

Notas marginais para um curso de “Filosofia na América Latina”

Marginal notes for a course on "Philosophy in Latin America"

Henrique Guimarães*
Revisão final de Julio Cabrera

recebido: janeiro/2015
aprovado: fevereiro/2015

Resumo: Num apanhado de notas esse trabalho visa percorrer questões que foram expostas durante a disciplina “Filosofia na América Latina” em 2013 na Universidade de Brasília. Numa introdução na questão geral, tenta-se desfazer-se (numa sorte de desmontagem) do traiçoeiro campo minado de problemas teóricos, geopolíticos e filosóficos que inicialmente nos aparecem na formulação do problema de uma filosofia desde América latina. Nessa trilha, este trabalho tenta uma abordagem devoradora da tradição filosófica profissional e nos leva ao pensamento das histórias encobertas e por fazer. O trabalho avança num traçado de alguns elementos históricos e conceituais do pensamento latino-americano atentando para as profundidades subterrâneas (enterradas) de culturas ancestrais indígenas, passando pelo período das invasões coloniais e a teologia missionária e finalmente relatando algumas questões em torno da modernidade e os temas da emancipação e da liberação.

Palavras-Chave: Filosofia, América Latina, História, Colonialismo, Emancipação.

Abstract: In a set of sparse notes, but following a thread, this article intends to comment briefly some questions exposed along the discipline “Philosophy in Latin-America” in 2013 at

* Henrique Guimarães. Graduando em filosofia pela Universidade de Brasília, já apresentou pesquisas em congressos de iniciação científica (19 e 20 Congressos de Iniciação Científica da UnB, 10 e 11 Congressos de Iniciação Científica do DF. (2012-2013 ‘Katábasis no Parmênides de Platão’ e 2013-2014 ‘Entre Pragmática e Hermenêutica: sobre a relação entre intersubjetividade e objetividade na Filosofia Contemporânea’). Já apresentou em forma de comunicação o trabalho ‘Notas para uma Filosofia desde a América Latina’ no encontro nacional de estudantes ENEFIL-UnB 2015. Atualmente é pesquisador bolsista de iniciação científica na área de filosofia antiga (ARCHAI).

the University of Brasilia. In an introduction to the general topic, we take a previous step to try to dismantle the mined camp of theoretical, geopolitical and philosophical problems that initially appear on the usual formulation of the problem. We try to advance some kind of devouring approach to the professional philosophical tradition, invariably euro-centered, towards concealed domains of thought still to be discovered. This work overviews some historical and conceptual elements of Latino-American thought, first looking for the thought of the ancestral indigenous cultures, then the period of the colonial invasions and the missionary theology/philosophy of law, and finally touching on some questions concerning modernity and the issues of emancipation and liberation.

Keywords: *Philosophy, Latin America, History, Colonialism and emancipation.*

Como consideração prévia, preciso revelar o intuito que guia a realização e percurso do presente trabalho, pioneiro na Universidade de Brasília, pois a disciplina mesma foi já pioneira, um fato desafiador¹. A matéria prima destas linhas que se seguem é composta basicamente de apanhados de notas programáticas, debates, reflexões em sala de aula, questões levantadas e do lidar com os textos. O meu propósito é tentar reorganizar, numa espécie de resumo devorador, num sentido oswaldiano², exposições e discussões acerca de uma filosofia desde a América Latina ao longo de um fio histórico, tal como desenvolvidos neste curso de 2013. Aqui e ali, ignoro algumas minúcias e aprofundamentos, caminhando na tentativa de um criar próprio das questões levantadas, que já é um criar e um caminhar de questões partilhadas. Aqui o devorar também nos aparece como ritual filosófico: somente por partes e fragmentos seletos é que poderemos nos apossar de algumas posições cruciais.

Essa apropriação aqui é vista também como devoração de certa tradição filosófica profissional, na qual estamos inseridos. A leitura deve se esquivar da exaustividade, numa seletividade da leitura. Defendo que é pertinente para esse pensar, retrabalhar pontos fundamentais de um percurso histórico, pautado pelos seguintes passos: 1) Uma introdução na questão geral de uma filosofia na América Latina para tentarmos nos desfazer (numa sorte de desmontagem) do traiçoeiro campo minado de problemas teóricos, políticos e filosóficos que inicialmente nos aparecem; 2) Uma investigação atenta das profundidades

subterrâneas (enterradas) de culturas ancestrais indígenas (nossa antiguidade "primitiva"); 3) O avanço para o período das invasões coloniais e a teologia escolástica missionária (tomismo, escotismo, suarecismo, etc.) juntamente com a filosofia do Direito da época; e 4) O mito da modernidade, e os temas da emancipação e a libertação. Temos assim um sumário esboço do trajeto que pretendemos percorrer. Atentando para o caráter questionador desse trabalho, notar-se-ão muitas perguntas e sinais de interrogação no que diz respeito aos assuntos centrais. São perguntas que não impedem que construamos um caminho.

Introdução geral. Desconstrução da pergunta por um filosofar latino-americano

Aqui nos deteremos previamente em algumas questões e dificuldades que surgem ao pensarmos numa "Filosofia na América Latina". Faz-se necessária uma Introdução Geral com preliminares metodológicos que desconstruam certos lugares-comuns acerca da colocação mesma da questão, e que proporcionem uma conscientização plena da importância de pensar à margem, assim como das oportunidades de relações interculturais que esses pensares suscitam.

Como primeira questão metodológica, se faz necessária, para brasileiros, a leitura de textos em espanhol. Um pensamento "entre línguas" deveria ser estimulado, sob certas condições, no acesso à bibliografia e materiais de pesquisa, entre português e espanhol (e porque não *tupi* ou a língua *nahuatl*?), como primeiras estratégias de se esquivar das línguas do colonizador, já presentes nas próprias onomásticas americanas (como o próprio termo "América Latina"). Igualmente, e em ligação com o anterior, precisamos de um afrouxamento propedêutico na determinação das atividades filosóficas: um questionar acerca do pensamento em suas diversas formas e estilos: pensamento mítico, religioso, pensamento narrativo, pensamento poético, cantado, vivido, existido, além do estritamente argumentativo.

Uma segunda questão metodológica: se a filosofia é realmente universal, porque não estudar também os pensamentos *outros*? Porque só filosofar a partir da Europa?³ Tratar-se-ia de pensar num caminho entre um nacionalismo

provinciano e um universalismo vazio e abstrato, que apontasse para a situação de um filosofar universal. Habitualmente, a questão tem sido posta em termos de busca de uma “identidade”⁴. Para ser, é preciso afirmar uma identidade? Ou é preciso negar essa noção (talvez metafísica), pairar por cima de nacionalidades e de identidades totalizantes? Para uma *destruição* da questão: “Existe uma filosofia na América Latina?” precisamos atentar, não só para o sentido ontológico ou metafísico, mas também para o político-crítico da questão. Para isso precisamos de uma des-ocultação de vários mecanismos atuantes em cada uma das partes dessa pergunta tradicional. Essa pergunta pode ser dividida em 4 partes: “Existe(1) Filosofia(2) em/desde(3) América Latina(4)?”

(1). Existe: Esta pergunta não é puramente ontológica e objetiva. “Existir” significa aqui: essa filosofia “aparece”, é visualizada? É lida, comentada, traduzida? É conhecida, publicada? De que formas? O sentido de “existência” aqui é o de se “fazer aparecer”, se lançar como fenômeno. Existe uma aparição pública dessa filosofia? Somos lançados de encontro a essa existência no nosso “desde já”?

(2) Filosofia: Aqui os sentidos deste termo devem ser vistos no registro da geopolítica e da linguagem. Nossas categorias ocidentais de pensar e fazer filosofia devem ser revisadas e rearticuladas, para permitir abranger muitos caminhos, entre eles o latino-americano, caminhar marginal que se depara com confluências culturais, lingüísticas e doutrinárias, numa temporalidade e atmosferas singulares. Nesse espaço geopolítico às margens, nessa temporalidade roubada pela invasão e a colonização, é que se abrem oportunidades para a produção de um filosofar latino-americano. A ilusão e esperas eternas do surgimento de um “Kant no Sertão” seriam ainda frutos de uma projeção categórica que desvia da apreensão de um pensamento como o latino-americano. Quando pensamos em filosofia latino-americana, estamos lidando com o “periférico”, pensando assim alternativamente ao pensamento do “centro” (no singular)? Aqui seria conveniente comparar com a situação de hindus, japoneses, chineses e africanos; seriam eles também pensamentos “periféricos” no mesmo sentido? Não deveríamos pensar numa filosofia mundial, em lugar de universal: a riqueza do pensamento e modos de vida dos diversos povos do planeta, não mereceria ser abordada em suas possibilidades de existência filosófica?

O sofrimento como núcleo negro de todo filosofar? As experiências mais básicas: alimentar-se, ter ansiedade, questionar o que vai ser de nós, terror infantil, morrer. Seria isso o que motiva todo o filosofar entre nós e os “outros” (egípcio, oriental, africano)? É isso que nos une ao filosofarmos? As trivialidades da condição humana que não é trivial expor? A questão cultura-natureza também se levanta neste ponto: não há nada dado? Como poderemos começar a ver os processos históricos e interferir na consciência filosófica, na abertura perante o índio, o negro, o mestiço? Em que medida é possível uma suposta pluralidade e confluência de raças na alegria cultural brasileira? Em que termos é dada essa miscigenação, esse “encontro”? São estas algumas questões de uma agenda filosófica latino-americana que afetam a noção mesma de filosofia.

(3). Em/desde: o “de”, “em” e “na” (no Brasil, na América Latina) são partículas que não deveriam ser entendidas apenas como geográficas, mas como apontando para locais existidos. Num viés heideggeriano (convenientemente devorado), essas partículas devem ser interpretadas como *junto a*, como habitação ou moradia histórico-existencial, como questão preposicional, antes que proposicional. Melhor que “em”, pensar um “desde” não estritamente geográfico.

(4) América-Latina: Aqui supomos uma crítica já ao próprio nome colonizado, inventado, subordinado e subordinador. Temos de atentar para a nossa especificidade geopolítica: os termos da linguagem como produção política. E nossos vizinhos *americanos*-do-norte, são próximos ou distantes de nossa situação? Que nome usar então? As possibilidades de utilizar outros nomes (indígenas) para referir-se a “América” se apresentam (*Tawantinsuyu*, *Anáhuac*, *Abya-Yala*, *Pindorama*). O âmbito está aberto para a re-significação de nomes, a sua referência e possíveis distorções ideológicas? O uso de aspas (“América Latina”) pode ser importante para frisar a questão, para criar a hesitação interrogativa acerca desse batismo (não necessariamente para nos revoltarmos contra ele, mas sim para re-significá-lo). Todo nomear envolve jogos de poder.

Em grande medida, o filosofar latino-americano surge de um trabalho de escavação, arqueológico. A tarefa de escavar, pesquisar uma história, nos leva à questão do cultivo da memória, também pensada por Nietzsche, para quem esquecer é

uma função vital (como dormir). Mas as atrocidades e esmagamentos traumáticos das invasões, desmantelamento sistemático de culturas, exploração colonial, podem ser esquecidas em função da vida? Mas, de qual vida? Esquecer-se das marcas e traços fincados nesse *desde* latino-americano? Não deveríamos, ao contrário, lembrar e denunciar? Aqui o pensamento se defronta com o *ético* e o *político*, no esforço de uma busca também mnemônica, histórica, simbólica e lingüística das culturas dizimadas, no direcionamento de uma escavação (genealogia histórica) para trans-valorar e destruir ídolos eurocêntricos. Genealogia nietzscheana a contrapelo, como busca e retrabalho da memória, um trabalho basilar nas fundações, que prepara o caminho de uma filosofia latino-americana emancipada.

O pensamento articulado tem suas estruturas de base nos textos. Mas e as experiências ausentes dos textos bibliográficos? Como a filosofia acadêmica formal lida com esses textos inexplorados? Entre religião, poesia e política, o que devemos ter em mente é que a filosofia seja pensamento em estilos livres, no sentido de não moldados ou enquadrados. (Mito, panfleto, rito simbólico, poesia). A liberação de estilos prestará um serviço importante à arqueologia do filosofar latino-americano. A filosofia nesse *desde* latino-americano, é um pensamento munido de seus próprios critérios de qualidade e apresentado em suas formas diversas; não pode ser julgado do exterior. Uma filosofia deveria poder ser vista apenas inter-culturalmente.

A questão existencial-temporal também permeia o latino-americano de forma “outra” (uma temporalidade do “estar”, no viés de Rodolfo Kusch)⁵. O estar-aí junto ao seu culto, no seio da América originária (povos indígenas), significa já um “estar” no filosofar? E que filosofar seria esse? Nestas questões se encaminha um pensar. Nós temos uma história da filosofia na América, mas ela está parcialmente encoberta:

Enquanto movimento manifestador do sentido profundo da assimilação espiritual operada, o estudo da história das idéias filosóficas na Hispano-América prepara o caminho ou, dito melhor, constitui já, em si mesmo, o começo do caminho que há de andar uma filosofia própria na América Hispânica⁶.

Os mecanismos de exclusão (econômica e cultural) são os mesmos em todos os países da América Latina, o que fornece a eles uma espécie de unidade negativa.

Poderíamos resumir assim as marcas históricas de um percurso latino-americano de filosofar num viés emancipatório: (a) Resistência Indígena e denúncia (Las Casas, Jesuítas); (b) Leituras devoradoras da cultura imposta (s. XVI); (c) Crítica às independências formais (espírito moderno), (d) Emancipação (Martí, Rodó, Mariátegui) e Libertação (Dussel). Revisaremos brevemente estes períodos.

Pensamento indígena. Entre devoração e sacrifício

Como pensar hoje a questão indígena para a filosofia? Num registro de integração ou de interação? O canibal e o antropofágico aparecem como elementos destacados; mas, precisamente, são os mesmos que se utilizaram para chamar o “outro” indígena de “bárbaro”. Como compreender aquele fundo vital e humano comum, antes apontado, no caso dos indígenas americanos, como forma de contenção da tendência de aculturação do outro pelo próprio? Como levar a sério as manifestações dos povos autóctones sem impor e absolutizar nossas próprias categorias?

Quem são os “indígenas”? A questão se apresenta como uma questão de abordagem em recortes e unilateralidades. Podemos pensar em culturas superiores entre os próprios indígenas? Por quais critérios? Por conta de seus edifícios arquitetônicos? Pelas suas obras de arte? Pela escrita?⁷ A diversidade dos nativos não pode se deixar abordar de maneira reducionista, nem pela idéia deles terem algo como uma “quase filosofia”. Os mesoamericanos têm mais metafísica (*meteotl*) do que os tupinambás brasileiros? Será que os tupis jamais atingiram a complexidade da visão cosmológica ritualística e sacrificial *nahuatl*? Há necessidade de diferenciações entre filosofia(s) indígenas? Os saberes Tupis como imanentes, vitais, pragmáticos – os mesoamericanos, seriam então “melhores”? As questões do que significa “pensamento especulativo” e a questão do nomadismo e sedentarismo/divisão de trabalho como fatores favorecedores ou obstaculizadores do pensamento, também

entram em jogo na apreciação do desenvolvimento das culturas indígenas e a sua disposição para o filosofar?

Os mitos podem nos auxiliar a desvendar o pensar filosófico (mesmo Parmênides e Platão também apelaram para imaginários simbólicos e pensar poético). O conceito de cosmovisão filosófica autóctone é fundamental: uma concepção de vida em suas manifestações práticas, poéticas, religiosas, de saberes diversos. O “estar” indígena e a sua relação anímica com a natureza. É claro que a pergunta por *Philosophia* em sentido grego (amor ao saber pelo saber) entre os indígenas carrega consigo sua própria resposta negativa. Aqui procuramos uma visão de mundo que leve em conta e simbolize, de alguma forma, o padecimento, uma estrutura humana pré-teorética, um solo comum, um fundo vital, banal, de abandono no mundo, com o qual tanto gregos como orientais e indígenas teriam que aprender a lidar. Existe tal fundo? Existe um medo primordial ou isto é já uma projeção de Ocidente?

Além da questão do quem dos indígenas, cabe perguntar onde eles estão, como chegar a eles, por quais meios. O problema das fontes veladas reclama uma especial tarefa de escavação – onde colher material para estudar de maneira confiável o pensamento indígena? Aqui nos deparamos com um problema de inteligibilidade. Mesmo se tivéssemos acesso ao seu pensamento, seria este decifrável para nós? O “outro” indígena poderia ser inescrutável – o absolutamente outro, o estranho. Aqui nos deparamos com a tarefa do filósofo e com o desespero de entender o outro a partir de sinais mínimos: uma vontade de compreender que pode frustrar-se. O soterramento de culturas indígenas (que nós mesmos contribuímos a enterrar) revela e oculta diversas facetas de uma estrutura de valores outros, com seus variados graus de repulsa ou rejeição da nossa parte: (a) nomadismo (b) vingança (c) incesto (d) canibalismo. De (a) a (c) aumenta o coeficiente de rejeição. Os sistemas simbólicos envolvidos nessas práticas nos dão uma pista sobre o fundo humano dessas culturas. Pode ser que partir dessas estruturas simbólico-ritualísticas transpareça o filosófico? Devido à opacidade do pensamento indígena devemos ter cautela na abordagem destes elementos. Não podemos deixar de aparecer como intrusos nestas indagações, uma “intrusão” que veio junto com o intruso europeu, a escravidão do negro e o desprezo pelas culturas originárias africanas.

Ao lado das questões sobre quem é o indígena e como chegar a ele, há a questão, que sempre se põe, das tradições filosóficas, européias e americanas. Diz-se comumente, que carecemos de tradições filosóficas, como as que Europa tem. Mas, somos mesmo sem tradição? Astecas, maias e incas são civilizações milenares. Por que chamá-las culturas “primitivas”? Não são primitivas, são culturas antigas (a antiguidade não é somente grega) que tiveram suas próprias temporalidades invadidas. Aqui é preciso apontar para séries de mediações e, novamente, para o problema das fontes. Uma das tarefas iniciais de um pensamento desde América Latina seria a elaboração de um inventário de nomes e de textos, de traduções e de escritos, de e sobre pensamento indígena, ou seja, a recuperação da memória como desbravamento filosófico. A antiguidade latino-americana ainda tem que ser construída, tal como o foi a européia; porém, com mais dificuldades, devido à pressão da colonização, que se mantém até hoje.

Não deveríamos tornar absoluta a idéia de filosofia como pensamento abstrato, conceitual. Uma tribo poderia viver e pensar sem pensamento abstrato e conceitual, na medida em que simbolize o estremecimento vital primordial frente ao mundo? Ao lidar com esse “outro” filosófico marginal usando nossa linguagem ordinária, deveríamos evitar termos como “metafísica”, “ética” ou “epistemologia” indígenas, pois esses termos nada mais são do que projeções de categorias ocidentais, assim como o próprio termo *filo-sofia* em sua etimologia geral, que talvez não possa abarcar algo como a “visão de mundo” indígena, ou o perspectivismo ameríndio. Aqui de novo nos deparamos com a tarefa de flexibilização do exercício filosófico, de abarcar os diversos tipos e formas do filosofar (simbólico, poético, prático, religioso, literal, oral, ritual) sem impor os nossos (numa interação que tem que tentar ser o mais simétrica possível; aquilo que não aconteceu – que talvez nem podia acontecer – no século XVI).

Alguns elementos mais específicos do pensamento indígena podem ser mencionados. *Quetzalcóatl* – a divindade Asteca mesoamericana e maia é a Serpente Emplumada, divindade que simboliza as energias telúricas da vida, a abundância, vinculadas com o *maiz* (milho)⁸. Tem o sentido da alimentação/vida e é o estímulo para uma ascensão, para a morte, a luz e a substituição dos seres. Os nahuas tinham uma visão da

ocupação e organização do espaço e o tempo por patamares (mortos, terra, céu), e práticas sacrificiais como modos de influência nos regimes solares, com alto nível de sofisticação astronômica (calendários e contas). Também a consideração de cataclismos e lutas entre os deuses, sacrifícios como interventores no equilíbrio cósmico (ar, terra, água, fogo como épocas cósmicas ou “soles”, onde se fazem os homens) e uma concepção “religiosa” de “merecimento” da existência *tlamacehualiztli*: a existência não é gratuita, ela é dada pelos deuses (sacrifício de deuses para que homens vivam) e para os deuses (sacrifício de homens para que os deuses também vivam). Os deuses precisam dos homens para manter o mundo, pois os deuses indígenas são mortais.

Como articular a nossa experiência intelectual e imagético-intuitiva com estas construções? Aqui nos deparamos com abstrações simbólicas mais que com abstrações metafísicas. O que os indígenas têm a nos dizer? Isto passa pelos modos de transmissão. Os indígenas utilizaram muito as formas poéticas. Temos, por exemplo, os poemas Nahuatl, onde se mencionam o destino, a linguagem e a comunicação com os deuses, o adquirir nomes como modos de recompensas (enriquecimento de nomes), e a frugalidade da vida. Havia certos membros especiais da tribo que eram os sábios, e a nossa tentação (como acontece com o mexicano León Portilla) é chamar esses sábios de “filósofos”. Temos os *tlamatinimen* (sábios *nahuatl*), considerados como tochas que iluminam, como espelhos diante dos outros, como os que regulam o caminho dos outros e zelam pela relação veraz e cuidadosa com a tradição e sabedoria transmitidas; tornam os rostos alheios sábios, desvelam o brilho no rosto anônimo. O sábio faz sua tribo adquirir uma feição – um semblante.

Un sabio (tlamatini) era para los nahuas el que conoce experimentalmente las cosas (el que directamente conoce (-imatini), el rostro o naturaleza (ix-) de las cosas (tla-)) . Estos sabios o tlamatinime dejaron una serie de escritos en los que se planteaban preguntas sobre la naturaleza profunda de la realidad y de la vida humana⁹.

O *Tlamatinime* sabe o que está sobre nós, assim como sabe sobre a região dos mortos (el Mictlan)¹⁰. Graças a eles (os sábios) os *nahuas* 'nahuatlizam' (humanizam, fazem adquirir

Problemata: R. Intern. Fil. n. especial (2015), p. 94-112

e-ISSN 2236-8612

feição) seu querer. Esta sabedoria indígena, pode considerar-se filosofia? Portilla a chama *filosofia* indígena, e chega a afirmar que os nahuas tinham noção da diferença entre uma explicação verdadeira (firme) e uma mera credulidade mágico-religiosa. Estas afirmações são muito arriscadas; se estes pensamentos são filosóficos o serão desde si mesmos, não segundo um padrão externo.

Entre os incas, os sábios eram os *amautas* – sábios ou mestres-pedagogos, responsáveis pela educação dos nobres. Utilizando nossos termos, os *amautas* ensinavam aos futuros governantes regras “morais” e elementos “religiosos”, históricos e de governo do império. Eles também ensinavam matemática, ciência e conhecimento médico, idéias cosmológicas sobre a terra e o universo, história Inca, religião e a língua *quechua*. Segundo a cosmologia Nahuatl, *Meteotl* se apresenta como uma divindade, mas também como um princípio abstrato, dualidade suprema, aquele que se sustenta por não ter fundo. Também apresenta os jogos de opostos – criação/destruição, macho-fêmea, confrontos entre matéria-espírito, mas em sentidos diferentes dos dualismos ocidentais (alma-corpo, teórico-prático), pois os membros dos dualismos não são estritamente excludentes na cosmologia Nahuatl. Eles compõem rodízios das forças da natureza – ciclos de fluxos, alternâncias.

Os indígenas de muitos povos mostram uma visão catastrófica do mundo, como cheio de perigos e de enganos. *Pachacuti* como algo terrível, como cataclismo que vai acontecer se os nahuas não fizerem sacrifícios, rituais, guerras. Os *Tlamatinime* aqui são como feiticeiros de augúrios funestos: adivinhos de uma temporalidade assustadora. Eles devem exorcizar o tempo de maneira favorável, para a manutenção dos deuses e o ciclo de vinganças (a morte natural é vista com desprezo). Pajés, xamãs e *tlamatinime*, são espécies de “filósofos” que mergulham no hostil, no amedrontador e desconhecido; têm capacidade de assumir perspectivas (através de deslocamentos e incorporações) de animais, de plantas etc. O Xamã cuida do intercâmbio com os deuses, dando alimentos e cantos. Esta cosmologia sustenta uma horizontalidade na qual não há hierarquias rígidas entre homens, animais, plantas, deuses e espíritos.

Outra categoria fundamental do pensamento indígena é Nepantla. No meio do balanço instável e dual, criador e

destrutivo do mundo, Nepantla é o modo de vida ou comportamento humano visto como um fluir de um para outro de pólos contrários, mas sem destruí-los nem deixá-los de lado; o mundo não é nem ordenado nem caótico, humanos e deuses tem que ordená-lo. Nepantla é como a fluência poética da vida, acompanhada de frases evanescentes e tensão oscilante. O sábio vive de uma forma Nepantla: oscilação do estar, acompanhar o fluxo que já existe, fazer o fluxo ser e fluir de maneira *nepantla*. Não é sabedoria contemplativa, tem a ver com vida e morte, com o estar-aí dos humanos. Outras manifestações do Nepantla estão nas floras, nos passeios, no trabalho e na guerra. Alguns dos mais importantes textos de pensamento indígena (muito pouco conhecidos dos brasileiros) são: o *Popol Vuh* (Livro maia do conselho, da comunidade, em estilo de recitado) e o *Chilam Balam* (textos proféticos).

Período colonial, escolástica missionária. Politização da teologia

Depois destas considerações fragmentárias sobre pensamento indígena vamos dizer algo, neste relatório sobre o curso “Filosofia na América Latina”, acerca do período colonial. Filosoficamente, ele está marcado pelo pensamento da Escolástica. Questões éticas, jurídicas, políticas, antropológicas, cosmológicas, são vistas num registro teológico. Enquanto no contexto europeu todo este saber surgia de sua própria história, para os americanos tudo isso “caia na cabeça”, era imposto a despeito das culturas tradicionais autóctones, sem qualquer chance de negociação ou preservação de suas idéias e formas de vida próprias. O interessante deste período - do ponto de vista latino-americano - não são, pois, os conteúdos doutrinários escolásticos, mas a politização da teologia, a sua implementação na defesa dos direitos indígenas; um viés que os próprios escolásticos espanhóis e portugueses já tinham aberto, na forma de discussões sobre a justificação jurídico-político-teológica da invasão, dos costumes indígenas, da evangelização, etc.

Temos, por exemplo, a questão da suposta “guerra justa” dos invasores contra os indígenas; a guerra seria justa em virtude das seguintes razões: 1) Os indígenas fazem cultos a ídolos, são idólatras; portanto, infiéis; 2) Os indígenas são bárbaros, pelos seus costumes; 3) Os indígenas precisam ser

salvos para o próprio interesse dos indígenas; 4) Os indígenas realizam sacrifícios humanos (cabe defender os inocentes). Cada um destes pontos deveria ser examinado e criticado, buscando compreender mais profundamente as justificações, e tentando contra-argumentar. O período colonial tem um peso crítico muito importante perante a questão indígena e o problema da liberdade, a submissão e a salvação. Os direitos dos espanhóis sobre a exploração dos índios (expansão material-econômica), a monarquia, o poder civil e temporal sobre os indígenas, a igreja, o direito natural baseado em Deus e a teologia missionária (expansão espiritual-doutrinal), são todos elementos que devem ser levados em conta numa apropriação latino-americana deste período.

Como ler os autores escolásticos num viés emancipador? Certamente, terá que ser uma leitura seletiva, não exaustiva, conduzida por interesses específicos, não por mero estudo erudito. Uma leitura devoradora. Mas no contexto escolástico colonial, temos que pensar numa devoração literal de certos textos, e numa devoração metafórica de outros; uma politização positiva e outra negativa (crítica) da teologia e da ontologia. Não se prender ao linguajar do dominador significa a busca, neles mesmos, de elementos emancipadores, com cautela temática e metodológica. Por exemplo, os textos de Francisco de Vitória sobre direito de gentes devem ser lidos literalmente; mas lucubrações sobre as perfeições divinas deveriam ser lidas metaforicamente, em relação, por exemplo, ao fato de que um mundo com escravos não pode ser perfeito, não concorda com a origem divina do mundo. Tampouco vamos mergulhar nas abstrações e sutilezas das discussões tomistas sobre Aristóteles no século XVI, mas podemos lê-las metaforicamente em relação, por exemplo, à questão da potência de ser livre de todos os homens.

Neste mesmo viés, é importante a crítica contra as ontologias do ser, estilo Francisco Suárez, trazendo à tona a filosofia do “estar” do filósofo argentino Rodolfo Kusch, que vê o Ser como noção colonizadora. Os indígenas e povos primitivos não 'eram', *estavam*. Eles foram obrigados a entrar no ser, dentro de uma concepção européia do mundo. Os indígenas não tinham no sangue a *abstractio* metafísica. A figura do padre Antonio Vieira, do século XVII, é ambígua; por um lado, mantém-se dentro das ontologias aristotélicas, mas, por outro,

abre a dimensão estética do pensamento (sobretudo em seus célebres sermões), em contraste com a inauguração epistemológica da filosofia europeia moderna por Descartes, seu contemporâneo. Uma devoração de Vieira pode nos ajudar a entender como transpor a narrativa da modernidade em direção a uma conversão de outra ordem, de tipo estético e religioso, não epistemológica.

Também Vieira, como diplomata, trabalhou em prol de leis contra os abusos cometidos contra os índios (que viviam no fogo cruzado entre evangelização e colonização), sem chegar a ser uma figura tão significativa quanto Bartolomé De las Casas do lado espanhol (mas tem que considerar a diferença de épocas em que atuaram). Vieira era jesuíta e esta Ordem detinha certa autonomia política (subservientes somente ao Papa). As suas célebres “missões”, comunidades cristão-índigenas onde se preservou, em parte, a cosmo-visão desses povos, foram um surpreendente experimento político, que foi logo devastado. Quando Pombal expulsa os jesuítas (arremetendo rumo à uma modernidade “progressista”) se instala uma decadência intelectual no Brasil; prepara-se a substituição do colonizador estrangeiro pelas elites locais, nos movimentos de “independência”. Disto nos ocuparemos agora.

Mas antes disso, cabe lembrar que já o padre Vieira aponta para um fenômeno de interação entre colonizadores e colonizados, fenômeno que Viveiros de Castro vai chamar “inconstância da alma selvagem”, o fenômeno dos indígenas fingindo se evangelizar e voltando a adorar seus ídolos quando não eram vigiados; eles eram “inconstantes”, seja o que for o que os frades pudessem dizer para convertê-los. No curso de Filosofia na América Latina, foi apresentado, por contraposição, o fenômeno da “constância da alma cristã”, a idéia de que os cristãos europeus nada tem a aprender dos indígenas, seja o que for que eles pudessem dizer. Os costumes inveterados dos indígenas, aos quais eles não querem renunciar, são vistos como “inconstância da alma selvagem”, mas podem ver-se também como uma arma política dos indígenas contra a doutrinação cristã e o sistema produtivista colonial que lhe dava apoio. O ócio e o perspectivismo ameríndio podem ser vistos como atitudes de subversão ou resistência indígena.

Emancipação, libertação, modernidade, colonialidade

Na segunda metade do século XVIII e, especialmente, primeiras décadas do século XIX, se produzem em América do Norte e América Latina as assim chamadas “independências” das diversas nações. Como estes movimentos independentistas foram promovidos fundamentalmente pelas elites intelectuais, políticas e militares, parece conveniente distinguir entre “independência”, para referir-se a esses movimentos, e “emancipação” e “libertação”, pelo outro, fenômenos atentos à emancipação das massas populares e dos indígenas. As “independências” se mostraram como formais, como uma troca de padrões, numa situação na qual a exploração e exclusão continuaram, mas agora das mãos de dirigentes locais, e não mais de espanhóis ou portugueses. Nesse sentido, nos deparamos com uma situação de independência versus emancipação. Os países latino-americanos passam por convulsões internas, revoluções e tensões que visam uma dispensa do poder estrangeiro, mas sem genuína emancipação.

No viés crítico emancipatório assumido nestas notas, precisamos saber qual é o fundo político por trás das independências formais, movimentos fundamentalmente inspirados nos ideias do Iluminismo europeu (França, em particular, foi um país de enorme influência em todos os países latino-americanos). Dever-se-ia descobrir o que temos a ver nós, latino-americanos com esses ideais, e quais são as condições e conseqüências de assumi-los. As independências formais podem encaminhar na direção da emancipação, e talvez foram um passo decisivo, mas não emancipam efetivamente, pois os povos acabam se vendo dentro do mesmo esquema dominador. As elites nacionais (com compromissos assumidos perante os novos países europeus dominantes) acabam por substituir os comandos estrangeiros e criando uma espécie de colonização interna.

Na atualidade, já não é mais – como na época da invasão e conquista – a evangelização o predominante, mas a modernização. A fé ilimitada no progresso, o distanciamento das heranças ibéricas, vistas como obsoletas, a admiração imitativa de modelos franceses e ingleses e a hostilidade perante as culturas indígenas (vistas como obstáculos para o progresso) são todas “novas” que não nos favorecem. Apesar de ensinar-se aos estudantes que a passagem da Escolástica para a modernidade

foi um imenso passo à frente, os indígenas estiveram muito mais protegidos pelos juristas e teólogos escolásticos do que pelos dirigentes e burocratas da Modernidade, e isso até os dias de hoje. Autores como Enrique Dussel e Walter Mignolo vão mostrar em suas obras como a colonialidade substituiu a colonização, e constitui a outra cara da modernidade. É curioso que se estimule aos latino-americanos a “entrarem” na modernidade pela via do progresso (econômico, social e cultural, e especificamente filosófico), sendo que o despojo das colônias americanas financiou o próprio processo de “modernização”. Nessa nova ordem mundial, há muita pouca consideração e sensibilidade para a questão indígena ou as necessidades dos povos.

No curso, foram feitas considerações em relação ao contraste entre Brasil e os outros países latino-americanos nessa época: Brasil conquista a sua “independência” através de um ato quase burocrático (com exceções isoladas, como a revolução pernambucana, Farroupilha, Inconfidência Mineira, confederação do Equador) enquanto os países hispânicos lutam e sangram em revoltas e guerras civis sem fim. O Império brasileiro vive entre repúblicas durante quase todo o século XIX, e entra no XX sem o fervor de idéias revolucionárias que vemos em países como México, Argentina e Peru. Neste contexto político, haveria que se perguntar o que seria uma liberação filosófica, como seria sair fora deste esquema perverso. Uma liberação cultural profunda não é simplesmente um liberar-se do centro cultural único, e nem sequer significa romper a dependência em sentido meramente formal. É ter a criatividade de construir algo novo, um novo momento histórico desde a positiva exterioridade cultural de nossos povos a respeito da cultura hegemônica¹¹.

Se a busca pela emancipação é o que norteia o pensamento latino-americano, precisamos pensar longe tanto da xenofobia e do nacionalismo, por um lado, quanto da adesão a uma independência patriótica formal que nos leva ao modelo colonizador-moderno e, em filosofia, ao universalismo abstrato e eurocêntrico. A partir de seu saber periférico, o pensador latino-americano deveria, no movimento de seu pensamento, revelar-se contra categorias colonizadoras que funcionam na dinâmica da exclusão, de maneiras novas, mas estruturalmente semelhantes às que regiam na época colonial. Somos agora levados à força para nossa conversão à modernidade, ao

desenvolvimento e ao progresso. O *maestro* filósofo precisa em primeiro lugar tomar consciência de ser parte de uma cultura dominadora. Como estudantes da Universidade, precisamos tomar consciência da "cultura da periferia e do oprimido" em que estamos inseridos¹². A partir do conhecimento e compreensão dessa situação de dependência e resistência poderemos ser professores de filosofia, e não meros repetidores.

A relembração insistente das origens como politização da memória nos prepara para enfrentar as dependências, a sermos críticos perante independências meramente formais, em direção a uma libertação genuína do outro como outro. Com relação à voz do outro e a questão da alteridade na filosofia americana, podemos citar Raúl Fernet-Bettancourt:

Trata-se, portanto, de uma filosofia latino-americana, mas que é, analogicamente, filosofia de todos os povos e homens que a pretendida universalidade européia excluiu de si, considerando-os como 'o outro'. Em outras palavras, a filosofia latino-americana é o pensar libertador que pensa, não somente a voz do outro, mas, também, a partir do 'nada-de-ser' do outro, que se constitui como o pensar pelo qual os povos periféricos se reafirmam frente ao centro dominador da cultura norte-atlântica¹³.

Direcionamentos

Que tipo de insurgências já se prendem ao círculo colonizador-colonizado? Uma insurgência marxista? Socialista? Mas tampouco se trata de simplesmente imitar os moldes europeus de insurgência. Uma devoração do marxismo se torna indispensável. Só o massacre fundacional nos une. O emparelhamento de culturas arrasadas reclama filosofar, mas... por onde começar?

A temporalidade é uma estrutura fundamental. Temos que ser capazes de captar e desdobrar a específica temporalidade da emancipação, tentar escapar dos fascínios e armadilhas da temporalidade da modernidade, do progresso, do desenvolvimento e do esquecimento, categorias pelas quais a nossa temporalidade foi esmagada e colonizada. A resistência ao positivismo pragmático através de um sentimento do sagrado, ou

de uma revolução estética, se apresentam como estratégias possíveis, entre outras. O pensamento indígena também apresenta alternativas, com sua ontologia do mero “estar” no fluxo sempre em desequilíbrio, com seu *Nepantla* sempre viável, embora fugaz e marginal, rodeado de cataclismos e ameaças, hoje mais presentes do que nunca. Do ponto de vista de um ritual antropofágico de leitura teríamos armas contra uma leitura meramente produtivista? Encarar aqui a leitura filosófica como mudança de pele xamânica: uma questão de “imanência do inimigo” (na expressão de Viveiros de Castro), devorações de posições (incorpóreas) para um pensar mais próximo. Desmodernização do pensamento: “progresso” e “atraso” podem ser pensados desde a modernidade sem sermos sugados por ela?

Neste trabalho, apenas exploramos lampejos e fragmentos que precisariam de uma análise mais detida e fundamentada, uma elaboração de uma reflexão “pioneira” no Brasil. O intuito do presente trabalho foi somente o de oferecer uma espécie de relatório de um acontecimento acadêmico marcante. Seu estilo não pode ser separado do conteúdo que, na forma de um sobrevôo geral de idéias, foi exposto no próprio ritmo de uma prova de final de curso.

Bibliografia

BEORLEGUI, *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano : una búsqueda incesante de la identidad*. 2. ed. Universidade de Deusto, Bilbao: 2006

CASTRO, Eduardo Viveiros de. *A inconstância da alma selvagem*. Cosac Naify, São Paulo, 2011.

FORNET-BETANCOURT Raúl. *Interculturalidade: Críticas, Diálogo e Perspectivas*. Tradução Angela Tereza Sperb. São Leopoldo, Nova Harmonia: 2004

_____. *Problemas Atuais da Filosofia na hispano-américa*. São Leopoldo: E. UNISINOS, 1993.

DUSSEL, Enrique. *1492 O Encobrimento do Outro: a origem do mito da modernidade*. Conferências de Frankfurt, Petrópolis, RJ: Vozes, 1993.

_____. *Introducción a la Filosofía de la Liberación*. Editorial Nueva América, Bogotá, 1995 (5ª edição).

Notas

¹ Refiro-me à disciplina “Filosofia na América Latina”, projetada e elaborada por Julio Cabrera e aprovada pelo Colegiado do Curso de Filosofia da UnB em 2013 como disciplina optativa do curso. Ministrada pela primeira vez no segundo semestre do ano letivo desse mesmo ano.

² De Oswald de Andrade, filósofo brasileiro bastante mencionado nesta coletânea.

³ “Pois entendemos que a filosofia na América faz bem em não buscar a sua originalidade e vitalidade através do caminho da negação de sua herança ocidental, mas, pelo contrário, tratando de afirmar-se e de desenvolver-se criadoramente no interior dessa tradição, para ser assim parte viva e vivificadora da mesma”. (Fornet-Betancourt Raúl (2004), p.135). Aqui o pensador cubano se refere a uma “ruptura com a história ocidental” tal como proposta pela filosofia da libertação, mas não tratando de criar um novo centro ou império filosófico de exclusões vingativas, mas atentando à crítica de um centro único, conduzindo a consciência para o plural e a filosofia para um âmbito de investigação propriamente universal.

⁴ O subtítulo do livro de Carlos Beorlegui, *História do pensamento filosófico latino-americano*, é: “Uma busca incessante da identidade”.

⁵ Ver artigo de Luan Strieder, neste mesmo volume.

⁶ FORNET-BETANCOURT, RAÚL (1993), p. 21.

⁷ Os Incas utilizavam o kipú (escrita) **Quipo** (do quíchua *cusquenho* Quipu ou Khipu, “nó”), que era um instrumento utilizado para comunicação, mas também como registro contábil e como registro mnemotécnico. Isto permitiria dizer que eles foram inferiores a outras culturas com escrita mais desenvolvida?

⁸ “En el centro de Asia se origina la civilización basada en el arroz; en la zona de oriente Próximo (Mesopotamia y el occidente del Mediterráneo), será el trigo el cereal básico; y, por último, en la zona de Mesoamérica y en el Cono Sur americano, es donde se desarrollan las culturas del maíz (...) Junto al cultivo del maíz, se fue avanzando en otros elementos culturales como la fabricación de la cerámica, la domesticación de animales, la organización social, etc., desarrollándose diversos núcleos poblacionales que poseían entre ellos un comercio activo...”. Em: BEORLEGUI CARLOS. *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano*, p. 86-87.

⁹ *Idem*, p. 87.

¹⁰ Também associado a aniquilação, céu e lugar de ventura e prazer.

¹¹ ENRIQUE DUSSEL, *Introducción a la Filosofía de la Liberación*, p. 161.

¹² *Idem*, pp. 192-195. Aqui Dussel se aproxima de Paulo Freire ao pensar no momento pedagógico do movimento de libertação (ao lado de outros momentos, como o ‘erótico’, o ‘político’ e o ‘arqueológico’, na verdade, momentos todos eles conjugados).

¹³ FORNET-BETANCOURT, R. *Problemas Atuais da Filosofia na Hispano-América*, p. 32.