

Pensamento ameríndio e a ideia de América Latina

Gabriel Pietro Siracusa¹

Resumo: O artigo visa discutir a noção “América Latina”. Após passar brevemente pelas origens do termo e seus usos variados no decorrer da história, tentaremos defender a possibilidade de uma visão da América que parta dos povos originários. Como o pensamento Ameríndio conceberia nosso subcontinente? A partir de quais pressupostos? Qual seria, enfim, a visão de Caliban a respeito de si e de sua ilha, para falarmos com a metáfora shakespereana? Nossa sugestão será que a partir da reflexão Ameríndia podemos propor uma noção de América Latina mais ampla, capaz de abarcar a diferença e o Outro, em contraposição à visão recorrente na história de uma América Latina branca e elitista.

Palavras-Chave: Caliban, Pensamento Ameríndio, Pensamento Latino-americano, Identidade, Diferença

Abstract: The article aims to discuss the notion of “Latin America”. After briefly passing through the origins of the concept and its diverse uses throughout history, we will try to defend the possibility of a vision of America that departs from the native peoples. How would Amerindian thought conceive our subcontinent? From what assumptions? What, in short, would Caliban’s vision of himself and his island be, to speak of the Shakespearean metaphor? Our suggestion will be that from Amerindian reflection we can propose a broader notion of Latin America, one capable of embracing difference and the Other, as opposed to the recurring vision of a white and elitist Latin America.

Keywords: Caliban, Amerindian thought, Latin-American thought, Identity, Difference

¹ Graduado em Relações Internacionais pela USP, mestre e doutorando em Ciência Política pela USP. E-mail: gsiracs@gmail.com.

Preâmbulo

A ideia de América Latina foi utilizada de diversas maneiras no decorrer da história, na maioria delas com o intuito de criar uma unidade que pudesse se contrapor a um inimigo externo. Essa tendência à uniformização acaba gerando certos efeitos colaterais. Em geral, a noção foi pensada e posta em circulação por uma elite crioula branca que buscava uma origem latina para si – na França, na Espanha, em Portugal etc. – e excluía parcelas da população: indígenas, negros, mestiços (MIGNOLO, 2005). Não à toa, o Caribe – e o Haiti em especial, primeira revolta anticolonial bem-sucedida – não é pensado como fazendo parte do grande grupo América Latina². Talvez, mais do que buscar nossas raízes em algum passado idealizado fosse mais importante começar a tentar construir um futuro de fato comum, capaz de abarcar a multiplicidade aqui existente. Para isso, é preciso uma categoria de América Latina que não elimine as diferenças. Mais: precisamos de uma ideia de América Latina que exija a diferença, que saiba reconhecer que a diferença – o Outro – é parte constitutiva de quem somos e não pode ser eliminada – nem no plano das ideias, nem no plano concreto. Talvez pudéssemos, então, construir uma América Latina de fato plural e justa, capaz de respeitar os diferentes modos de vida das populações que aqui habitam e de garantir uma vida digna para todos. Gostaríamos de sugerir, então, que a contribuição que a América pode dar ao mundo não se encontra em suas raízes ibéricas (MORSE, 1988 [1981]), mas em outro lugar: nos povos ameríndios. Tirar os olhos da Europa. Olhar com atenção para a América.

Nosso percurso será o seguinte: passaremos brevemente pelas primeiras formulações do termo, ressaltando o uso instrumental do adjetivo “latino” progressivamente substantivado, com o objetivo de construir uma unidade – por cima – e defender as independências recém-conquistadas frente a ameaças externas – Estados Unidos e, por vezes, a própria Europa. Após, lembraremos algumas contribuições que em certa medida problematizaram a “unidade forçada” que a ideia de “América Latina”, quando pensada pela elite crioula branca e europeizada, carrega. Por fim, abordaremos o que consideramos uma forma outra – possível – de se pensar a região. Recorreremos, para tanto, a um diálogo interdisciplinar, buscando mobilizar a contribuição que a antropologia pode nos dar para refletir a respeito de uma visão ameríndia da “América Latina” – um conceito cujo conteúdo, então, deixaria de corresponder à sua forma³.

² Podemos pensar que, ao menos em algumas situações, os termos aparecem juntos, denotando certa proximidade. Por exemplo, na criação da Comunidade de Estados latino-Americanos e Caribenhos em 2010, ou então na própria CEPAL: “Comissão Econômica para América Latina e Caribe”.

³ A bem da verdade, analisar as metamorfoses que a ideia de América Latina sofreu durante a história nos

Introdução

O termo “América Latina” foi pensado pela primeira vez na França de Napoleão III, no contexto das disputas imperialistas entre EUA e França. Fazia parte de um esforço ideológico de contrapor uma “suposta unidade linguística, cultural e ‘racial’ dos povos latinos” à herança germânica da porção norte do continente (MORSE, 1988 [1981], p. 14). Neste contexto, as elites criolas dos países recém-independentes buscavam aproximar-se de intelectuais e tradições europeias, num esforço de construção nacional e de apagamento do passado colonial. A ideia de uma América “Latina” lhes permitia se desvincular de seu passado mais recente e abraçar suas raízes anteriores, latinas e europeias. Como resultado, “‘Latin’ American Creoles turned their backs on Indians and Blacks and their faces to France and England” (MIGNOLO, 2005, p. 66-8).

Em 1856 temos os primeiros usos do termo, com o nicaraguense Francisco Bilbao (1995 [1856]) e o colombiano José Maria Torres Caicedo (1857 [1856]). Ambos se colocam contra incursões imperialistas dos EUA na porção meridional do continente e defendem uma espécie de “segunda independência”, uma emancipação mental a partir da “raza latino-americana”, que assegure a “unidad de la América del Sur” (BILBAO, 1995 [1856], p. 56). Decerto, o termo aparece ainda de forma titubeante, hesitante. Porém, serve para marcar um contraste com o que Bilbao chama de “individualismo yankee” (BILBAO, 1995 [1856], p. 53-4). Os Estados Unidos figuram como “nuevos opressores”, “traidor”; a “sajona raza” como “enemiga mortal que ya amenaza” a liberdade da “raza de la América latina” (TORRES CAICEDO, 1857 [1856], VIII e IX).

Esta posição que enfatiza a diferença entre “las dos Americas” (TORRES CAICEDO, 1857 [1856]), ao mesmo tempo que homogeneiza cada uma sob o signo “latina” e “saxã”, irá proliferar (DARÍO, 1920 [1896], 1998 [1898]; GROUSSAC, 1897, 1898) e chegará ao auge com a publicação, por José Enrique Rodó, de “Ariel”, em 1900. Observamos nestes textos uma argumentação que parte da peça “A Tempestade” como uma fonte de símbolos, identificando “Caliban” com os Estados Unidos e “Ariel” com a América Latina – sempre, obviamente, com restrições, como ao Haiti e ao próprio Brasil. As alegorias visavam a consolidar o projeto que tais intelectuais tinham para o futuro do

leva a crer que o conteúdo do conceito jamais correspondeu à forma, isto é, o conceito de América Latina jamais abarcou, de fato, toda a região, das américas, com origens latinas. Como lembra Mignolo (2005, p. 94), “when the relation between the name and the subcontinent is called into question, the political projects that brought ‘Latin’ America into being have to co-exist with political projects originating among the silenced population, who do not see themselves as they have been constructed and do not care to belong to the ‘Latin’ ethos”.

subcontinente: a educação das massas, a libertação espiritual, um governo de sábios, etc. Assim, o latino-Ariel aparece como representante de um espiritualismo desinteressado, em contraste com o yankee-Caliban símbolo do materialismo utilitarista e disforme do Norte anglo-saxão. Mais do que saber se a América Latina foi uma invenção europeia ou não, nos importa aqui ressaltar que se trata de uma construção que busca homogeneizar a região com base em certos critérios e que, nesse processo, exclui reiteradamente um outro não desejado, em especial ex-escravos negros de origem africana e indígenas. A elite crioula branca procura criar uma América à sua imagem e semelhança e irá buscar esta imagem na Europa (MIGNOLO, 2005).

Essa posição, ainda que matizada por outros argumentos e intenções, chega até fins do século XX, na obra *O Espelho de Próspero*, de Richard Morse. Não se trata mais, aqui, de “América Latina”, mas de “Ibero-América”. Ou seja, procurando dar mais exatidão aos termos, o estadunidense irá buscar a especificação: não somos herdeiros de toda a tradição latina, mas de uma parte específica dela, a Península Ibérica, o que de forma alguma resolve o problema que estamos colocando, talvez apenas o acentue. A partir daí, o autor buscará delinear o que considera a contribuição da Ibero-américa para o “Grande Desígnio Ocidental” (MORSE, 1988 [1981]).

A ausência reiterada das figuras do negro e do indígena – absolutamente centrais para a construção do que conhecemos hoje por América Latina – só será matizada naquilo que foi chamado de “Momento Caliban”, quando a figura do nativo disforme e selvagem passa a ser identificada com o povo latino-americano e valorizada⁴.

O Momento Caliban

Aimé Césaire e Frantz Fanon irão pensar a questão da identidade em outros termos. A partir da inversão operada por Octave Mannoni (1950), segundo a qual Próspero não seria mais um intelectual benevolente, mas um colonizador neurótico, os dois martinicanos irão criticar a obra do francês, assumindo um tom deliberadamente

⁴ Isto ocorre nas obras de Roberto Fernández Retamar (2005 [1971]; 2005 [1993]) e Aimé Césaire (1969) – neste, com uma mudança explícita operada na personagem Caliban em sua releitura da peça de Shakespeare. Podemos considerar, ademais, que a valorização da negritude em Fanon (2008 [1952]) e a valorização da figura do indígena com Oswald de Andrade (1990 [1924]; 1990 [1928]) contribuam para combater o apagamento que apontamos nas perspectivas anteriores. Por fim, vale apontar que Césaire cita, em seu “Discurso sobre o colonialismo”, as figuras do “índio, dos amarelos e dos negros” como as vítimas fatais da empreitada colonial e racista do ocidente (CÉSAIRE, 1972 [1955], p. 2), dialogando com a proposta que aqui delineamos.

anticolonial. Ao colocar em primeiro plano o problema do colonizado – e do negro, do proletariado, em outras palavras, do oprimido –, Fanon e Césaire podem nos ajudar a desestabilizar as categorias de América Latina que excluem a maior parcela da população – pobre, negra e indígena – da região.

Quando Césaire afirma que a civilização ocidental é incapaz de solucionar as duas principais questões que foram postas nos dois séculos de domínio burguês – a questão colonial e o problema do proletariado –, abre grandes avenidas para uma crítica da forma de pensamento ocidental. A Europa, segundo Césaire, é “indefensável”, moral e espiritualmente (CÉSAIRE, 1972 [1955], p. 1). De certo modo, levamos a sério sua perspectiva quando sugerimos que a contribuição que podemos dar ao mundo não se encontra em nossas raízes ibéricas, mas no modo de pensar ameríndio. Falaremos mais disto adiante.

Césaire irá colocar o passado colonial europeu no centro de sua reflexão. Depois de ler suas linhas, ignorar as agruras do que foi o colonialismo tornou-se impossível. Segundo o martinicano, é preciso concordar com o que a colonização não foi:

[...] neither evangelization, nor a philanthropic enterprise, nor a desire to push back the frontiers of ignorance, disease, and tyranny, nor a project undertaken for the greater glory of God, nor an attempt to extend the rule of law. (CÉSAIRE, 1972 [1955], p. 2)

Depois, devemos admitir que os atores decisivos no empreendimento colonial foram

[...] the adventurer and the pirate; the wholesale grocer and the ship owner, the gold digger and the merchant, appetite and force, and behind them, the baleful projected shadow of a form of civilization which, at a certain point in its history, finds itself obliged, for internal reasons, to extend to a world scale the competition of its antagonistic economies. (CÉSAIRE, 1972 [1955], p. 2)

Neste processo, o pensador irá retirar todos os véus de ilusão que ainda, porventura, cerquem as menções ao fato colonial – como, por exemplo, a perspectiva de Mannoni, sobre o complexo de dependência do colonizado. Ao mesmo tempo, Césaire enfatiza a necessidade do contato entre diferentes civilizações – colocando em movimento o mesmo princípio da diferença que marca o pensamento ameríndio. Não se trata, portanto, de valorizar abstratamente as formas de pensar e de estar no mundo dos índios e negros pré-colonização, ou de defender que estes devem se isolar do contato com o dito Ocidente. Para Césaire, “a civilization that withdraws into itself atrophies; [...] for civilizations, exchange is oxygen [...]” (CÉSAIRE, 1972 [1955], p. 2). No entanto, o contato promovido

pela colonização foi o pior possível: foi aquele que levou à destruição das civilizações que apareceram pelo caminho – Cortez no México, Pizarro no Peru etc. Para Césaire, colonização e civilização são quase opostos: a colonização desciviliza o colonizador, o degrada, o leva a tomar as ações mais vis e a praticar os atos mais violentos e desprezíveis. De fato, o colonialismo talvez tenha sido o maior retrocesso, em termos civilizacionais, de que tenhamos notícia em toda a história universal.

Fanon, por sua vez, descobre a impossibilidade de se aplicar, mecanicamente, as formas europeias de pensar e interpretar aos países de passado colonial. E, ao fazê-lo, põe em cheque uma concepção de América Latina que não tenha em seu centro este próprio passado colonial, de exploração e opressão. A certeza de pertencer a uma vasta comunidade de oprimidos, os “condenados da terra”, dá força à obra fanoniana. Ela diz respeito à Argélia, mas também à América Latina. Nos “Condenados...”, que é seu livro mais conhecido, “[...] encontramos no pocas observaciones válidas para nosotros los latino-americanos, pues aunque el libro se dirige de preferencia a los pueblos africanos, contempla el horizonte general de nuestros países todos, con problemas comunes en no pocos puntos” (FERNÁNDEZ RETAMAR, 2016 [1965], p. 81).

Talvez esta unidade na luta, que Fanon explicita em seu pensamento e vida, possa servir de lição para um conceito mais revolucionário e inclusivo de América Latina, ainda que o martinicano não tenha pensado diretamente a respeito de nosso subcontinente. Fernández Retamar ressalta este aspecto, ao dizer que:

[...] la verdadera patria de un colonizado es una colonia en revolución. Nuestras revoluciones son una sola revolución, y *por eso* nuestros países, al parecer heterogéneos, forman una unidad. ¿Y cuáles son esos países nuestros? Indudablemente, los que ahora llaman subdesarrollados o del tercer mundo; los que Marx nombró alguna vez ‘secundarios’, y son conocidos, en general, como las colonias. (FERNÁNDEZ RETAMAR, 2016 [1965], p. 78-9)

Oswald de Andrade, por sua vez, retoma a metáfora calibanesca utilizada anteriormente por outros autores para defender uma espécie de canibalismo cultural. O poeta procura enquadrar a vida nacional no contexto internacional, sem hierarquias rígidas: coloca a ideia de que a colônia deve devorar a metrópole, degluti-la e propor uma nova concepção, mais original, de cultura nacional. Essa mistura do arcaico com o novo – associada com a própria inversão do duplo civilização e barbárie, já proposta por Montaigne no século XVI e retomada por Roberto Fernandez Retamar no século XX, num contexto especificamente latino-americano, dialogando com Sarmiento – será a base da originalidade que Oswald busca na cultura brasileira. É preciso destacar que Fanon vai ainda mais longe da inversão deste duplo, afirmando com clareza que

O colonialismo e o imperialismo não estão quites conosco por terem retirado de nossos territórios suas bandeiras e suas forças policiais. Durante séculos, os capitalistas comportaram-se no mundo subdesenvolvido como verdadeiros criminosos de guerra. As deportações, os massacres, o trabalho forçado, a escravidão foram os principais meios empregados pelo capitalismo para aumentar suas reservas de ouro e diamante, suas riquezas e para firmar seu poderio. (FANON, 1968 [1961], p.80)⁵

A riqueza dos países imperialistas é também nossa riqueza. No plano universal, esta afirmação, é de presumir, não pretende absolutamente significar que nos sentimos tocados pelas criações da técnica ou das artes ocidentais. Bastante concretamente a Europa inchou de maneira desmedida com o ouro e as matérias-primas dos países coloniais: América Latina, China, África. De todos esses continentes, perante os quais a Europa hoje ergue sua torre opulenta, partem, há séculos, em direção a esta mesma Europa os diamantes e o petróleo, a seda e o algodão, as madeiras e os produtos exóticos. A Europa é literalmente a criação do Terceiro Mundo. (FANON, 1968 [1961], p. 81)

A inversão fanoniana é material e dupla. Por um lado, a beleza e o esplendor da civilização europeia se devem, ao fim e ao cabo, à extração de riquezas das colônias; por outro, a avaliação dos crimes e devastações, isto é, a barbárie, deve ser julgada não pelo que ocorre na Europa – e nos Estados Unidos, acrescenta Retamar –, mas pelo que foi feito nas colônias: “no en Europa, sino en el Congo; no en los Estados Unidos, sino en Vietnam. Solo el tercer mundo conoce en toda su integridad el horror del capitalismo” (FERNÁNDEZ RETAMAR, 2016 [1965], p. 82).

Por fim, vale destacar uma menção explícita que Fanon faz à América Latina. Se um exame das aventuras desta categoria na história demonstra a situação de dependência mental que se encontrava a elite crioula recém independente no momento de sua formulação (MIGNOLO, 2005), Fanon destaca a situação de dependência material em que se encontravam as burguesias dos países africanos que buscavam – e realizavam naquele momento – suas independências, utilizando-se de exemplo latino-americano:

Em seu aspecto decadente, a burguesia nacional será consideravelmente ajudada pelas burguesias ocidentais que se apresentam como turistas enamorados do exotismo, das caçadas, dos cassinos. A burguesia nacional organiza centros de repouso e recreação, lugares de divertimento da burguesia ocidental. Essa atividade tomará o nome de turismo e será equiparada a uma indústria nacional. Se se deseja uma prova dessa eventual transformação dos elementos da burguesia ex-colonizada em organizadores de *parties* para a burguesia

⁵ Fanon ecoa, de maneira quase explícita, embora sem citar, o famoso capítulo de Marx sobre a acumulação originária.

ocidental, vale a pena evocar o que se passou na América Latina. Os cassinos de Havana, do México, as praias do Rio, as meninas brasileiras, as meninas mexicanas, as mestiças de treze anos, Acapulco, Copacabana, são estigmas dessa depravação da burguesia nacional. Porque não tem ideias, porque está encerrada em si mesma, separada do povo, minada por sua incapacidade congênita para pensar no conjunto dos problemas em função da totalidade da nação, a burguesia nacional assumirá o papel de gerente das empresas do Ocidente e praticamente converterá seu país em lupanar da Europa. (FANON, 1968 [1961], p. 127-8)

Como se vê, a burguesia nacional de certos países subdesenvolvidos nada aprende nos livros. Se tivesse prestado atenção aos países da América Latina, teria sem nenhuma dúvida identificado os perigos que a espreitam. [...] Nos países subdesenvolvidos a fase burguesa é impossível. (FANON, 1968 [1961], p. 143-4)

Para os países dependentes, periféricos, neocolônias, etc., a solução que apresenta Fanon é revolucionária. Sartre afirma, em seu prefácio, que “[...] Fanon explica a seus irmãos da África, da Ásia, da América Latina: realizaremos todos em conjunto e por toda a parte o socialismo revolucionário ou seremos derrotados um a um por nossos antigos tiranos” (SARTRE, 1968 [1961], p. 7). Talvez seja preciso explicitar que Fanon não estava se referindo à experiência soviética – e isto ele deixa muito claro em diversas passagens do livro, como, por exemplo: “Os países subdesenvolvidos [...] devem agora recusar instalar-se nesta competição [entre o sistema capitalista e o sistema socialista]. Não deve o Terceiro Mundo contentar-se com definir-se em relação a valores que o antecederam” (FANON, 1968 [1961], p. 78). Mas qual seria esta revolução de que nos fala Fanon? Ora, o martinicano coloca o problema da seguinte forma:

Ao contrário, devem os países subdesenvolvidos esforçar-se por dar à luz valores que lhes sejam próprios, métodos e um estilo que lhes sejam específicos. O problema concreto diante do qual nos achamos não é o da escolha entre o que custar entre o socialismo e o capitalismo, nos moldes em que foram definidos por homens de continentes e épocas diferentes. Sabemos, é certo, que o regime capitalista, quanto ao modo de vida, não pode permitir-nos cumprir nossa tarefa nacional e universal. A exploração capitalista, os trustes e os monopólios são os inimigos dos países subdesenvolvidos. (FANON, 1968 [1961], p. 78-9)⁶

⁶ Formulação muito próximo à de Mariátegui: “No queremos, ciertamente, que el socialismo sea en América calco y copia. Debe ser creación heroica. Tenemos que dar vida, con nuestra propia realidad, en nuestro propio lenguaje, al socialismo indoamericano. He aquí una misión digna de una generación nueva” (MARIÁTEGUI, 1928).

Como pensar – e tentar resolver – tal tarefa hoje, levando em conta nosso contexto específico? Creio que o pensamento ameríndio e os diversos modos de vida postos em prática por populações originárias ao redor do globo têm muito a nos ensinar a este respeito. Gostaria, na próxima e última seção, de refletir um pouco a respeito da contribuição que a filosofia ameríndia pode dar para pensarmos nosso estar-no-mundo latino-americano.

Caliban fala

Tentarei, então, radicalizar os posicionamentos anteriores – do “momento Caliban” – e me perguntar, para seguir na alegoria shakespeariana, se esta perspectiva emancipatória que Fanon pensa poderia ser buscada junto a Caliban. Devemos especificar agora o que queremos dizer quando falamos de Caliban; não se trata do povo latino-americano, como para Fernández Retamar, pois acreditamos que esta concepção, na forma como a elabora o cubano, acaba por reduzir a diversidade de posicionamentos, culturas, histórias e lutas que temos no continente americano – embora a intenção declarada do autor seja exatamente a oposta⁷. Para nós, trata-se de pensar junto com os povos originários, os nativos, que sobreviveram a reiteradas tentativas de erradicação, ao mais violento genocídio já realizado na história, e que continuam, hoje, pensando e lutando⁸.

Tonico Benites traz, em uma tese de doutorado inspiradora, a luta dos Guarani-Kaiowá para recuperar suas terras tradicionais – os *tekohã* - e para manter vivos seus modos de organização e de luta política, em especial suas assembleias, os *Aty Guasu*, momento de discussão política e rituais religiosos (*jeroky*) (BENITES, 2014). Poderíamos lembrar e trazer inúmeros outros exemplos da luta indígena recente (Mingolo (2005) por exemplo traz uma porção destes). Mas gostaríamos de nos concentrar, já nos encaminhando para o fim deste trabalho, sobre uma possível contribuição que a filosofia ameríndia poderia dar para o modo de pensar ocidental e para pensar nossa própria identidade enquanto diferença permanente. Talvez, a solução ideológica que buscava Morse para o “Grande

⁷ Importante lembrar que no posfácio de 1993 o autor esclarece sua concepção de mestiçagem num sentido muito mais próximo à noção de diferença que aqui propomos (FERNÁNDEZ RETAMAR, 2005 [1993], p. 94-7).

⁸ Fernández Retamar coloca, já em 1993, a presença de milhões de descendentes diretos dos habitantes originários da América como algo extraordinário. Cita os exemplos de Peru e Equador, onde os índios são mais que um terço da população, e a Guatemala e a Bolívia, onde são mais que a metade (FERNÁNDEZ RETAMAR, 2005 [1993], p. 96).

Desígnio Ocidental” estivesse de fato em terras americanas, mas não na anglo-américa, nem na ibero-américa, e sim na América indígena.

Mas precisamos prosseguir com cuidado. Partimos da análise que Claude Lévi-Strauss realiza dos mitos ameríndios e de seu princípio comum, que o antropólogo denomina “ideologia bipartite dos ameríndios” (LÉVI-STRAUSS, 1993 [1991]). Nos auxiliará em nosso percurso a interpretação que Beatriz Perrone-Moisés faz da obra de Lévi-Strauss, em especial de seu *História de Lince*, último livro de Lévi-Strauss dedicado à mitologia ameríndia, publicado em 1991, e no qual podemos observar a filosofia ameríndia em operação⁹. Levaremos em conta o alerta que faz a antropóloga brasileira, quando nos lembra que “as ‘coisas’” que determinado povo agencia para pensar “são retiradas de um conjunto de ‘coisas’ postas pelo lugar do planeta em que a cultura que os conta [que conta os mitos] se situa – elementos do meio ambiente, por exemplo -, e pelas ‘coisas’ postas por essa cultura particular – instituições, classificações, cosmologias etc” (PERRONE-MOISÉS, 2006, p. 244).

Neste sentido, os mitos em geral – e os estudados por Lévi-Strauss em particular – não são um reflexo da realidade destes povos, nem de suas culturas e, embora eles nos digam muito acerca das sociedades de onde provêm e nos auxiliem a pensar seus mecanismos de funcionamento (LÉVI-STRAUSS, 1971), não se trata aqui de estudá-los para compreender a estrutura das sociedades ameríndias. As questões centrais pensadas nos mitos são “compreensíveis para humanos de culturas diversas daquelas que contam os mitos” (PERRONE-MOISÉS, 2006, p. 244), ou seja, pode-se, a partir delas, tecer reflexões que vão além de seu contexto de origem. Assim, trata-se de buscar qual contribuição o pensamento ameríndio pode nos dar para compreender nossa condição latino-americana hoje.

As cosmologias ameríndias já floresciam aqui muito antes desta parte do mundo ser denominada América. Em que se baseia este pensamento? O princípio basilar do pensamento ameríndio é: “a ideia de que a dualidade, a diferença, são fundamentos do cosmos e condição de sua existência que se expressa nas formas de organização social na relação com o outro” (NOVAES, 2006, p. 15). Contrapõe-se, assim, ao “princípio da unidade e da identidade do pensamento ocidental”, o qual “resultou em uma vasta empresa de erradicação violenta das alteridades nativas” (NOVAES, 2006, p. 15). Como se vê, já

⁹ A antropóloga brasileira propõe esta reflexão em um contexto que não nos é alheio: tratava-se, então, de propor visões sobre a América Latina e, neste sentido, é uma contribuição central para o debate a que nos propusemos aqui (PERRONE-MOISÉS, 2006).

temos posta aqui a contribuição central da filosofia ameríndia: contra um pensamento unificador, homogeneizante, que apaga as diferenças, um pensamento da diferenciação, que as valoriza.

A questão que se coloca “a todos os humanos, da relação entre a identidade e a diferença, entre o eu e o outro, entre princípios opostos”, recebe duas respostas distintas nas cosmologias ameríndias e europeia-ocidental. Na perspectiva ocidental, “as diferenças podem ser anuladas, pela obliteração de um polo, pelo englobamento, pela hierarquia, pela diluição” (PERRONE-MOISÉS, 2006, p. 245). Ou, para lembrar Pierre Clastres, refletindo sobre a “singular selvageria que o Ocidente traz consigo”, que afirmou que “a muito notável intolerância da civilização ocidental diante de civilizações diferentes, sua incapacidade de reconhecer e aceitar o Outro como tal, sua recusa em deixar subsistir aquilo que não lhe idêntico” (CLASTRES, 1968, p. 87). Na filosofia ameríndia, por outro lado, as diferenças podem “ser mantidas, amplificadas, multiplicadas, e seus movimentos recíprocos ser considerados mola mestra de tudo, condição de existência de tudo” (PERRONE-MOISÉS, 2006, p. 245).

Um dos casos de mitos mais profícuos para compreender o pensamento ameríndio em movimento são os mitos de gêmeos. Lévi-Strauss nos mostra como mitos com notáveis semelhanças em suas tramas – por exemplo, aquele contado pelos tupinambás da costa brasileira, registrado pela primeira vez no século XVI, e o mito grego dos dióscuros Castor e Pólux – podem refletir a respeito da gemelaridade de modos opostos: “as diferenças entre os gêmeos tupis são continuamente enfatizadas, inclusive sob a forma da oposição aberta (briga entre eles), ao passo que as diferenças originais entre os dióscuros vão-se apagando, eles são extremamente unidos (brigam juntos contra outros), suas aventuras têm a marca da cooperação” (PERRONE-MOISÉS, 2006, p. 247). Enquanto no final do mito tupinambá os gêmeos se opõem radicalmente, no grego eles se tornam iguais¹⁰.

Os mitos da tradição dita ocidental se preocupam sempre com a resolução lógica da diferença, “seja com o desaparecimento de um dos gêmeos, seja com a progressiva anulação das diferenças iniciais entre eles no correr do relato, como no caso dos dióscuros”. Por seu turno, os mitos ameríndios seguem caminho contrário. Eles desenvolvem uma espécie de jogo de diferenças, que se torna o eixo central de sua reflexão. É um movimento constante que jamais pode chegar a um equilíbrio, ou a alguma espécie de síntese dialética. Pelo contrário, o desequilíbrio, a diferença inicial, deve, se possível, ser reiterada, intensificada,

¹⁰ Os gêmeos tupis serão Sol e Lua – ou seja, sempre desunidos no tempo e no espaço – já os dióscuros comporão uma única constelação, permanecendo sempre unidos.

multiplicada, sempre reposta. “A ideologia bipartite dos ameríndios afirma a diferença como essencial e fundante, mola do universo e força geradora, sob todas as suas formas. E correlativamente afirma que a identidade é estéril, que um mundo sem diferenças seria um mundo inerte, morto” (PERRONE-MOISÉS, 2006, p. 255-6).

Lévi-Strauss analisou uma gama considerável de mitos ameríndios, chegando a conclusão que estes estavam sujeitos a uma lógica específica que é a mesma que rege o pensamento humano em geral. Para ser mais específico, o antropólogo está, nesse raciocínio, contrariando a divisão, por vezes reiterada, entre um “pensamento ‘primitivo’, pré-lógico e fundamentalmente diverso do que opera entre ‘civilizados’ ou ‘modernos’” (PERRONE-MOISÉS, 2006, p. 242). Rompe, assim, tanto com o “evolucionismo ingênuo”, quanto com o “sagaz”, esboçados no debate Morse x Schwartzman (MORSE, 1988 [1981]; 1989; SCHWARTZMAN, 1988; 1989). Joga pelos ares, inclusive, a própria formulação oswaldiana, já que não existiriam, mais, atrasados e avançados para serem invertidos, apenas distintos princípios de organização da reflexão, pois, embora pensem do mesmo modo, os humanos pensam coisas incrivelmente diversas (PERRONE-MOISÉS, 2006, p. 242).

Como Lévi-Strauss observa, em vários mitos ameríndios os personagens “candidatos à união” são reiteradamente afastados. O pensamento ameríndio se recusa a unificá-los. O fundamento deste pensamento reside na oposição, no afastamento, na diferença e esta é a base de tudo o que fazem (PERRONE-MOISÉS, 2006, p. 249). O princípio da diferença reaparece sob outras formas nas cosmologias ameríndias: os matsiguengas do sopé dos Andes contam que o mundo é resultado da oposição entre dois princípios criadores: o “sopro todo poderoso do alto” e o “sopro todo poderoso de baixo”. A terra onde vivemos seria o resultado do choque entre os dois princípios: as montanhas encontram-se ligadas ao princípio de baixo, a bacia fluvial onde habitam os matsiguengas, ao de cima (PERRONE-MOISÉS, 2006, p. 249).

Como se vê, a filosofia ameríndia caracteriza-se então por uma “abertura para o outro”. Outro exemplo em que isto se manifesta é a alternância entre dia e noite, um dos elementos mais centrais nos mitos ameríndios estudados por Lévi-Strauss. Um código facilmente acessível, que nos permite entender com clareza como funciona este modo de pensar: “opostos, dia e noite se alternam e é preciso que mantenham sua oposição e sua alternância, para o bom andamento do mundo. Não se pode, assim, estabelecer uma hierarquia entre os dois” (PERRONE-MOISÉS, 2006, p. 253).

Os mitos ameríndios pensam

como seria impraticável um mundo sem essa alternância, sem essa oposição, sem essa diferença. [...] Dizem, todos, que é preciso haver dia e noite, e que é preciso que se alternem. Pois é a relação entre os opostos, aqui sob a forma da alternância, o fundamental. A filosofia ameríndia não parte do princípio de que basta haver diferenças [...]. É preciso que diferenças existam e que se relacionem, mas é também preciso que se mantenham diferentes, pois é a distância entre opostos, seu potencial de diferença, que constitui o mundo. (PERRONE-MOISÉS, 2006, p. 254).

O que está em jogo não é a diferença em si, mas “a relação diferencial e o processo de diferenciação” (PERRONE-MOISÉS, 2006, p. 255). Nesta relação, os opostos geram formas intermediárias, graus de diferenciação que permitem uma imensa variedade de configurações –para além do dia e da noite, a madrugada, o crepúsculo, o amanhecer, enfim, um gradiente de possibilidades de diferenciação que serão continuamente repostas. Lévi-Strauss nota “a facilidade com que tribos afastadas, sem relação entre si, integraram os brancos em sua mitologia, e quase nos mesmos termos”. Isto se explica, afirma, apenas com a assunção de que

[...] o lugar dos brancos já se encontrava marcado em vazio em sistemas de pensamento baseados num princípio dicotômico que, etapa após etapa, obriga a desdobrar os termos a cada etapa; de modo que a criação dos índios pelo demiurgo tornava automaticamente necessário que ele tivesse criado também não-índios. (LÉVI-STRAUSS, 1993 [1991], p. 200)

Várias cosmologias ameríndias desenvolvem a ideia de que “o outro é destino do eu, seu oposto e seu futuro, instituindo equivalências entre mortos, inimigos, deuses, brancos, fundadas na relação de oposição” (PERRONE-MOISÉS, 2006, p. 251). Não é mais do que afirmar, de outro modo, que são “as relações entre diferenças que fazem o cosmo, a vida, a condução humana, e de pensar a diferenciação como processo fundante” (PERRONE-MOISÉS, 2006, p. 251).

Como vimos, o pensamento ameríndio opera com diversos graus de alteridades, de modo que uma diferença mínima já basta para que não haja a identidade (PERRONE-MOISÉS, 2006, p. 253). No caso dos brancos, eles foram situados num lugar lógico pré-existente, aquele destinado ao “Outro”. Parte-se, neste caso, da alteridade. Os europeus, por sua vez, duvidaram, em um primeiro momento, da humanidade dos índios. Os mataram e escravizaram. Depois, os classificaram como representantes de outra época, como pertencentes a um tempo que já passou. Primitivos. Arcaicos. Neste modo de pensar, afirmamos, parte-se da identidade. O europeu se esforça por destruir, de alguma forma, aquele que não lhe é idêntico, seja fisicamente, seja culturalmente – “tudo aquilo que não

é ela própria [à Razão ocidental] encontra-se em ‘estado de pecado’ e cai então no campo insuportável do desatino” (CLASTRES, 1968, p. 87). Uma forma de pensar narcísica, para a qual é feio o que não é espelho, lembrando a canção de Caetano. Assim, o conceito de “latinidade” pensado por intelectuais franceses ou pela elite crioula hispânica operou por meio de uma identidade histórica e cultural que supostamente incluía a todos, mas que na realidade produziu um “effect of totality that silenced the excluded. ‘Latinidad’ produced a new type of invisibility for Indians and for people of African descent in ‘Latin’ America” (MIGNOLO, 2005, p. 89).

As cosmologias ameríndias se projetam para a multiplicidade. O pensamento ocidental, para a unidade (PERRONE-MOISÉS, 2006, p. 251). Pelas ironias da história, em nosso continente houve o encontro de duas formas radicalmente distintas de compreender o mundo e os cosmos. Deste (des)encontro, resultou a erradicação quase completa de uma dessas formas, aquela que preza pela diferença. A ideia de América Latina, em sua constituição original – como projeto político da elite crioula e branca, que excluía negros, pobres, indígenas, caribenhos, etc. – é uma manifestação clara dessa forma de pensamento. Desde os primeiros contatos, os europeus se propuseram a erradicar a diferença indígena, com graus variados de violência. Um conceito de América Latina que não abarque explicitamente os povos originários e os oprimidos em geral repete essa violência.

Como coloca Beatriz Perrone-Moisés,

Quando encarada como um problema, a diferença tem de ser eliminada, e os índios tinham de deixar de ser não-brancos. E isso não é apenas parte de nosso passado: ecoa no presente, de formas não menos violentas, diga-se de passagem. Também não por acaso, os ameríndios, ao contrário, mostraram-se, desde os primeiros contatos, interessados na diferença dos europeus, abertos, como sempre, para mais essa figura da alteridade e para o poder gerador de seus afastamentos diferenciais. A diferença é, para eles, tudo menos um problema a ser anulado ou superado. (PERRONE-MOISÉS, 2006, p. 256).

Felizmente, nenhum dos projetos de erradicação da diferença indígena foi completamente bem-sucedido. Mesmo a ideia de América Latina tem sido problematizada e questionada por movimentos diversos, que estão modificando, pouco a pouco, o ethos excludente da latinidade pensada como identidade (MIGNOLO, 2005, p. 91-4). Os indígenas, afinal, resistiram: “Mitos gerados pelo princípio do dualismo fundante, da diferença fértil, da oposição geradora são ainda contados nas mais de cem línguas indígenas faladas atualmente em território brasileiro, que ecoam outras dezenas e dezenas

de culturas indígenas na América” (PERRONE-MOISÉS, 2006, p. 257). Com isso, temos diante de nós um modo outro de ver o mundo e de estar nele, distinto tanto da herança francesa, quanto ibérica – e, decerto, distinto também da herança anglo-saxã do Norte. Qualquer forma cultural humana deve ser protegida e respeitada por nós. As visões ameríndias, para além deste valor intrínseco, nos coloca uma escolha: “podemos pensar a diferença como um problema, ou como potencial gerador, na figura de Castor e Pólux, ou na figura de Tamendonare e Aricoute¹¹. Ainda bem, nos ensina a filosofia ameríndia, que não estamos reduzidos ao um” (PERRONE-MOISÉS, 2006, p. 257).

Neste sentido, os mitos ameríndios, além de ajudar a explicar como funcionam as sociedades que os contam, nos lembram que nossa própria sociedade poderia ser diferente¹². Tais cosmologias são, por um lado, uma visão *da* América Latina e são compartilhadas por inúmeros povos que aqui habitam. Por outro, é uma perspectiva que *transborda* a América latina, tanto no tempo, quanto no espaço: “no tempo, porque a antecede e continua vivendo nela. No espaço, porque seu solo é o continente, do estreito de Bering ao de Magalhães” (PERRONE-MOISÉS, 2006, p. 241). Podemos pensar, por fim, como uma visão *a respeito da* América Latina, isto é, como um conjunto de perspectivas *sobre* a região, “visto que a tudo, em princípio, pode ser aplicada” (PERRONE-MOISÉS, 2006, p. 241).

Conclusão

Quando Fanon se coloca em pé de igualdade com os Argelinos, estabelece uma ligação entre os colonizados do planeta. De certa forma, trata-se de construir uma unidade, porém uma unidade na multiplicidade. Fanon sabia que não podia deixar de lado os indígenas – aliás, os argelinos seriam, a bem da verdade, os indígenas em questão, o povo originário que luta contra o invasor externo que lhe quer dominar. De Fanon, podemos pensar a unidade na luta, na prática cotidiana. Uma perspectiva que permita conectar as resistências à opressão que já era, em sua época, conectada. Fernandez Retamar observa bem este ponto, fazendo a conexão entre a luta latino-americana da revolução cubana com a obra de Fanon:

¹¹ Gêmeos tupis.

¹² Basta lembrarmos de Oswald de Andrade e pensar com teria sido, se os índios tivessem despido os portugueses, em vez de serem vestidos por estes.

En la América Latina conocemos bien este préstamo de grandes figuras de una tierra a otra, y es posible que ningún otro país nuestro, a lo largo de su historia, se haya beneficiado más con esto que la propia Cuba: el dominicano Máximo Gómez que dirigió nuestras tropas contra España; el venezolano Carlos Aponte, que después de pelear en las filas de Sandino murió junto a Guiteras, y el argentino Ernesto Che Guevara son solo algunos ejemplos. (FERNÁNDEZ RETAMAR, 2016 [1965], p. 78)

A possibilidade de pensar nossa região a partir da filosofia ameríndia é a possibilidade de pensar sem nos reduzirmos ao um (PERRONE-MOISÉS, 2006, p. 257). Pensar a América – Latina, Ibérica, Hispânica, Nossa, etc. – sem reduzi-la a uma falsa unidade, sem proceder a uma nova violência contra aqueles que foram, reiteradamente, excluídos desta história. Mais: propor uma noção de América que leve em conta esta diferença, que a torne produtiva, não em algum sentido abstrato de mestiçagem, mas que considere a importância de se garantir a existência e os modos de existir de povos diversos. Talvez em algum desses modos, possamos encontrar as saídas que Morse já anunciou como urgentemente necessárias.

Bibliografia

ANDRADE, Oswald. “Manifesto Pau-Brasil”. In: *A Utopia Antropofágica*. São Paulo: Editora Globo, 1990 [1924]

_____. “Manifesto Antropofágico”. In: *A Utopia Antropofágica*. São Paulo: Editora Globo, 1990 [1928]

_____. “A Crise da Filosofia Messiânica”. In: *A Utopia Antropofágica*. São Paulo: Editora Globo, 1990 [1950]

BENITES, T. *Rezando e Lutando: o movimento histórico dos Aty Guasu dos Ava Kaiowá e dos Ava Guarani pela recuperação de seus Tekohã*. Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2014

BILBAO, Francisco. “Iniciativa de la América. Idea de un Congreso Federal de las repúblicas”. In: ZEA, Leopoldo (Org.). *Fuentes de la cultura latino-americana*. México: FCE, 1995 [1856]

BONFIN, Manoel. *América Latina: males e origem*. Rio de Janeiro: Topbooks, 1993 [1903]

CÉSAIRE, Aimé. *Une Tempête*. Paris: Éditions du Seuil, 1969

_____. *Discourse on Colonialism*. Trad. Joan Pinkham. Monthly Review Press: New

York/London, 1972 [1955]

CLASTRES, Pierre. “Entre o silêncio e o diálogo”. In: *Lévi-Strauss*. São Paulo: L’Arc Documentos, 1968

DARÍO, Rubén. Los raros. “Edgar Allan Poe”. Madrid: Editorial Mundo Latino, 1920 [1896].

_____. “El triunfo de Calibán”. In: *Revista Iberoamericana*. V. 64, n. 184-185, 1998 [1898].

FANON, Franz. *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador: EDUFBA, 2008 [1952].

_____. *Os Condenados da Terra*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968 [1961]

FERNÁNDEZ RETAMAR, Roberto. “Fanon y la América Latina”. In: *Pensamiento Anticolonial de Nuestra América*. Buenos Aires: CLACSO, 2016 [1965]

_____. “Calibán”. In: *Todo Calibán*. Bogotá: ILSA, 2005 [1971].

_____. “Posdata de enero de 1993”. In: *Todo Calibán*. Bogotá: ILSA, 2005 [1993].

GROUSSAC, Paul. *Del Plata al Niagra*. Buenos Aires: La Biblioteca, 1897.

_____. “Discurso del sr. Groussac”. In: *España y Estados Unidos*. Buenos Aires: Compañía Sud-Americana de Billtetes de Banco, 1898.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Mythologiques IV: L’homme nu*. Paris : Plon, 1971

_____. *História de Lince*. Trad. Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Companhia das Letras, 1993 [1991]

MIGNOLO, Walter. *The idea of Latin America*. Malden: Blackwell Publishing, 2005.

MORSE, Richard. *O Espelho de Próspero: cultura e ideias nas Américas*. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Companhia das Letras, 1988 [1981].

_____. “A miopia de Schwartzman”. In: *Novos Estudos CEBRAP*, São Paulo, n. 24, julho, 1989.

NOVAES, Adauto. (Org.). *Oito visões da América Latina*. São Paulo: Editora Senac, 2006

_____. “Perto de um mundo distante” In: _____. (Org.). *Oito visões da América Latina*. São Paulo: Editora Senac, 2006

PERRONE-MOISÉS, Beatriz. “Mitos ameríndios e o princípio da diferença”. In: NOVAES, Adauto. (Org.). *Oito visões da América Latina*. São Paulo: Editora Senac, 2006

RODÓ, José Enrique. “Ariel”. In: *Ariel y Motivos de Proteo*. Caracas: Biblioteca

Ayacucho, 1993 [1900].

SCHARTZMAN, Simon. “O espelho de Morse”. In: *Novos Estudos CEBRAP*, São Paulo, no 22, outubro, 1988.

_____. “O gato de Cortázar”. In: *Novos Estudos CEBRAP*, São Paulo, no 25, outubro, 1989.

TORRES CAICEDO, José Maria. “Las dos Américas”. In: *El Correo de Ultramar*. Paris, 15 de fevereiro de 1857 [1856]. Link: www.filosofia.org/hem/185/18570215.htm [último acesso: 28 de junho de 2018]

Recebido em 11/09/2018

Aprovado em 20/12/2018