

CETICISMO EM RELAÇÃO AO NÃO-ESPELHO: CIVILIZAÇÃO X TRANSOUTRIDADE!

Henrique Azevedo*

Resumo: Esta foi uma fala proferida no *I Encontro sobre ceticismo da Universidade Estadual do Ceará*. Houve pequenas mudanças em relação àquela do dia do evento, mas sem nada substancial, senão correções de erros de digitação. O conteúdo versa sobre a proposição de um conceito, a saber, o de transoutridade, que diz respeito a um exercício de enxergar o outro em sua própria outridade sem remeter a nós mesmos, sem subsumi-lo em nosso modo de pensar ocidental como é próprio da “civilização europeia” e seus derivados. Para exemplificar a validade deste conceito proposto, trouxemos à tona o modo de vida e pensamento de alguns povos ameríndios sul-americanos que praticavam em sua cultura e costumes algo como uma transoutridade. Praticar isso não significa que eram transoutros, mas apenas que algo como isso é possível.

Palavras-chave: Ceticismo; Ameríndios; Civilização; Transoutridade.

Abstract: This was a speaking spoken at *I Encontro sobre ceticismo da Universidade Estadual do Ceará*. There were some little changes in relation to that speaking day, however without any substantial change, but correction of some typing errors. The content concerns about a concept, i.e., transoutridade, which means an exercise to see the other in its own otherity, without to remit back to us, nor assimilating it in our western way to think, as does the European civilization and

* Doutorando em Filosofia pela Universidade Estadual de Campinas

its derivatives. To exemplify the validate of this concept, we brought to the scene the way of life of some South American indians, that have been practicing something like this transoutridade. This practice doesn't mean they were transoutros, but, just, it is possible.

Keywords: Skepticism; Amerindians; Civilization; Transoutridade.

Disse Fernando Pessoa, reaproveitando uma frase do general romano Pompeu, do alto de sua lucidez poética: “navegar é preciso / viver não é preciso.” Essa exatidão ficou-nos mui clara a partir da chegada das primeiras navegações, pois a precisão científica da navegação trouxe um modo de vida outro em relação ao que aqui se praticava, que, em comparação, era por demais impreciso. A justeza do navegar mostrou a face completamente impertinente da civilização ocidental em sua sede de rejeição e assujeitamento daquilo que não é espelho. Narciso é mais que um mito de um herói, ele é a própria imagem da vida civilizada, organizada a partir do modelo de pensamento inaugurado pelo pai Parmênides. O civilizado trata de universalizar a sua visão sob a égide do princípio monista de identidade de que Ser = Pensar. O problema não é o que há de mais superficial neste modo de compreensão, mas sim no sutil movimento mesmo que subjaz a esta lógica identitária: há uma incapacidade ocidental patológica de entender tudo o que não é espelho, e tal entendimento dá-se a partir de seus próprios paradigmas. O ocidente greco romano é cético em relação ao não espelho

Precisamente, como esta introdução nos mostra, não quero tratar aqui hoje de uma forma de ceticismo dentro dos parâmetros ocidentais, ou seja, nem acadêmico tampouco pirrônico. O que está em jogo aqui é uma forma sutil de ceticismo psicológico de massas, que permeia a alma do civilizado formado a partir da tríade cultural ocidental greco-romana-cristã, isto é, esta cultura tende a tratar o outro como outro de si mesmo, enquanto algo que já está embutido de alguma forma na universalidade de suas designações. O pensamento que se intitula racional tem como uma de suas bases a filosofia, enquanto instância fundadora de sua relação de organização tanto concreta quanto abstrata de seu mundo. A visão de mundo grega está no cerne dessa relação e é, por demais, devedora desse organizador da totalidade, que é o princípio de identidade de Parmênides:

Vem, pois, e eu te direi - e tu, atenta para meu dito e leva-o contigo - os dois únicos caminhos de investigação em que se pode pensar. O primeiro, aquilo que é e que lhe é impossível não ser, é o caminho da convicção, pois a verdade é sua companheira. O outro, aquilo que não é e que precisa necessariamente não ser - esse, eu te digo, é uma trilha sobre a qual ninguém pode aprender. Pois não podes conhecer o que não é - isso é impossível - nem enunciá-lo, pois o que pode ser pensado e o que pode ser são o mesmo. (BARNES, 2003, p 153)

Ora, isto abre a possibilidade para duas perguntas: é possível pensar o outro sem partir ou chegar a nós mesmos? Ou mesmo: precisamos pensar o outro? Infelizmente, estas duas questões não passam de reverberações do modo europeu de se perguntar

sempre por si mesmo. A história da colonização na América do Sul faz-nos ter a plena noção de que estas perguntas foram respondidas sim, mas a chumbo e sob o ferro das espadas. A miséria existencial nos é imposta pela razão de mundo civilizada nos compele a descolonizarmo-nos, partindo da questão mais precisa para uma mudança de paradigma de nosso modo de vida: somos capazes do outro? Ou, mais precisamente, é possível ir tão para além de toda essa confusão existencial, de modo a nada nos restar do anterior, nenhum resquício dialético, uma total transoutridade? A resposta a estas perguntas, confesso humildemente, será um grande e eloquente NÃO SEI.

Podemos notar, no entanto, dois aspectos do modo como o colonizador vê o seu outro, a saber, 1- ou reconhecendo no outro algo de si mesmo, uma vez que este carregaria alguma coisa que o caracteriza como humano com; ou mesmo, seguindo este primeiro ponto, 2- como sua protocivilização ao entendê-la em sua infância, enquanto a sua estaria em um nível superior já adulto. Estas duas características podem ser encontradas em uma passagem da *Dialética do esclarecimento* de Adorno e Horkheimer, quando estes dizem no excurso sobre Ulisses que “terrível é a vingança que a civilização praticou contra o mundo pré-histórico e nisso ela se assemelha a pré-história.” (1985, p 70).

Tal consideração da “civilização” nos traz de volta à interpretação do poema de Parmênides à deusa. Este revela-nos que a constância do pensamento europeu reside justamente na ideia de civilização em seus variados sentidos. Assim, duas características da tradição de vivência do monismo parmenideano nos são caras aqui: 1- não é que o NÃO-SER seja impossível de ser pensado, não possuindo verdade alguma, mas sim que ele NÃO-DEVE-PODER-SER de modo algum, reverberando tal consideração prontamente no modo de vida do homem europeu, branco, cis, patriarca; o ideal e o material deste aspecto foram levados às últimas consequências na prática de conquista americana (voltaremos a este aspecto). 2- A religião cristã interpretou o princípio de identidade a partir de si mesma, obviamente, e não do orfismo característico da Magna-Grécia à época. Isto quer dizer que houve um deslocamento do modo de apresentação do aspecto cosmológico, mas que não foi suficiente para se perder a relação entre cosmologia monista e modo de vida. Muito pelo contrário, reforçou o cristianismo como a única religião, a verdadeira, que todos inexoravelmente devem seguir.

Estas duas características revelam, que a civilização, mais precisamente a que chegou à América, baseava-se na ideia renascentista de cultura superior (resgatando suas bases gregas), por meio do poder político coercitivo e da religião baseada na crença dogmática. Toda esta cena de uma tragédia anunciada revela-nos que nós, sentados aqui hoje, esquecemos algo importante; isto que esquecemos não foi o Ser de Heidegger em seu euro-etno-centrismo característico, mas sim esquecemos o Não-Ser, esquecemos o modo como nossos ancestrais indígenas organizavam seu mundo, suas bases cosmológicas, a não verdade civilizada. Talvez o esquecer seja uma grande bondade de nossa parte, pois o acultramento que sofremos foi de tal modo bem-sucedido que não tivemos tempo de aprender algo outro para podermos, posteriormente, esquecermos.

Filhos de Parmênides e órfãos de Tapebas, Jenipapos Canindés, Cariris, Potiguares e etc.

Aqui proponho pensarmos não apenas a partir do outro enquanto mero outro assujeitado pela violência sistêmica que fundou o direito, a propriedade, o rei e etc.; mas sim a partir de um transoutro, um pensamento que é capaz de ter em si o gérmen do Não-Ser, do impensado, do diferente total, é a ideia de que os outros possuem seus estatutos próprios que não nos cabe assujeitar ao nosso. O transoutro a ser pensado não é um mero ultrapassar, tampouco um devir outro ou outra natureza; abandonemos, mesmo que por um breve instante, sem traumas, obviamente se possível, categorias como as de totalidade, universalidade, verdade, comensurabilidade, a fim de transoutrarmos. Pois, o transoutro é um eterno reconhecer a si mesmo como incompleto e incapaz de impor seus paradigmas. A primeira questão que se nos revela é: como? A resposta que proponho é um convite a transoutrarmos no pensamento ameríndio, mais precisamente, adentrarmos na cosmologia, principalmente, dos Tupinambás do litoral brasileiro e dos Guayakis do chaco paraguaio.

Ora, para transoutrarmos ainda precisamos de um pouco de colonizações iniciais (em verdade, sempre o precisaremos, mas transoutro não reside nas peças que usamos, mas no modo como usamos, abrindo-nos não apenas ao outro, mas captando também o outro e deixando espaço para que outros Outros apareçam) e iniciaremos, expondo que os dois pilares que aqui imediatamente chegaram da Europa nas mentes e corações de padres e navegadores, em geral, foram a ideia de que Deus está no céu e o Rei, seu representante, está na terra a guiar os caminhos. Mais precisamente, refiro-me à religião baseada em uma crença dogmática e ao poder respaldado na coerção dos corpos. Desse modo, duas perguntas se abrem: seria possível haver poder sem coerção? E também uma religião sem crença? A resposta é sim. Vejamos um pouco do mundo dessa “gente sem fé, sem lei, e sem rei”, como diziam os cronistas do século XVI.

1. Da Falácia: “sou nem índio pra ter chefe!”

Deve realmente ter sido espantoso para os europeus do século XVI ver as sociedades ameríndias das terras baixas da América do Sul. Ora, como nos afirma Pierre Clastres “as sociedades primitivas são sociedades sem estado” (p 132); aqui o que está em jogo é, justamente, a designação de que falta algo a estes homens, pois não se poderia naquela época, e nem agora, imaginar uma sociedade sem estado, pois “o estado é o destino de toda sociedade” (Idem). O critério da falta mostra sobretudo a incapacidade para compreender o modo de organização social completamente transoutra das sociedades ameríndias, um modo de vida que se revelou de extrema complexidade em suas alianças e constituição familiar de parentesco. Ou mesmo, melhor dizendo, o critério de Carl Schmitt para identificar o soberano como aquele que decide na exceção não se aplica de modo algum àquelas sociedades. Para compreendermos o poder, ou sua falta, na sociedade ameríndia devemos começar por entender o seu modo da organização social do trabalho; partamos das reflexões de Pierre Clastres:

O grosso do trabalho, efetuado pelos homens, consistia em arrotear, por meio de um machado e com o auxílio do fogo, a superfície necessária. Essa tarefa, realizada no fim da estação das chuvas, mobilizava os homens durante um ou dois meses. Quase todo resto do processo agrícola – plantar, mondar, colher -, em conformidade com a divisão sexual do trabalho era executado pelas mulheres. Donde a seguinte conclusão feliz: os homens, isto é, a metade da população, trabalhavam cerca de dois meses em cada quatro anos! O resto do tempo era passado em ocupações encaradas não como trabalho, mas como prazer: a caça, pesca; festas e bebedeiras; a satisfazer, enfim, o seu gosto apaixonado pela guerra. (2013, p 136)

Esta passagem nos mostra que comparado a nossa civilização, um índio trabalhava quase nada. Ele assegurava a subsistência da tribo em muito pouco tempo, deixando muito tempo livre para outras atividades bem mais prazerosas. Os cronistas do século XVI confirmam esta afirmação e se espantavam ao mostrar a saúde e bom aspectos dos índios, o que significa que ninguém estava passando necessidade alguma. Esse processo acima descrito se refere às sociedades que tinham a agricultura como sua principal fonte de subsistência, contudo para as sociedades nômades, como os Guayaki do chaco paraguaio, a caça e a coleta representavam a principal fonte de alimentação e, mesmo assim, a caça, por exemplo, era encarada bem mais como esporte do que como necessidade (o que não significa que não fosse necessária), entretanto havia uma regra em relação ao caçador: este não poderia comer daquilo que ele mesmo caça, e sim apenas do que o outro traz para a tribo; isto mostra o caráter de dependência para com o outro como algo que beneficiava toda a sociedade: uma sociedade materialmente solidária.

Ora, isto significa que o tempo de trabalho do índio era mínimo e, relativo principalmente às sociedades nômades, a caça era vista bem mais como esporte do que como trabalho. Pergunto, com isso, para que trabalhar mais do que o necessário e criar um excedente de produção? De que lhes serviria isso? Só se trabalha além do necessário pela força, pela coerção, coisa que estava completamente ausente da sociedade ameríndia. Um homem caça para alimentar sua família e a tribo, reflexamente; e não porque alguém se apropria do excedente de sua produção, respaldado por leis petrificadas na forma estado e por um chefe que simboliza o poder sob a forma da coerção.

No entanto, a tribo não possui um rei, mas um chefe e este chefe não é chefe de estado, obviamente não há estado; muito pelo contrário, as suas funções são muito limitadas e supõem, plenamente, a sua falta de poder coercitivo. Clastres, em sua *Sociedade contra o estado*, retira três características da chefia indígena a partir de um texto do antropólogo Robert Lowie intitulado *Titular Chief*, que diz:

- 1- O chefe é um 'fazedor de paz'; ele é a instância moderadora do grupo, tal como é atestado pela divisão frequente do poder civil e militar.
- 2- Ele deve ser generoso com seus bens, e não se pode permitir, sem ser desacreditado, repelir os incessantes pedidos de seus 'administrados'.
- 3- Somente um bom orador pode ascender à chefia.” (2013, p 23)

A primeira característica mostra justamente o que todos já sabem, a sociedade indígena é uma sociedade voltada para a guerra, e nesta, justamente o chefe guerreiro organiza a estratégia guerreira. Contudo, esta característica só se efetivará se os seus guerreiros concordarem com a estratégia, caso contrário o chefe será destituído de suas funções. A segunda característica é a que mais nos traz um gozo reconfortante, pois para reconhecer o chefe nas tribos ameríndias, em geral, basta ver aquele que tem menos adereços e, quando os tem, são os mais pobres e sem pompa. O chefe tem como uma de suas funções primordiais atender aos pedidos de seus “administrados”. Por conta de sua função destituída de poder, ele não é servido, mas sim, ao contrário, serve e este dever é primordial para a coesão e unidade da tribo. A terceira característica, por assim dizer, fecha a abóboda da tradição de chefia indígena, pois o chefe detém o poder de falar pela tribo, ele tem de ser articulado tanto para evitar (raramente, diga-se de passagem) uma guerra, quanto para não ficar sem nada devido aos incessantes pedidos.

Os índios apreciam muito a palavra do chefe, mas desde que seja audível e satisfaça a eles seu proferimento. Os cronistas contam que, muitas vezes, não entendiam como o chefe falava praticamente para ninguém, pois todos os integrantes da tribo não davam a menor bola para o que chefia dizia, ou mesmo fingiam não dar bola. Mas, se a chefia indígena tem todos estes contratempos, então por que alguém queria ser chefe? Bem, podemos dizer que havia vantagens; citaremos duas por economia de tempo e ouvidos: primeiro, a literatura etnográfica mostra que o chefe tinha o privilégio da poligamia e, com isso, esta se dava sem possuir, ao mesmo tempo, o privilégio de melhor alimentação ou moradia diferente da dos outros. Segundo, ele possuía prestígio junto a tribo, algo que é bem diferente de possuir poder coercitivo. Este prestígio o elevava a alguém tido por grande guerreiro bem-visto, e não por sua condição material, uma vez que, por exemplo, não se distingue nas casas coletivas a rede do chefe. Portanto, a palavra do chefe, tão prestigiada na tribo, não tem, contudo, força de lei ou como diz Clastres sobre a chefatura:

Um chefe não tenta (ele mesmo nem sonha) subverter a relação normal (conforme às normas) que mantém com o seu grupo, subversão que, de servidor da tribo, faria dele o senhor. Essa relação normal, o grande cacique Alaykin, chefe guerreiro de uma tribo abipone do chaco argentino, a definiu perfeitamente na resposta que deu a um oficial espanhol que queria convencê-lo a levar sua tribo a uma guerra que ele não desejava: 'os abipones, por um costume recebido de seus ancestrais, fazem tudo de

acordo com sua vontade e não de acordo com a do seu cacique. Cabe a mim dirigi-los, mas eu não poderia prejudicar nenhum dos meus sem prejudicar a mim mesmo; se eu utilizasse as ordens ou a força com meus companheiros, logo eles me dariam as costas. Prefiro ser amado, e não temido por eles.' (Idem, p 145)

O antimaquiavelismo do chefe dos Abipones mostra perfeitamente o modo como este se porta em relação ao poder. O seu poder não era baseado na coerção, mas sim na extrema liberdade da tribo enquanto unidade tanto guerreira quanto social geral. O poder, principalmente, de sujeitar os outros às próprias demandas, ou mesmo usar o estado e seu aparato para benefício próprio estava ausente no modo de pensar indígena. Havia poder sem coerção! Este modo de entender o poder nos leva a segunda parte de nossa fala, a saber, por que guerreiam os índios? A resposta a esta pergunta nos remete a seu caráter propriamente religioso ou, especificando melhor, sagrado.

2. Se não der certo com Piaget, vamos de Pinochet ou dos jesuítas e sua educação teológico-civil.

O historiador helenista e mitólogo Fernand Robert, em sua *A Religião grega*, disse que “a religião não está no que se conta, mas no que se faz” (1988, p 6) e talvez este tenha sido o maior erro dos jesuítas ao não entender a relação dos indígenas com o seu sagrado, a sacralização de determinadas práticas não foi notada pelos jesuítas como um caráter religioso próprio, principalmente no que concerne aos tupinambás. Os religiosos que vieram à América em missão oficial foram incapazes de entender algo que não fosse idêntico a si mesmo e de modo piorado entenderam o modo de ser dos indígenas como uma vida sem religião, quando a pergunta a ser feita diante dos costumes indígenas seria: é possível haver religião sem crença? Pergunta impossível a um filho de Deus e de Parmênides.

Para respondermos essa questão temos de entender o que Viveiros de Castro chama de *inconstância* da alma selvagem. Os jesuítas que aqui chegaram, de início ao falar aos índios das coisas de Deus, dos feitos de Jesus Cristo e de seus apóstolos foram plenamente escutados e aqueles praticaram por um curto período de tempo os costumes cristãos, tanto que em suas primeiras epístolas tratavam seu apostolado como algo muito interessante, pois os índios aceitam tudo e a maioria após escutar o evangelho queria se tornar, prontamente, cristão. Contudo, apenas alguns dias depois de se dizerem cristãos, voltavam a seus velhos costumes e diziam não lembrar de nada que os padres tinham falado. Isto posto, segundo Viveiros:

Entre os pagãos do velho mundo, o missionário sabia as resistências que teria a vencer: ídolos e sacerdotes, liturgias e teologias – religiões dignas desse nome, mesmo que raramente tão exclusivistas como a sua própria. No Brasil, em troca, a palavra de Deus era acolhida com displicência pelo outro. O inimigo aqui não era um dogma diferente, mas uma completa indiferença ao dogma, uma recusa de escolher.

Inconstância, indiferença, olvido: “a gente destas terras é a mais bruta, a mais ingrata, a mais inconstante, a mais avessa, a mais trabalhosa de ensinar de quantas há no mundo”, desafia e desafia o desencantado padre Vieira. Eis por que São Tomé fora designado por Cristo para pregar no Brasil; justo castigo para o apóstolo da dúvida, esse de levar a crença aos incapazes de crer – ou capazes de crer em tudo, o que vem a dar na mesma: “outros gentios são incrédulos até crer; os brasis, ainda depois de crer, são incrédulos.” (2002, p 185)

O ameríndio aceitou tudo que os padres falaram, justamente, por conta de ter em si, segundo Viveiros e Lévi-Strauss, uma abertura ao outro, uma *incompletude ontológica*. Ele nunca se considera formado, fechado, o índio é uma estátua de murta, e não de mármore e certamente essa característica revela o modo de se portar do índio relativo à sua religiosidade. Os jesuítas converteram os índios e estes seguiam os preceitos cristão por curto período de tempo e depois voltavam a seus velhos costumes de poligamia, canibalismo, violência e constante estado de guerra. Os jesuítas diziam que os índios não tinham religião, mas apenas superstições e não entenderam que os costumes indígenas eram a sua verdadeira religião (assim como os costumes cristãos), e esta enquanto algo completamente material se externalizava nos seus costumes. Ora, digo aqui que a única constância na alma do índio era a guerra, vivia-se para ela e esta, como precisamente entende Viveiros, era a sua religião. Aqui duas características saltam aos olhos.

A primeira, concernente à religiosidade tupinambá, para Viveiros, era a total ausência de dogmas, coisa que uma mente europeia, filha de Jesus e, principalmente, de Parmênides não conseguia conceber. Mais precisamente, “no século XVI, a religião sem culto, sem ídolo e sem sacerdote dos tupinambás ofereceu um enigma aos olhos jesuítas” (2002, p 185); este enigma e a inconstância no aprendizado e desaprendizado das coisas de Cristo fez com que os padres endurecessem o discurso e convocassem a corte a ensinar a ferro e fogo àqueles.

A segunda característica diz respeito, justamente, a essa abertura ao outro, essa *incompletude ontológica* que fazia com que os índios escutassem os europeus e inclusive seguissem suas determinações, mas com uma condição, a saber, que isso os tornassem mais potentes para a guerra. Aqui está o cerne da coisa, que pode ser materializada na condição canibal dos indígenas: a guerra indígena tinha como objetivo aprisionar guerreiros da tribo adversária e vingar-se dos antepassados mortos, tanto que os aprisionados iam sem resistência para a aldeia adversária. Eles podiam viver com a tribo durante anos, tomavam uma esposa para que na condição de cunhado ficassem sob a asa de seu sogro para o trabalho na tribo. Muitas vezes, estes prisioneiros iam para guerra junto com aqueles que o prenderam.

Entretanto, uma coisa era certa: ele sabia que algum dia morreria e seria devorado. Fugir estava fora de questão, pois o desonraria enquanto guerreiro, que, como tal, tinha anseio de morrer comido para poder ser vingado. Aqui entra talvez a principal característica do que Viveiros cita como a condição religiosa dos ameríndios, a saber, o

ritual canibal. No dia da morte do cativo, era um dia de festa para a tribo, produzia-se o cauim para que houvesse bebedeira. O cativo era besuntado com uma gordura especial e colocado no centro da aldeia. O carrasco também se preparava durante todo o dia, pois este tinha de dizer algumas palavras no ritual, isto é, o carrasco diz ao cativo que este capturou e matou muitos da sua tribo e, por conta disso, será morto e também comido. O cativo diz que os da sua tribo virão e vingar-se-ão daqueles que o comerem. Depois disso tudo, o carrasco desfere um grande golpe na cabeça do cativo com uma espécie de tacape e o mata.

A simbologia do canibalismo tem duas características interessantes: a primeira é que todos comem a carne do morto menos o carrasco, pois este captura algo bem mais interessante, a saber, o nome deste. Ao matá-lo automaticamente este rouba para si o nome daquele e o portará pelo resto da sua vida. A segunda característica é que a tribo inteira se porta como unidade digna de vingança, uma vez que todos comem da carne do cativo, enquanto gesto de vingança coletiva.

Os índios podiam mudar todos os seus costumes, inclusive, este de comer a carne do cativo, por conta da perturbação teológica dos padres, mas nenhum deles estava disposto a abandonar a guerra e a vingança. Na verdade, era precisamente esta que os faziam aceitar o outro de tal maneira, esta é uma grande mostra da incompletude ontológica dos índios, que precisamente devoravam o outro como forma de eternamente tentarem completar a si mesmos. Os índios para poder guerrear eram capazes de vender sua alma ao diabo, ou melhor, ao europeu.

Aparentemente pouco inclinados a qualquer oposição segmentar, os Tupi vendiam a alma aos europeus para continuar mantendo sua guerra corporal contra outros Tupi. Isso nos ajuda a entender por que os índios não transigiam com o imperativo de vingança; para eles a religião, própria ou alheia, estava subordinada a fins guerreiros: em lugar de terem guerras de religião, como as que vicejavam na Europa do século, praticavam a religião da guerra. (VIVEIROS, 2002, p 212).

A constância da alma indígena residia na capacidade de guerrear e, justamente, aqui estava o cerne da religião indígena: os seus ritos canibais e outros serviam como forma de sacralização da guerra, como diz Viveiros, havendo, com isso, uma religião sem dogma e sem crença neste. Mas, satisfaz a categoria da religião para explicar este fenômeno?

3. Transoutridade: capacidade de ser outro e, se calhar, não voltar a si mesmo.

Em vista destes temas antropofilosóficos aqui delineados, se nos faz mister perguntarmo-nos: a antropofilosofia está pronta para assumir integralmente sua verdadeira missão de ser a teoria-prática da descolonização permanente do pensamento? Para responder a esta pergunta retomo a tese de Viveiros, no posfácio à *Arqueologia da Violência* de Pierre Clastres, sobre a dupla visão da universalização da antropologia, a

saber, “por um lado, ela pode fazer funcionar a imagem dos outros de modo que esta revele algo sobre nós, certos aspectos de nossa própria humanidade que não somos capazes de reconhecer como nossos” e, por outro lado, “a segunda forma de universalização parte, ao contrário, do postulado de que os primitivos são mais parecidos conosco do que nós com eles. E como apenas parecidos, aspiram a ser como exatamente como nós, ou seja, a viver felizes sob o signo da santíssima trindade do Homem Moderno: o Estado, o Mercado e a Razão.” (2013, p 316 - 318)

Este modo de entender estas sociedades não colonizadas pela trinca geocultural Grécia-Roma-Judéia, mostra o grande narcisismo da civilização ocidental filha de Parmênides, inclusive na Antropologia, que deveria ser aquilo que mostra o outro em seu valor próprio, sem inferioridade em relação ao ocidental, patriarca, branco. Incapaz de ver o outro senão como espelho, não consegue visualizar que há outras mentes, outros paradigmas de pensamento e reflexão, a duplicidade sujeito-objeto não satisfaz o pensamento ameríndio. Este modo de pensar sempre nos faz organizar uma visão, por assim dizer, mais do mesmo, o ser-outro nada mais foi e o é do que ser outro de nós mesmos.

Ao contrário desse modo de pensar, os ameríndios sempre conseguiram colocar-se no lugar do outro, uma vez que este completamente outro poderia trazer algo que neles mesmos não havia, mas ao contrário de Viveiros, não acho que seja para completá-los em sua ontologia incompleta, e sim como uma capacidade de não sacralizar a si mesmo como grande espelho do cosmos. Ora, não se tomar a si mesmo como sagrado é bem diferente de não estar completo, esta categoria humana demasiado humana. Há o sagrado, mas não há a completude do sagrado, visto haver uma brecha que permite o estatuto do outro como válido. Isto nada tem a ver com as mitologias demiúrgicas ou mesmo com a atividade xamânica de, por exemplo, contactar os espíritos; mas sim, a própria ideia de que há algo para além de mim que eu mesmo não posso me fechar.

Não me refiro aqui a um perspectivismo ou multinaturalismo (categorias de Viveiros), enquanto capacidade tanto de se colocar no lugar do outro quanto de ver o outro também como si mesmo, dependendo da relação predatória que se estabeleça. Tanto animais quanto humanos, para os ameríndios, tem em si a capacidade de ser diferente de si mesmo, instável (jaguar ver o outro jaguar como homem, e no momento que ataca o humano, este último vira queixada); essa capacidade de perspectiva e multinaturalismo mostra que tais modos de entender-se enquanto outro dos indígenas ainda é visto sob categorias ocidentais, uma tradução que acaba por se tornar, enfaticamente, uma traição àquele modo de pensar.

Mesmo as categorias das perguntas que fiz acima, isto é, sobre a política e a religião, duas vertentes do humano civilizado, também são incapazes de abarcar o mundo indígena, pois ainda estamos no paradigma do modo de compreensão tradutora de uma cultura a outra. Poder e guerra são duas categorias que não abarcam o modo de vida ameríndio ou como diz Belchior em *Conheço o meu lugar*: “ninguém é gente,

nordeste é uma ficção, nordeste nunca houve”; assim também índio nunca houve, guerra nunca houve, poder nunca houve, “conheço o meu lugar” de incapaz de discurso sobre este outro, se eu não me torno o outro em seus costumes e linguagem? Talvez seja por demais radical isto, mas tenho de admitir o outro em seu campo próprio sem o remeter a mim, minha cultura, meu modo de vida.

Parmênides tem de morrer, mas também Deus. Mas este último foi morto por nós e enterrado por Nietzsche, apesar de nos assombrar o tempo todo feito um fantasma imaginário que se materializa em nossos comportamentos a partir da célebre ideia do: “Deus está vendo!” Transoutro é admitir que as ideias e as pessoas não giram em torno de nosso umbigo, é uma desesgoistização social tão profunda a ponto de reinventar todo o nosso ordenamento social que passa pela política, pela religião e, principalmente, pela economia. Apesar de nossos antepassados indígenas terem construído algo como uma transoutridade em suas variações culturais próprias, nós a destruimos a base de Parmênides e Jesus. Precisamos nos reinventar e construir o novo, organizarmo-nos transoutramente. Perpetuemos tal construção e se o caso for destruindo-a, mas mudemos, é imperativo!

BIBLIOGRAFIA

ADORNO, T.; HORKHEIMER, M. *Dialética do Esclarecimento*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.

BARNES, J. *Filósofos Pré-Socráticos*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

CLASTRES, P. *A Sociedade Contra o Estado*. São Paulo: Cosac Naify, 2013.

_____. *A Arqueologia da Violência: Pesquisas de Antropologia Política*. São Paulo: Cosac Naify, 2013.

ROBERT, F. *A Religião Grega*. São Paulo: Martins Fontes, 1988.

VIVEIROS DE CASTRO, E. *A Inconstância da Alma Selvagem*. São Paulo: Cosac Naify, 2002.

_____. *Metafísicas Canibais*. São Paulo: Cosac Naify, 2015.

