane Helfemsteller. *A ética biocêntrica como encarnação da alteridade: da vivência das transformações existenciais à mudança paradigmática*. 2011. 450f. Tese (doutorado) – Universidade Federal da Bahia. Faculdade de Educação, Salvador, 2011.

CUNHA, Manuela Carneiro da. *Índios no Brasil: história, direitos e cidadania*. São Paulo: Claro Enigma, 2012.

DEWEY, John. *Arte como experiência*. São Paulo: Martins Martins Fontes, 2010.

DINIZ, Douglas; ESPINOZA, Fran; GÓMEZ ISA, Felipe. *Direito à terra dos povos indígenas no Brasil: entre insuficiências e potencialidades*. São Leopoldo: Casa Leiria, 2021.

FONSECA, Maria Cecília Londres. *O patrimônio em processo: trajetória da política federal de preservação no Brasil*. Rio de Janeiro: UFRJ, 2005.

FREIRE, Paulo. *Pedagogia da autonomia: saberes necessários a prática educativa*. São Paulo: Paz e Terra, 2004.

GALEANO, Eduardo. *Las venas abiertas de América Latina*. 76. ed. México, DF: Siglo veintiuno, 2004.

GALLEGOS, Franklin Ramírez. STOESSEL, Soledad. Campos de conflictividad política y movimientos sociales en el Ecuador de la Revolución Ciudadana. *Plural*, Revista do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da USP, São Paulo, v. 22, n. 1, p. 4-29, 2015.

GONÇALVES, Douglas Oliveira Diniz. *Insuficiências do direito à terra dos povos indígenas no Brasil*. 2020. 143f. Dissertação (Mestrado em Direito) – Programa de Pós-Graduação em Direitos Humanos, Universidade Tiradentes. Aracaju, 2020.

HERMANN, Nadja. *Ética e estética: a relação quase esquecida*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2005.

HERRERA FLORES, Joaquín. Cultura y derechos humanos: la construcción de los espacios culturales. In: MARTÍNEZ, Alejandro Rosillo. *et al. Teoría crítica dos direitos humanos no século XXI*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2008. p. 227-268.

IBGE, Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. *O Brasil indígena*. Brasília: Ministério da Justiça, 2011.

ISA, Instituto Socioambiental. *Povos indígenas no Brasil 2011/2016*. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2017.

KRENAK, Ailton. Entrevista no Vale do rio doce. In: COHN, Sergio; KADIWÉU, Idjahure (org.). *Tembeté – conversas com pensadores indígenas*, v.1. Rio de Janeiro: Azougue, 2019. p.11-51.

- LUCIANO, Gersem dos Santos. *O índio brasileiro: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje*. Brasília: Museu Nacional, 2006.
- MATURANA, Humberto. *Emoções e linguagem na educação e na política*. Trad. de José Fernando Campos Fortes. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2002.
- MIRANDA, Roberta Drehmer. François Ost e a hermenêutica jurídica – um estudo de “Contar a lei”. *Direito & Justiça*, v. 37, n. 1, p. 30-35, jan./jun. 2011.
- MOUFFE, Chantal. *et al. Democracia y conflicto en contextos pluralistas: entrevista con Chantal Mouffe*. *Hist. cienc. Saude*. Rio de Janeiro, v. 21, n. 2, p. 749-762, jun. 2014.
- NOVAES, Sylvia Caiuby. *Jogo de espelhos*. São Paulo: Edusp, 1993.
- NUNES, Benedito. Antropofagia ao alcance de todos. In: ANDRADE, Oswald de. *Do pau-brasil à antropofagia e às utopias*. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 1970. p.1-35.
- NUSSBAUM, Martha. *Il giudizio del poeta*. Milano: Feltrinelli, 1996.
- OST, François. *A natureza à margem da lei: a ecologia à prova do direito*. Lisboa: Instituto Piaget, 2004.
- OST, François. *Contar a lei: as fontes do imaginário jurídico*. São Leopoldo: UNISINOS, 2007.
- POESNER, Richard. *Law and literature*. Cambridge: Harvard University Press, 2009.
- QUINTÁS, Alfonso López. *Como formarse en Etica a traves de la Literatura: analisis estético de obras literarias*. Alcalá: Rialp, 1994.
- RIBEIRO, Darcy. *Os índios e a civilização: a integração das populações indígenas no Brasil moderno*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. Por uma concepção multicultural de direitos humanos. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, n. 48, p. 11-32, jun. 1997.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. Por que é tão difícil construir uma teoria crítica? *Revista Crítica de Ciências Sociais*, Coimbra, n. 54, 1999.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. *Para um novo senso comum: a ciência, o direito e a política na transição paradigmática*. São Paulo: Cortez, 2002.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. *Refundación del Estado en América Latina: Perspectivas desde una epistemología del Sur*. Lima: Instituto Internacional de Derecho y Sociedad; Programa Democracia y Transformación Global, 2010.
- SCHWARCZ, Lilia. *Um outro olhar pra Semana de 22*. YouTube, 19 de abril de 2022.
- SOUSA JÚNIOR, José Geraldo de. Palestra “O que são Direitos Humanos?”, transmitida em 01 de jun. de 2021. Disponível em: [https://www.youtube.com/watch?v=Elv\\_qjq4fpQ](https://www.youtube.com/watch?v=Elv_qjq4fpQ). Acesso em: 14 fev. 2022.
- TRINDADE, André Karam. Direito, literatura e emancipação: um ensaio sobre o poder das narrativas. *Revista Jurídica*, Curitiba, v. 3, n. 44, 2016. Doi: <http://dx.doi.org/10.26668/revistajur.2316-753X.v3i44.1739>.
- TRINDADE, André; BERNST, Luísa Giuliani. O estudo do direito e literatura no brasil: surgimento, evolução e expansão. *Anamorphosis – Revista Internacional de Direito e Literatura*, v. 3, n. 1, p. 225-257, jan.-jun. 2017. Doi: <http://dx.doi.org/10.21119/anamps.31.225-257>.

WARD, Ian. *Law and literature: possibilities and perspectives*. Cambridge: Cambridge press, 1995.

WERÁ, Kaká. Tembetá. *Revista de Cultura*. Rio de Janeiro: Beco do azougue, 2019.

**Idioma original: Português**

**Recebido: 27/03/22**

**Aceito: 07/11/22**