

Estrangeiros em própria terra: uma reflexão sobre Filosofia na América Latina a partir da questão indígena

*Foreigners in their own land: a reflection on philosophy in
Latin America from the indigenous question*

Rodrigo Costa*

recebido: janeiro/2015
aprovado: fevereiro/2015

Resumo: Os indígenas brasileiros, embora nativos, são vistos como estrangeiros por grande parte da população brasileira; o que caracteriza uma curiosa forma de exclusão, formada historicamente e alimentada até pelos supostos defensores dos indígenas, como o padre espanhol Bartolomé de las Casas. Analogamente, no âmbito meta-filosófico, o estudo da filosofia brasileira e latino-americana em geral, mesmo em terras brasileiras, é visto como estranho, perdendo-se de vista dentro da temporalidade da filosofia europeia. Assim, os indígenas e as filosofias latino-americanas são vistas como estrangeiras, constituindo-se como alteridades em suas próprias terras. Neste texto se reflete sobre a possibilidade de ver outras formas de lidar com a alteridade, não excludentes mas constitutivas, inspirando-nos num breve estudo da cosmo-visão dos indígenas Araweté.

Palavras chave: Indígenas, Alteridade, Estrangeiros, Araweté.

Abstract: Brazilian aboriginals are viewed as foreigners by a great part of the Brazilian population, despite the fact of being natives themselves, that characterizing a peculiar way of exclusion. This has been historically constituted and strongly reinforced even by their supposed defenders, like the Spanish priest Bartolomé de las Casas. Analogously, at a meta-philosophical level, the Brazilian and Latin-American philosophies are viewed as foreigners as well, even on their own land, obscured by the European philosophy's temporality.

* Rodrigo Costa. Graduado em filosofia pela Universidade de Brasília e atualmente mestrando na mesma instituição. Suas áreas de interesse são: Heidegger e filosofia existencial, Nietzsche, Filosofia latino-americana, Meta-filosofia e Ética.

Therefore, the aboriginal cultures and Latin-American philosophies are viewed as strangers. In this paper, we try to discover, grounded on a brief examination of Arawete culture, another way of facing alterity which does not exclude but helps to constitute the other.

Keywords: *Aboriginals, Alterity, Foreigners, Araweté.*

Ocidentalização E Estrangerização

Os indígenas no Brasil se encontram em posição da alteridade. O que isso vem a dizer?

Herdamos uma cosmo-visão moldada por dicotomias, tais como natureza-cultura, sujeito-objeto, alma-corpo, etc. A relação com a alteridade, em particular, está pautada na dicotomia (eu/nós)-outro. Nessa relação fundamental que distancia esses dois lados, o outro se vê apartado dessa identidade do eu/nós. É o que se distingue, ora por não ser eu, ora por não ser de minha família, do meu grupo de amigos, de minha classe social, do meu gênero, da minha cultura, etc. Em suma, não se compartilha com o outro alguma forma de identidade.

No caso dos indígenas no Brasil, aqueles que preenchem o indexical “eu” na dicotomia eu-outro são os brasileiros que, nas vicissitudes históricas que se passaram neste chão, mais se adaptaram ao modo de ser ocidental abasileirado – o povo em que baixou o espírito transatlântico civilizador. Sob o ponto de vista de grande parte dos brasileiros ocidentais, ou seja, dos “civilizados”, seja classe baixa ou alta, seja governo ou povo, os indígenas aparecem como o completamente outro, aquilo com o qual nada ou pouco se compartilha. Inclusive a nacionalidade, já que não parece serem brasileiros – são estrangeiros conterrâneos.

O que seria, então, ser brasileiro? Parece não se resumir a nascer no Brasil, e sim a ter uma determinada forma de vida. Em que ela consistiria? Não caberia aqui uma análise antropológica do modo de ser dos brasileiros – se é que existe essa tal “brasilidade” –, nem tentar descrever como os indivíduos “civilizados” vêem os brasileiros indígenas. A questão é que, anterior a qualquer conceito sobre isso, os indígenas não se mostram como conterrâneos – eles nos são estrangeiros. É a essa constatação que chega à jornalista Eliane Brum, em uma coluna

intitulada *Índios, os estrangeiros nativos*. O modo como a população os vê, como os governos lidam ou lidaram com suas questões, o descaso, a violência e os massacres, entre outros fatores, apontariam para isso.

Os indígenas são os sem lugar aqui no Brasil. No país que se vangloria por sua diversidade cultural, os povos nativos não conseguem ser visualizados dentro de sua cultura, com direitos a preservá-la e chão para viver; são julgados a partir do modo próprio aos “civilizados” de dar um rumo à vida. Numa forma de vida como nós “civilizados” levamos atualmente, em que a natureza é posta para o uso humano – terras como fonte de minérios, rios como propulsores de hidrelétricas, solos como local para plantação de soja – os indígenas aparecem como improdutivos e preguiçosos; são empecilhos para o nosso “progresso”, como principal *télos* de um ocidental. Nesse sentido, por não se enquadrarem nesse novo modo de vida - que talvez muitos consideram hoje como sendo o “ser brasileiro” - os indígenas são vistos como estrangeiros.

Tal processo de “estrangeirização” foi se constituindo há séculos, desde a época da colonização, e, junto a ele, a situação problemática dos índios. O domínio dos europeus sobre os indígenas e tudo o que se sucedeu, foi fundamental para que o processo de constituição dos índios como estrangeiros ocorresse (não se restringe ao Brasil, mas concerne a outras partes do continente americano, apesar das vicissitudes próprias a cada nação e a diferentes situações indígenas). O primeiro passo dado por um pé europeu em areias americanas já re-simboliza as terras deste continente, dando-lhes um significado europeu – uma terra “desconhecida”, “descoberta”, que passa a se integrar a cosmo-visão da Europa. Essas terras, que denominamos hoje “América”-por havermos assimilado a simbologia européia – torna-se, não o Outro, e sim parte do “si-mesmo” europeu, tal como escreve Enrique Dussel: “*A América não é descoberta como algo que resiste distinta, como o Outro, mas como a matéria onde é projetado o 'si-mesmo'. Então não é o 'aparecimento do Outro', mas a projeção do 'si-mesmo': encobrimento*”¹. Dentro dessa “descoberta”, tudo passa a significar dentro da simbologia imposta, ora como escravizados, ora como evangelizados, ou, nos tempos atuais, como “modernizados”, ou “civilizados”, na medida em que

supostamente nos adequamos – ou procuramos nos adequar – ou “progredimos”, dentro da temporalidade européia ocidental.

Entretanto, de fato, não poderíamos nos considerar plenamente ocidentais, mas, no máximo, “ocidentalizados”. Os ocidentais são aqueles que, pelo seu próprio desenvolvimento – também amiúde violento e dominador, mas interno – gerou uma específica forma de vida; poderíamos considerar esse desenvolvimento como um movimento “natural”, não num sentido metafísico aristotélico, mas no sentido de algo que por si próprio, no seu fazer-se, surge. Por sua vez, o nosso caso, o caso dos ocidentalizados, é diverso, visto que nós somos o que somos por um choque externo, o que caracteriza um movimento violento, uma ruptura com os modos de vida prévios que foram encontrados aqui. Dessa forma, em vez de sermos fruto de um desenvolvimento interno, somos produtos de um acidente, ou seja, algo que se tornou o que é por uma força externa que o forçou a isso, eliminando o que havia antes; fomos também acidentados. Nosso modo de ser ocidental é acidental.

Nós, ocidentalizados, vemo-nos e compreendemo-nos a partir dessa simbologia européia, que perpassa o modo como constituímos nossa cultura, nossa temporalidade, nosso modo de ser. Dentro dessa simbologia, a simbologia indígena remanescente passa a se ver como estranha, alheia à nova temporalidade que aqui se enraizou. Assim, essa “xenofobia interna”, de que fala Eliane Brum sobre o caso atual no Brasil e outros países americanos –, pode ser vista como uma consequência dessa assimilação, a princípio imposta e posteriormente tomada como ideal e perseguida pelos próprios nativos. Esses são fatores histórico-sociais que podem explicar o caso da xenofobia aos indígenas: os índios vistos como estrangeiros, uma alteridade interna dos brasileiros e, quiçá, de grande parte do continente americano. Apesar desses fatores que procuram explicar esse dado, poderíamos ainda questionar o que caracteriza a alteridade do índio em relação à grande parcela da população. Não afirmamos simplesmente algo como uma “maldade” humana, pois já nos referimos a suas possíveis raízes históricas, embora não as explicitemos. Parece mais adequado abordar o caso dessa “xenofobia interna” como um modo peculiar da ideologia da exclusão.

O velho termo “preconceito” poderia ser também aplicado aqui, mas queremos distingui-lo da exclusão. Falamos em

preconceito contra os homossexuais, as mulheres, os negros; eles são grupos sociais que marcadamente sofrem com a violência simbólica ou física decorrente da discriminação. No entanto, por vezes alega-se preconceito contra os cristãos brasileiros, por exemplo. No Brasil, país em que a cultura dominante é marcadamente cristã, pode haver preconceito contra cristãos? Podemos afirmar que sim. Cristãos podem ser discriminados por sua fé, como de fato ocorre em muitos casos. Contudo, isso se diferencia dos casos de homofobia, racismo e machismo, pois que, enquanto aquele está no âmbito circunstancial (algo de individual ou de alguns grupos), estes estão no âmbito da mais radical exclusão. A discriminação nesses casos faz parte de uma estrutura simbólica arraigada no modo de vida de uma sociedade, que transforma um grupo humano em pura alteridade.

No caso do machismo, podemos tomar como exemplo a idéia de Simone de Beauvoir, de que a mulher é vista em relação ao homem como o outro; o homem tem historicamente o papel de sujeito, enquanto a mulher é aquilo que se diferencia como a exceção à norma, esta sendo masculina. Podemos lembrar também de épocas, dentro de nossa cultura, em que as mulheres eram submissas aos homens; e ainda hoje não é difícil ouvir frases como “a esposa deve obediência ao marido”. São-lhes, também, atribuídas características “naturais” a partir das quais elas são destinadas a determinados papéis. Contra isso, temos a famosa frase de Beauvoir a qual afirma que a mulher não nasce mulher, ela se torna mulher. São diferentes os casos de homofobia e de racismo, pois cada uma dessas ideologias tem seu modo característico. Adicionado a isso, ainda há as várias formas como essas ideologias se dão em diferentes comunidades, situações e períodos históricos. No entanto, poderíamos afirmar que também o negro devém negro e também o homossexual devém homossexual; o negro aparece com a afirmação do branco; o homossexual, com a afirmação do heterossexual; eles são a alteridade que se contrapõe à norma. Dentro de suas especificações, eles mantêm o ponto comum da exclusão ideologicamente fincada. E, por serem ideologias, saem do mero plano eidético e chegam ao que podemos denominar instintos e pré-consciência sociais.

Numa fala, gesto ou ação pode manifestar-se uma ideologia, embora seja algo muitas vezes imperceptível para o

indivíduo, até mesmo, não raro, sem intenção, visto que ele mesmo pode não ter consciência do que acontece; está em um nível, por assim dizer, pré-consciente, ou instintivo, aquele em que foi se moldando a ideologia a partir de nossa constituição enquanto indivíduos, à qual se vê como entranhada na formação simbólica. Assim como somos marcados existencialmente pela cultura, também sofremos essa marca da ideologia. Podemos, então, ter consciência dela, mas assim mesmo, ao menos dentro de um instante, temos aquela reação do estranhamento no encontro com o outro socialmente constituído como outro. Nessa estrutura se insere a situação indígena. Os indígenas, povos nativos por excelência, estariam afetados pela radical ideologia da exclusão. Eles se mostram como o outro fora da norma – são os estrangeiros nativos, vítimas do xenofobismo interno. São já constituídos como intrusos em suas origens, que remontam à colonização, esta que representou não só o domínio da geografia, mas também da temporalidade de um continente. Com a invasão, os indígenas não apenas perdem seus espaços, mas também a sua temporalidade.

Contudo, é importante ressaltar que o despojo geográfico e temporal dos indígenas, ou seja, a submissão do solo americano a cosmo-visão europeia ocidental, não se deu somente no âmbito do massacre, da escravidão, do domínio à força. Em meio à dominação dos invasores europeus, houve também defesas daqueles que se compadeciam com as crueldades sofridas pelos indígenas, como frei Bartolomé de Las Casas, que compôs textos em que denuncia a crueldade dos colonos espanhóis com relação aos indígenas. Conhecido como defensor dos índios (se compadecia com seu martírio e se indignava com a ganância e ações destrutivas dos espanhóis), teve muitos inimigos em sua longa vida. Seus escritos, que tiveram grande repercussão e ajudaram a formar a opinião de outros países acerca da conquista espanhola, mostram com riqueza de detalhes as atrocidades cometidas, além de procurar deslegitimar, ora pela argüição, ora pelo apelo emocional, a ação dos espanhóis.

Exclusão Pacífica

No texto *Brevíssima relação da destruição das Índias*, no qual faz relatos sobre o modo como a colonização se dava; em

contraste a uma imagem cruel, sanguinária e ambiciosa dos espanhóis, Las Casas descrevia os índios como angelicais, pacíficos, frágeis e bons por natureza.

Todas essas universais e infindas gentes de todo gênero Deus as criou as mais simples, sem maldades nem fingimentos, obedientíssimas, fidelíssimas a seus senhores naturais e aos cristãos a quem servem; mais humildes, mais pacientes, mais pacíficas e quietas, sem rixas e bulício, nem briguentas, nem queixosas, sem rancores, sem ódios, sem desejar vinganças, como outras não há no mundo².

Neste texto vemos, no entanto, que, mesmo em seu caso, por mais avançada que tenha sido a sua mentalidade, ele ainda se mantém dentro do âmbito da dominação.

É notável um relato que Las Casas faz sobre a fala do cacique Hatuey, antes deste ser morto em chamas atado ao tronco. O cacique, que sempre fugia e combatia aos espanhóis, quando preso, encarou-se com um religioso que lhe disse algumas palavras de confissão cristã, as quais, se aceitasse, iria para o céu, se rejeitasse, para o inferno.

Ele [o cacique], pensando um pouco, perguntou ao religioso se os cristãos iam para o céu. O religioso respondeu-lhe que sim; mas que iam aqueles que eram bons. Disse logo o cacique, sem pensar mais, que ele não queria ir para lá, mas para o inferno, para não ficar onde estivessem os cristãos, e para não ver gente tão cruel³.

Estes, entre outros relatos, procuram mostrar o tamanho impacto do encontro dos espanhóis com os indígenas.

Las Casas teve, com Juan Ginés de Sepúlveda, um embate de idéias conhecido como a Querela de Valladolid. Sepúlveda defendia a submissão dos indígenas com base na teoria aristotélica da servidão natural dos povos inferiores. Com seus argumentos, o filósofo procurava apontar para a inferioridade indígena e legitimar a conquista, a exploração, a violência e o massacre aos povos indígenas. Las Casas procurou refutar as teses de Sepúlveda, visando defender uma evangelização pacífica. O embate acabou com a vitória das teses de Las Casas. Diante destes fatos históricos, o que faz então com que este

pensador, que dispensou grande parte de sua vida na luta contra a exploração dos indígenas, esteja ainda, para muitos estudiosos, dentro da lógica da dominação? Raúl Páramo Ortega escreveu um famoso texto sobre o assunto, no qual considera Bartolomé de las Casas como um “herói do cristianismo”⁴, mas fazendo ver a sua face dupla: a do defensor dos indígenas e pioneiro da antropologia cultural (como o considerou o mexicano León Portilla), mas também a do conquistador espiritual dos indígenas.

Na visão de Páramo Ortega, Las Casas é ainda um fundamentalista, alguém que tem “pretensão de validade absoluta das próprias opiniões”⁵. Las Casas não queria plenamente visualizar e afirmar a alteridade dos indígenas, sua cosmo-visão, mas adentrá-los na identidade européia cristã, apenas pregando em favor de meios pacíficos para fazê-lo. A sua aceitação da racionalidade dos indígenas, da devoção que tinham por seus deuses (o que o levou, inclusive, a ter uma atitude bastante compreensiva no que se refere às práticas de sacrifícios humanos), tudo isso visava, em última instância, mostrar a capacidade dos indígenas para adquirir a fé cristã. Não houve, então, uma defesa dos indígenas pelo que eles eram. “*BdlC [Bartolomé de Las Casas] defendia a religiosidade dos indígenas, não sua Religião*”⁶. Ele lutava contra a crueldade aos índios, mas sempre dentro da sua concepção sobre a conversão, a qual devia ocorrer por meios pacíficos, pois estes seriam os mais eficazes ao fim proposto. Havia uma preocupação de Las Casas com a evangelização dos índios, para a qual os procedimentos violentos dos espanhóis (utilizando os indígenas como escravos na busca pelo ouro, ou simplesmente destruindo-os), eram um obstáculo.

A razão pela qual os cristãos mataram e destruíram tantas almas foi somente para ter, como seu fim último, o ouro e encher-se de riquezas em muito breves dias, e subir a estados muito altos e sem proporção de suas pessoas (convém saber) pela insaciável cobiça e ambição que tivera. [...] E assim têm cuidado de suas vidas e almas, e por isso todos os números e contos (milhões) ditos morreram sem fé e sem sacramentos⁷.

Nessa busca da evangelização, segundo Páramo, las Casas estaria ainda a favor da conquista, que, segundo o autor, teve

dois lados: o material e o espiritual. Las Casas condenou a conquista material na medida em que esta era violenta, porém não condenou a própria violência da evangelização, da imposição de uma cultura. Era a favor do imperialismo espanhol, sendo o descobrimento da América parte dos planos de Deus⁸. Assim sendo, seguindo Páramo,

por maior que tenha sido sua façanha, BdlC se mantém plenamente em sua postura teocrática, que implica intolerância clara com respeito a quem não compartilha sua visão cristã⁹. O defensor dos índios “não deixa de ser um representante do cristianismo que oferece à coroa espanhola uma legitimidade a sua expansão imperialista¹⁰.

Podemos dispensar algumas teses que Páramo sustenta acerca de Las Casas, que debilitariam ainda mais a sua imagem de defensor dos indígenas, o que não negaria sua real preocupação com a sua situação. Mas parece claro que ele manteve-se firme na temporalidade cristã e européia, na qual almejava inserir aos indígenas. Podemos compreender seu pacifismo, mas este pode acobertar a violência. A “paz” dos procedimentos evangelizadores pode ser violenta na medida em que se desvela como outra forma de dominação, talvez mais poderosa por seu caráter aparentemente tranquilo e caridoso. Por conseguinte, a evangelização dos indígenas, ainda que pela via pacífica desejada por Las Casas, torna-se violência: o despojo da temporalidade dos indígenas pela linha reta do tempo progressivo cristão europeu. Las Casas quer salvar a vida dos indígenas, salvar seus corpos e suas almas, mas não seus modos de vida – o que dava carne e espírito a sua existência.

Mantemos aqui, então, a idéia de Páramo de que em Las Casas não há abertura à alteridade do indígena (dado que almeja convertê-los), porém não a imagem de um Bartolomé cínico ou fingido. O compadecimento pelas atrocidades cometidas aos indígenas não precisam ser falsos pelo fato de Bartolomé ter em mente a sua conversão. Todavia, em que medida poderia ele, um homem do século XVI, por mais avançado que tenha sido para sua época, conseguir afirmar plenamente a alteridade indígena, renunciar a querer oferecer a “boa nova” de Cristo, abrindo-se totalmente ao outro, sendo que isso ainda hoje é extremamente

complexo devido à opacidade com que constantemente nos deparamos em nossa relação com o outro?

De qualquer forma, é certo que os indígenas não foram vistos na sua própria cultura, como uma forma particular de estruturar o mundo e suas vidas. E ainda hoje, apesar de estarmos em época na qual se julga afirmar a pluralidade, os grupos indígenas remanescentes ainda enfrentam o problema de não serem aceitos. Como afirma Enrique Dussel, aqui já citado, a descoberta da América não representou o encontro com o outro; foi, na verdade, o encontro do europeu com seu si-mesmo, pois que o continente americano “apareceu” apenas para se incorporar a cosmo-visão européia. Neste processo foram expulsas as cosmo-visões indígenas, evento que continua acontecendo ainda hoje, agora perpetuado e legitimado pelos próprios nativos “ocidentalizados”, que querem ver-se a si mesmos na linha do progresso e para o qual o chão indígena significa freio, terra improdutiva, deserto.

Os indígenas são, pois, estrangeiros em sua própria terra. Nós, seus conterrâneos “civilizados”, os vemos com olhar xenófobo. A modernidade, da qual o progresso é uma de suas manifestações, é o mito fundador e dominante no nosso continente, que apreendemos com nossos padrastos europeus. Nos termos de Dussel, a modernidade pode ver-se como mito sacrificial. Este consiste na alegada superioridade da “civilização moderna”, cujo desenvolvimento deve ser perseguido, inclusive procurando desenvolver povos mais primitivos ou destruí-los quando preciso for¹¹. Os indígenas foram e ainda são sacrificados nesse ritual.

Incursão Pela Noção De Filosofia

Todavia, indígenas também somos nós, os ocidentalizados que ainda procuramos nos adequar à modernidade. Queremos nos desenvolver nos âmbitos econômico, político, e inclusive filosófico. A filosofia em nossas terras procura ficar sabendo das questões discutidas, dialogar com os filósofos europeus relevantes, saber dos objetivos que devem ser atingidos e do que hoje se considera superado. No entanto, o que significa “seguir” uma filosofia européia? Significa procurar se adequar à particular temporalidade do seu modo de reflexão e a seu modo

de se constituir. Muitos filósofos latino-americanos são desconhecidos e desconsiderados enquanto filósofos porque não são vistos como relevantes para a “história da filosofia”, ou por não fazerem filosofia “de qualidade” (por não fazer “progredir” a filosofia), ou mesmo por sequer ser considerado estritamente “filosófico” seu trabalho¹².

Por isso, algo que diferencia nitidamente o estudo da filosofia europeia do estudo da filosofia latino-americana (e também africana, etc) é que este último quase fatalmente implica em desenvolver questões meta-filosóficas. Pois não se precisa perguntar pela existência de filosofia na Europa – ela está aí, desde Tales de Mileto a Habermas, e nós simplesmente a estudamos. Contudo, para nós, latino-americanos, ou para africanos, costumeiramente se postam questões como “existe (ou existiu) filosofia na América Latina?”, ou “quais são as condições para que haja filosofia na América Latina?”, “o que significa filosofar na América Latina”, entre outras, e estas questões (meta-filosóficas) são plenamente significativas para nós; enquanto estudar filosofia europeia não conduz para estas questões, pois não se duvida da existência de filosofia surgida nos centros políticos do filosofar; são questões que apenas cobram sentido quando postas nas margens, naquilo cujo contorno se confunde com não-filosofia.

Falar em “filosofia na América Latina” soa problemático, meio destoante, algo que faz doer os ouvidos. Alguns podem pensar que sempre existiu filosofia em nossas terras, desde os ameríndios, enquanto que outros sustentam que existe filosofia somente a partir da criação das universidades, ou que ainda está por vir. Alguns estudiosos imputam pensamento filosófico em povos como os incas e astecas. É, contudo, controverso o assunto. Na base de tudo isso está, é claro, alguma compreensão acerca do que seja filosofia. Assim, para adentrarmos na questão da filosofia latino-americana, no contexto da nossa reflexão sobre os indígenas como estrangeiros na própria terra, devemos nos voltar para essa questão mais fundamental, que se faz há milênios na Europa – “o que é filosofia?”.

Filósofos como Platão, Aristóteles, Tomás de Aquino, Heidegger e Carnap, entre muitos outros, procuraram definir a filosofia. Contudo, o que há em comum nessas iniciativas é o desacordo. Muitos conceitos bastante distintos de filosofia percorrem a história. E não raro, como possivelmente é o caso

da maioria, os conceitos são limitantes, eles deixam de fora muitas filosofias. Um dos casos mais evidentes seria o de Wittgenstein, para o qual a filosofia consistiria na atividade de esclarecer frases, de modo que a maioria das filosofias seriam contra-sensos¹³. No entanto, apesar de os próprios filósofos se excluïrem entre si do âmbito da filosofia, todos são considerados, desde fora, como sendo filósofos. A despeito da opinião dos diversos filósofos acerca do que consiste a filosofia – com seus conceitos que excluem outras filosofias - seus filosofares, por mais variáveis e conflitantes que sejam, são todos considerados filosofia. Em suma, existem filosofias, não tão-só em virtude dos filósofos, mas apesar deles próprios.

Contudo, o que significa realmente pôr-se esta questão? Num viés heideggeriano, se quisermos saber o *que* a filosofia é, obviamente, poder-se-ia responder. De fato, isso está explícito na própria questão: “o *que* é filosofia?”. Significa, aparentemente, que estamos perguntando em que consiste esta *coisa* – a filosofia. *Coisa*, aqui, não se poderia confundir com objeto, nem mesmo abstrato. Poderia ser entendida enquanto ente, aquilo que é. Porém, a filosofia é na medida em que se faz ser. Ou seja, ela não existe por si mesma, é feita. *O que faz a filosofia ser é o próprio ato de filosofar*. A filosofia existe/existiu porque se filosofa/filosofou. Mas se ela é feita de filosofares, isso nos remete a sua historicidade. Ora, há milênios que argumentos, raciocínios, apontamentos, intuições, ditos, escritos (entre os quais poemas, diálogos, aforismos, sermões, narrações, silogismos, ensaios, tratados), pensamentos diversos (em suas formas e conteúdos), foram considerados filosofia. A filosofia é histórica, desenvolve-se e transforma-se ao longo do tempo de maneiras diversas.

Sabe-se que uma coisa é a filosofia entre os gregos antigos, outra entre os escolásticos e outra na contemporaneidade. Como Aristóteles poderia conceber uma filosofia como a de Heidegger? Ambos pensam o ser, ambos pensam a técnica – mas o pensar não é, contudo, o mesmo. A divergência entre eles não se limita a diferentes concepções, pois que Aristóteles pensa qual um filósofo grego de milênios atrás, e Heidegger como pensador alemão do século XX. A técnica em Aristóteles nunca poderia ser abordada como o foi por Heidegger, enquanto uma manifestação epocal do ser. Aristóteles não vivia num mundo infiltrado pela técnica, como o

é hoje; nem concebia ciências experimentais, que se tornaram realidade dezenas de séculos depois. Por seu turno, Heidegger já não poderia conceber entes supra-sensíveis, imóveis e perfeitos, ou algum fundamento último e rígido que propulsione o movimento das coisas. Em termos mais explícitos, algumas questões e concepções não poderiam existir para filósofos de determinadas épocas. Não poderia haver marxismo entre os romanos, nem positivismo na Patrística.

Durante esse longo itinerário, cujo caminho não tem fim (em ambos os sentidos, de *télos* e de termo), manteve-se o nome – filosofia. Até que ponto tal nome é importante? Ora, aqui neste texto se quer pensar historicamente a questão da *filosofia* na América Latina, mas não em algo tão geral como “pensamento”. Se há alguma relevância no nome, em que consiste? É um termo grego, remete aos pitagóricos e significa amor/amizade ao saber. Ela está ligada ao pensar que enxerga a sabedoria como distante do homem. Não lhe é dada ao humano a sabedoria, podendo somente almejá-la, buscá-la, prezá-la, amá-la, nunca conquistá-la. O filósofo é aquele que ama o saber e, por isso, almeja tocá-lo; busca-o em vão. Talvez um desejo ingênuo, pois a sabedoria lhe é inatingível e, contudo, direciona o filósofo e, sobretudo, o faz andar.

Heidegger falava em seus cursos, referindo-se a si mesmo, de “nosso” filosofar. Isso já pode apontar para a não univocidade da via do filosofar. Heidegger, filósofo andarilho, considera seus trabalhos como caminhos. Isso dá que pensar. Filosofias são vias, caminhos diversos. Partem de ou chegam a pontos variados, cruzando-se ou distanciando-se. *Ela pode vir de qualquer chão* e chegar a qualquer lugar. E pode trilhar por vários meios. Desde a precisão de um trem que sempre respeita seus horários e segue estritamente uma linha, tendo ponto de partida e de chegada certos, até mesmo um vagar a esmo de uma caminhada, num caminho que não leva a lugar nenhum, mas vale por si mesmo.

A filosofia se constitui, pois, de filosofares. Mesmo quando coetâneas, existiram/existem diversas formas de filosofar, ora conflitantes ou mesmo excludentes entre si. Dessa maneira, ela poderia muito bem ser compreendida de uma maneira plural, pois que na sua própria história oficial, na história da filosofia européia, ela se vê fragmentada em diversas formas de filosofares. Se víssemos a filosofia como uma

pluralidade de filosofares, cada qual tomando seu rumo, partindo de seu chão, trazendo seus próprios problemas (podendo ter se guiado ou inspirado por trilhas anteriores), podemos perfeitamente então considerar que na América Latina se tenham feito também filosofias diversas, partindo de seus próprios terrenos e meios, chegando a suas próprias questões. Contudo, ela não costuma ver-se assim, querendo se adequar à temporalidade da filosofia na Europa ou EUA, o que faz, como efeito contrário, que as filosofias aqui produzidas sejam desconhecidas, encobertas, esquecidas.

A filosofia desenvolvida em América é conterrânea das filosofias européias estudadas nas academias. No entanto, quando se pensa em filosofia, o estudo dos filosofares latino-americanos não acontece nas discussões internacionais; eles são desconsiderados. A filosofia acadêmica é a busca de adequação a essa situação, e o que se distancia dessa atitude é visto, paradoxalmente, como estranho, como estrangeiro. Mas se vemos o filosofar como histórico, como surgindo em qualquer chão, isto leva a pensar que o filosofar latino-americano e seu estudo, se concebidos historicamente a partir de suas raízes, teria que estar primordialmente referido ao pensamento indígena, dos estrangeiros em própria terra. Mas o obstáculo inicial para este estudo é que a atual filosofia nativa é euro-centrada, evangelizada, procura o rumo da “modernidade”, modelo pautado na Europa, não enxergando a sua história e vendo seus conterrâneos como estrangeiros. Este indígena modernizado já se sente mais próximo da filosofia européia e a ela procura se adequar. Porém, no final das contas, somos todos indígenas. Tratar-se-ia de ver se podemos sê-lo com outra atitude diante da nossa história.

O Outro Que Vos Fala: A Alteridade Nos Arawete

Somos todos indígenas e, de acordo com os valores vigentes, devemos nos evangelizar. Cremos chegar a esse fim na medida em que “progredimos”. Quando chegarmos ao pleno padrão de vida (ou de filosofia), estaremos bem localizados na temporalidade ocidental. Porém, como já dissemos, somos ocidentalizados, nunca plenamente ocidentais. Evangelizados, modernizados – mas ainda indígenas. Se formos xenófobos com

uma parte dos nossos conterrâneos, somos xenófobos conosco – de certa forma, nos vemos como o outro. Somos todos indígenas à luz de uma cosmo-visão à qual nunca poderíamos nos adequar plenamente.

No entanto, há o marco da alteridade: a filosofia padrão e seu outro (que trabalha também com outras filosofias, não européias ou não norte-americanas), o “brasileiro” ocidentalizado e seu outro indígena. E em que consiste essa relação com a alteridade? Duas tendências nós queremos destacar na forma como lidamos com a alteridade. Uma delas é a “tolerância”: vê-se a diferença do outro e aceita-a na medida em que não há uma confluência; ou melhor, falando em português claro: cada um fica em seu canto, de modo a não se enxergar; mas nem sempre sabemos (ou nos importa saber) em que condições se encontra o canto do outro. Outra tendência, mais conflituosa (ao menos, de modo mais explícito), é a tentativa de eliminar a diferença transformando-a no mesmo; isso se vê nas iniciativas de “curar”, “civilizar”, “salvar”, entre outras formas violentas de se impor determinada posição ao outro. Em ambas as formas de se lidar com a alteridade há uma separação do mesmo e do outro. São formas problemáticas pelas quais nos habituamos a nos relacionar com a alteridade. Gostaria de ver aqui como uma de nossas alteridades (partindo do ponto de vista de um brasileiro ocidentalizado), especificamente um grupo indígena, os arawetés, mantém a sua relação com o outro, de modo a confrontar a sua visão com a nossa. Para isso, sigo os passos do antropólogo brasileiro Eduardo Viveiros de Castro.

Os arawetés têm uma relação conflituosa com seus inimigos. Porém, ela não deixa de lhes ser constitutiva. Para começar, nem mesmo os deuses são salvos dessa relação de inimizade. Os deuses são como inimigos. O *como* é importante para indicar certa ambigüidade nos deuses araweté, o que será explicado mais a frente. A questão é que, no comportamento dos deuses e em sua constituição, há traços que podem apontar para esse lado inimigo dos deuses. Pode-se afirmar que os deuses arawetés são parte de uma alteridade fundamental desse povo. A diferença entre eles já se vê desde o nascimento do universo. Uma querela no início dos tempos, entre os humanos e os que viriam a se constituir como deuses, levaram a essa distinção fundamental. O universo dos Araweté tem a sua origem e

fundamento na diferenciação entre a humanidade (*Bide*) e a divindade (*Mai*).

Essa diferença foi criada pela separação entre o céu e a terra, no começo dos tempos. Em consequência de uma querela que opôs os homens aos futuros deuses, estes últimos partiram, levantando o firmamento e levando consigo a ciência da eterna juventude e da abundância sem trabalho. Os humanos, desde então, definem-se como “os abandonados” (*heñã mi re*), os que foram deixados para trás pelos *Mai*¹⁴. Os deuses, então, já viveram entre os humanos e sua ida trouxe uma separação entre o terreno e o celeste. O que existe na terra tem uma “minoridade ontológica” com relação ao que há no firmamento. Dentre os viventes terrestres, os humanos são os únicos que se juntam aos *Mai* após a morte. Suas “almas” (*in*) vão ao céu e são recebidas pelos *Mai-hete*, os deuses mais interessados e semelhantes aos humanos.

Os deuses são ambíguos e são como inimigos. O caráter de inimigo se vê também em sua aparência: eles se ornamentam como os araweté, numa forma mais hiperbólica que seus ornamentos em tempos de festas, e também como seus inimigos¹⁵. Mostram-se também como inimigos devido ao seu caráter feroz e perigoso; além do fato de que eles, como são antropófagos, matam e comem (em sentido tanto alimentar quanto sexual, dualidade também presente em nossa língua portuguesa) os mortos que chegam ao firmamento. Mas, ressalta Viveiros, o que os faz serem como inimigos é o fato de tratarem os mortos que ali chegam como inimigos, por matarem-nos e devorá-los¹⁶. São como inimigos dos araweté, porém se pode afirmar que, na verdade, os inimigos são os mortos: eles se comportam como inimigos: são sujos, feios, mesquinhos, ressentidos de estarem mortos. Além disso, os deuses são os senhores do firmamento, o que lhes dá o ponto de vista do sujeito, diante do qual o outro é quem seria o inimigo. E isso é algo que os aproxima dos humanos: a posição de sujeito em seu chão¹⁷.

Além desses inimigos celestes, os ambíguos deuses, há os inimigos que andam sobre o mesmo chão terrestre. Uma diferença que os inimigos têm em relação aos araweté é que eles não entram no firmamento. Como já se disse, os mortos araweté são mortos e devorados pelos deuses. “Mortos que são mortos” não é um absurdo. Na verdade, entre os araweté há várias

formas de morte e ressurreição; embriaguez, estar sob efeito do narcótico, e certas doenças, são exemplos disso. “*Uma morte real [actualdeath] é simplesmente um caso mais violento, em um determinado ponto de vista, entre as várias mortes e ressurreições que uma pessoa sofre*”¹⁸, afirma Viveiros. Então, nessa “morte real”, os mortos são devorados pelos *Mai*, deixando-lhes os ossos, os quais são postos em uma bacia com água mágica que ferve sem fogo; daí saem os mortos, agora ressuscitados e transformados em *Mai*¹⁹. Os inimigos, por seu turno, não são acolhidos pelos *Mai*. Suas almas, ao chegarem aos céus, são logo arremessadas de volta a terra, onde perecem. O mesmo não ocorre no caso de serem mortos por um araweté²⁰. Eles vão ao céu, mas em outro status ontológico: vão enquanto uma figura dual, ligação entre o matador e a vítima.

Quando um araweté mata ou simplesmente fere um inimigo ele “morre”, e há todo um processo complicado por que ele passa, incluindo rituais que deve seguir. Assim que volta a sua vila, depois de matar ou ferir seu inimigo, ele atravessa certo estado como se estivesse inconsciente e passa dias sem comer. Sua barriga está cheia do sangue de seu inimigo, o qual ele vomita constantemente. Quando o inimigo realmente morre, a “morte” do matador dura em torno de três a cinco dias. Tem de beber de um chá chamado *iwirara'i*, não pode ficar sob a luz do sol, entre outras restrições. Ele não pode chegar a tocar seu inimigo, do contrário sua barriga incha e explode.

Outra restrição, que tem uma duração mais longa, mostra uma relação interessante que o matador tem com sua vítima. O matador deve permanecer em abstenção sexual durante várias semanas. Ele não pode ter relações sexuais com sua esposa, visto que o espírito de seu inimigo está sobre ele e, então, no caso de uma relação sexual, o matador seria contaminado pelo sêmen da vítima e morreria imediatamente²¹. Nisso fica evidente que, para os araweté, quando a vítima morre, ela mantém uma ligação com o matador. A princípio, como se viu, essa relação é negativa. Contudo, isso vai mudando. O período de abstinência acaba quando o espírito da vítima vai aos confins da terra em busca de cantos. É nesse momento que vemos uma mudança na forma da relação entre os dois, a inimizade pura se tornará uma forma de amizade. Há uma colaboração entre os dois, que se vê durante a cerimônia em que esses cantos serão entoados.

Fiquemos com a narração de Viveiros: Ao retornar, a vítima transmite esses cantos ao matador durante o sono, bem como uma série de nomes pessoais que serão conferidos aos recém-nascidos. Certa noite, o espírito do inimigo acorda bruscamente o matador, exortando-o: “Vamos, *tiwã*, ergue-te e dançamos!”. O inimigo é dito estar enraivecido com o matador, mas ao mesmo tempo acha-se indissolúvelmente ligado a ele. Com o tempo, essa raiva se transforma em amizade; a vítima e seu matador tornam-se “como *apihi-pihã*”. *Apihi-pihã* é o nome da relação mais valorizada na sociedade araweté. Trata-se de uma forma de amizade cerimonial na qual dois casais compartilham sexualmente os cônjuges de sexo oposto, passam longos períodos juntos na floresta em expedições de caça, e são parceiros obrigatórios nas danças coletivas que ocorrem durante as *cauinagens*²². Esses cantos serão entoados durante a dança que celebra a morte da vítima. Quem canta essas canções é o matador, mas quem é seu “professor de canto”, quem sussurra em seus ouvidos os cantos, é o inimigo – aliás, as canções são feitas do ponto de vista do inimigo. Os cantos criados pelo inimigo, após o ritual, no qual quem canta é o matador, podem ser cantados por qualquer um que esteja entoando as canções das danças nas festas.

Como se viu, a relação entre o inimigo e o matador vai desde a hostilidade entre opostos que se enfrentam até a comunhão entre ambos. Contudo, essa união posterior é mais intensa que a simples relação de amizade que surge durante os cantos. A condição de matador lhe dá outro status ontológico. O modo de ser de um matador se distingue dos outros. Os matadores, *moropinã*, são temperamentais e perigosos, em contraste com os outros, *marin-inme'e*, que são pacíficos e inofensivos. E o matador tem o inimigo em si. Assim que o mata, está numa situação perigosa, pois que o espírito do morto, com sede de vingança e tomado de raiva, por não poder se vingar em seu próprio matador, procura vingar-se nos concidadãos do matador, de modo que tomam-se iniciativas para lidar com esse perigo, como afastar-lhe as armas do inimigo e buscar o apaziguamento de sua raiva²³.

O que mais distingue o matador jaz em sua morte. Enquanto todos os outros araweté, quando mortos, são devorados pelos *Mai*, e passam por todo aquele processo descrito acima, os matadores vão diretamente ao banho da

imortalidade. A questão é que, ao matarem o inimigo, o matador já morreu e ressuscitou ainda em terra. O consumo canibal dos mortos é condição para que eles se transformem em *Mai*, que são seres incorruptíveis e belos. No caso dos matadores, não. Eles já são deuses antecipados: é um canibal, pois há em seu ventre o sangue inimigo; por ter aqui morrido e ressuscitado, já é de algum modo imortal; e assim como os deuses, eles trazem um traço inimigo, ao mesmo tempo que são um ideal.

A ambivalência dos deuses, ao mesmo tempo “ideal do Ego” e “arquétipo do Outro”²⁴ tem-se por serem ao mesmo tempo belos e corruptíveis, marcados por uma superioridade ontológica que tem tudo aquilo que é celeste; e por serem como inimigos, também há isso nos matadores, enquanto espécies de deuses antecipados. Os matadores são vistos enquanto *Irapadi* pelos deuses. Eles são temidos pelos *Mai*, assim como estes são temidos pelos mortais. São vistos como inimigos pelos deuses e assim tomam a posição de “outros dos outros”, já que o inimigo é o outro por excelência aos araweté, e os *Mai* são arquétipos do inimigo. Viveiros de Castro interpreta, então, os *Irapadi* enquanto uma perspectiva, pois que eles são uma forma em que os araweté assumem a perspectiva do outro, do inimigo, tendo em vista que, da posição de sujeito que tem os *Mai*, inimigos são os outros e, no caso, o *Irapadi*²⁵.

Nessa breve exposição, longe de ser exaustiva, da relação com determinada alteridade dos índios araweté, os inimigos, podemos voltar e comparar com nossa relação ocidentalizada com o outro. Na relação araweté com o inimigo vimos alguns elementos que podemos destacar: a confluência com o outro (ele, na verdade, torna-se parte de nós) e a aceitação da alteridade e de seu caráter conflituoso. A visão dos araweté com relação a alteridade é de que ela faz parte da própria constituição e mesmo pode compor o nosso eu, como no caso do matador. Eles não negam o conflito, mas procuram manejá-lo e conviver com ele. Isto se distingue dos dois tipos de relação com a alteridade, antes descritos, a tolerância e a destruição do outro, já que essas duas formas de relação, de forma diversa, trazem uma separação quase intransponível entre o eu e o mesmo.

O ideal seria que se conseguisse quebrar essa dicotomia, não na transformação do outro no mesmo, mas na abertura ao outro. Essa abertura não seria baseada numa ingênua idéia de pura aceitação e afirmação da alteridade, mas numa que, mesmo

crendo na existência de um conflito, procure manejá-lo e até mesmo tirar possibilidades de apreender algo bom do outro, um certo aprendizado. O *Irapadi*, na medida que traz traços da alteridade em si, ganha um algo a mais. Isso quer dizer, não, obviamente, uma apologia para que nos tornemos plenamente indígenas (algo impossível), nem muito menos para nos tornarmos matadores. É que, nessa relação com o outro, os araweté trazem uma afirmação do outro e até mesmo se nutrem dessa diferença – e é isso o que não está presente (ao menos não predomina) na forma como lidamos com a alteridade em nossa cultura.

Bibliografia

- BUENO, Eduardo. *Apresentação em: LAS CASAS, Bartolomeu de. O paraíso destruído. Brevíssima relação da destruição das Índias.* Porto Alegre, LPM Pocket, 2011.
- DUSSEL, Enrique. *1492 – O encobrimento do outro. A origem do “mito da modernidade”.* Petrópolis, Editora Vozes, 1993.
- LAS CASAS, Bartolomé de. *Brevíssima relação da destruição das Índias em: Liberdade e justiça para os povos da América. Oito Tratados impressos em Sevilha em 1552.* São Paulo: Paulus, 2010
- ORTEGA, Raúl Páramo. *Bartolomé de las Casas: em búsqueda del rostro amable de la conquista em: Teoría y crítica de la psicología 1,* 3 – 19 (2011).
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Imanência do inimigo em: A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia.* São Paulo: Cosac Naify, 5ª edição, 2013.
- _____. *From the enemy's point of view. Humanity and divinity in an Amazonian society* (trad. C. Howard). Chicago: Univ. of Chicago Press, 1992.

Notas

¹DUSSEL, ENRIQUE (1993), p. 35 (Conferência 2).

²LAS CASAS, BARTOLOMÉ DE. (2010), p. 496.

³Ibidem, p. 507.

⁴ORTEGA, RAÚL PÁRAMO, (2011), p. 40.

⁵Ibidem, p. 41.

⁶Ibidem, p. 41.

⁷ LAS CASAS, BARTOLOMÉ DE. *op.cit.*, p. 498

⁸ ORTEGA, RAÚL PÁRAMO. *op. cit.*, p. 47.

⁹ *Ibidem*, p. 42.

¹⁰ *Ibidem*, p. 48.

¹¹ DUSSEL, ENRIQUE. *op. cit.*, p. 185 – 186 (Apêndice 2).

¹² Ver meu texto “História da Filosofia e Exclusão de Filosofias: o caso Matias Aires”, neste mesmo volume.

¹³ Como se vê nos aforismos 4.003, 4.0031 e 4.112, por exemplo, do seu *Tractatus Logico-Philosophicus*.

¹⁴ VIVEIROS, 2013, p. 268

¹⁵ *Ibidem*, p. 268 -269.

¹⁶ *Ibidem*, p. 270.

¹⁷ *Ibidem*, p. 271.

¹⁸ VIVEIROS, 1992, p. 196.

¹⁹ VIVEIROS, 2013, p. 269.

²⁰ *Ibidem*, p. 272.

²¹ VIVEIROS, 1992, p. 240 & VIVEIROS, 2013, p. 273.

²² VIVEIROS, 2013, p. 273.

²³ *Ibidem*, p. 279.

²⁴ *Ibidem*, p. 272.

²⁵ VIVEIROS, 1992, p. 249.