

**UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA**

Éder Carvalho Wen

ESCOMBROS DE NOSSA AMÉRICA

Brasília

2015

**UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA**

Éder Carvalho Wen

ESCOMBROS DE NOSSA AMÉRICA

Monografia apresentada ao Departamento
de Filosofia como requisito parcial
para a obtenção do título de bacharel em Filosofia

Orientador: Prof. Dr. Wanderson Flor do Nascimento

Brasília

2015

Agradecimentos

Agradeço ao professor Julio Cabrera pelos estímulos às minhas ideias, pelos francos diálogos filosóficos com seus alunos e por abrir espaço para filosofias não eurocêtricas na universidade. Devo ao professor Wanderson Flor muita gratidão por suas impecáveis observações, sua impressionante erudição e suas agudas críticas à colonização do pensamento. Sou grato também ao professor Hilan Bensusan, referência em originalidade filosófica, por ter aceitado participar desta banca.

Nossos maiores amavam suas próprias palavras. Eram muito felizes assim. Suas mentes não estavam fixadas noutra lugar. Os dizeres dos brancos não tinham se intrometido entre eles. Possuíam seus próprios pensamentos, voltados para os seus.

Hoje, a floresta perdeu seu silêncio.

Palavras demais nos vêm das cidades.

Davi Kopenawa Yanomami – A Queda do Céu

Resumo

Este texto pretende ser, ao mesmo tempo, crítica e exposição filosóficas. Crítica do eurocentrismo acadêmico, da colonização intelectual, da castração do pensamento pelos rigores formais, do mito da herança ocidental, do soterramento da filosofia indígena. É também uma tentativa de expor ideias sobre a libertação intelectual de forma libertária, apostando na exposição aforismática como estilo filosófico poderosamente insurgente a ser resgatado.

Palavras-chave: Metafilosofia, filosofia latino-americana, pensamento descolonizador, aforismo, filosofia da forma.

Introdução

A motivação inicial deste texto nasce com o estudo da filosofia “nuestramericana”, surgida no início do século XX pela pena do cubano José Martí, em *Nuestra América* (1891). Em resumo, a constatação de Martí é que a fundamentação da temporalidade de matriz europeia nos exclui, não nos deixa ser contemporâneos e nos condena a sempre perseguir com atraso o ideal civilizatório europeu. A perda da posse do continente para os conquistadores europeus teria legado aos americanos, além da submissão política e econômica, um diminuto espaço, uma nota de rodapé na epopeia da história do espírito.

Cumprir notar que Hegel já havia, em suas *Lições Sobre a Filosofia da História* (1837), definido as bases de uma nova ciência histórica, que não se restringiria a coletar dados factuais, mas selecionar acontecimentos, personagens e povos que tenham contribuído para que o espírito humano se desenvolvesse e conhecesse a si próprio. O projeto hegeliano consistia em escrever um grande livro do dever-ser, não do mero ser, em que somente o que é necessário para o desenvolvimento do espírito possa figurar em suas páginas. Interessante notar que, no sistema hegeliano, a verdade absoluta só se apresenta nos estágios finais do desenvolvimento histórico, relegando as ancestralidades a uma espécie de pré-história do espírito, quando este ainda se confunde com a natureza que, fatalmente, será superada por ele em direção ao Absoluto. Assim, Hegel mostra como o espírito nasce e passa sua infância no oriente e logo se torna um jovem ansioso pelo amadurecimento em terras europeias. América e África simplesmente ficam fora do processo histórico, pois ali não teria havido atividade significativa do espírito, pelo menos até meados do século XIX. Hegel faz, porém, uma ressalva: quando conseguir superar a condição de devedor da cultura europeia, o espírito americano finalmente entrará na história. Essa ideia abre caminho para se pensar a universalidade do espírito não como algo fixado metafisicamente em benefício de determinados povos, mas como algo conquistável, ou seja, a América poderia entrar na história quando se dispusesse a fazê-lo por meio de conquistas políticas, intelectuais ou mesmo bélicas. Em outras palavras, os americanos devem ocupar seu espaço na história à força, da mesma maneira que os europeus o fizeram para garantir seu protagonismo no desenvolvimento do espírito.

O filósofo mexicano Leopoldo Zea encontra na trajetória histórica da América os elementos que a impedem de cumprir a receita hegeliana de reconhecimento. E é paradoxalmente a autodescoberta desse papel da América como simples figurante da história do pensamento a fagulha que incendeia o novo movimento de insurgência intelectual que começa a ganhar força nas pradarias cisplatinas, nos altiplanos dos Andes, em terras mexicanas e numa longínqua ilha caribenha.

“Esta nuestra América había entrado en la ‘historia’, pero una historia que le era ajena, esto es, bajo el signo de la dependencia. Este continente, más que descubierto em 1492 había sido encubierto por los anhelos, deseos, ambiciones y codicia de sus encubridores, conquistadores y colonizadores. Encubrimiento que abarcó a todas las expresiones de la sociedad y la cultura” (ZEA, 2010, p. 16).

A leitura de pensadores como Zea (1912-2004), José Enrique Rodó (1871-1917), Enrique Dussel (1934 -), Rodolfo Kusch (1922-1979), Raúl Fornet-Betancourt (1946 -), Arturo Andrés Roig (1922-2012), Walter Mignolo (1941 -), Oswald de Andrade (1890-1954), entre outros e cada um a seu modo, resulta numa necessidade de se explorar um terreno muito pantanoso, multifacetado e, em grande parte, inescrutável: a história do pensamento latino-americano. Em busca não de uma mítica identidade metafísica americana, mas sim de um método de escavação de filosofias e culturas soterradas, é preciso debruçar-se sobre pensamentos indígenas e seus registros não-usuais (tradição oral, pictográfica, ritualística). O objetivo de tal empreitada deve ser tentar reconstruir dialogicamente parte da enorme e ancestral tradição cultural do continente, em oposição à gênese oficial da intelectualidade ocidental (e, portanto, universal).

O pensamento americanista não pode aceitar todo o passado europeu pacificamente, como se fosse legitimamente seu. Não faz sentido a um americanista referir-se à Grécia como seu berço cultural. É preciso redescobrir as tradições ancestrais indígenas – e neste momento é imprescindível trazer à tona quatro sérios problemas metodológicos apontados pelo filósofo Julio Cabrera: o problema da diversidade de pensamentos indígenas, o problema do reducionismo da definição de “filosofia” à maneira ocidental europeia, o problema do enterramento que envolve a enorme dificuldade de se estudar pensamentos ignorados ou marginalizados, ao ponto de nunca termos certeza de estarmos realmente estudando pensamento indígena e não alguma deturpação e o problema da ininteligibilidade, que envolve a possibilidade de o

pensamento indígena se revelar algo totalmente outro, dificilmente compreensível ou mesmo definitivamente inescrutável.

Mas é preciso também dar novo significado crítico à interrupção da história americana pela invasão ibérica. Sob essa perspectiva, a cultura europeia não seria uma herança, mas uma imposição – talvez por isso não sejamos considerados legítimos reclamantes desse legado pelos europeus autênticos. E o fato de que essa violenta substituição de valores se iniciou há mais de quinhentos anos não é suficiente para fazer com que nos esqueçamos do assassinato de nossos ancestrais e abracemos acriticamente uma ascendência europeia postiça. Se há necessidade de um pensamento americanista ainda hoje, é justamente porque a colonização continua nos mantendo reféns de uma temporalidade artificial. É óbvio que não se trata simplesmente de negar a cultura europeia, algo já impossível de ser feito depois de meio milênio de colonização e miscigenação. Talvez o método próprio de assimilação criadora radical desta cultura exógena se encontre já presente por aqui antes mesmo da chegada das primeiras caravelas: a antropofagia. Tratar-se-ia de seguir o modelo que Oswald de Andrade propôs para as artes no âmbito das ideias. Em homenagem aos temíveis tupinambás, podemos devorar aqueles outros que forem dignos de serem devorados, aproveitando suas partes que nos interessam para nossos propósitos emancipatórios e simplesmente rejeitando o que não nos interessa, numa política de assimilação seletiva da alteridade. Dentro do contexto acadêmico atual dos cursos universitários de filosofia no Brasil, baseado exclusivamente na excelência em comentar autores europeus, é preciso admitir que se trata de algo bastante ousado e polêmico.

Por outro lado, não se pode deixar de notar o caráter fragmentário e complexo da formação do continente pós-conquista. O olhar atencioso e crítico da ciência histórica é uma poderosa ferramenta para desconstruir maniqueísmos ingênuos, apontando paradoxos aparentemente insolúveis nas relações entre europeus, *criollos*, indígenas, negros e mestiços, principalmente em relação a movimentos rebeldes. Uma pesquisa historiográfica profunda e honesta sobre os séculos pós-conquista nas Américas não revela a existência de uma revolta generalizada contra as metrópoles (e suas imposições culturais, políticas, religiosas), mas sim rebeliões pontuais, muitas vezes motivadas por interesses locais de certas classes privilegiadas em busca de maior poder político e autonomia para seus negócios.

Nesse sentido, há que se abandonar posições ingênuas, cômodas e superficiais acerca da questão da dominação colonial, confirmando com fatos históricos a participação ativa de muitos americanos, *criollos* ou não, na linha de frente de “práticas civilizatórias” que contribuíram enormemente para o aprofundamento do abismo que exclui os povos marginalizados do continente. É por isso que a filosofia americanista não pode reconhecer as independências formais do século XIX como movimentos legítimos de emancipação, pois, de fato, não houve quebra do modelo europeu de modernidade, progresso, desenvolvimento e civilização – talvez uma exceção seja o Haiti, onde parece ter havido realmente, pelo menos num primeiro momento, rejeição do paradigma sócio-político europeu. Na maior parte dos casos, o poder simplesmente passa da elite estrangeira para a elite local, mas a lógica progressista não é superada.

Essa situação acaba gerando uma constatação inusitada: a preocupação com o “outro totalmente outro”, o habitante original da América, era bem mais pronunciada durante a escolástica latino-americana (séculos XVI a XVIII), quando houve uma profusão de argumentações e debates sobre a questão da humanidade dos índios (embora os religiosos de então não estivessem fazendo nada mais do que proteger os índios das espadas e chicotes com o objetivo de atraí-los para seu rebanho, ou seja, enquanto ao colonizador interessava o corpo, ao religioso interessava a alma e ao índio não restava qualquer possibilidade de ser ele mesmo em sua alteridade selvagem), do que no período “moderno”, quando o índio passou a ser visto simplesmente como um entrave para o ingresso dos recém-criados países latino-americanos na modernidade, como pode ser observado na magistral obra *Facundo*, de Domingo Sarmiento.

A noção de barbárie ligada ao estrangeiro e suas culturas, línguas e costumes estranhos pode ser encontrada em muitos povos diferentes, como os chineses, por exemplo. A grande muralha da China foi erigida por gerações de imperadores preocupados em defender a civilização chinesa das invasões bárbaras do norte. Do ponto de vista chinês, são os mongóis os bárbaros. Atribuir à própria cultura o *status* de civilização e classificar a dos outros como bárbara não é uma exclusividade europeia – embora a noção ocidental de barbárie envolva, além do óbvio reconhecimento e classificação da alteridade “estranha” do outro, uma maneira específica de estabelecer relações de subordinação, hierarquização e submissão. Nesse sentido, enquanto chineses constroem muros para “se proteger” dos bárbaros, europeus invadem terras, exterminam culturas, colonizam corpos e mentes.

A partir do começo do século XIX, quando começa a chamada “revolução industrial”, surge um esforço intelectual enorme para buscar justificar uma pretensa centralidade da Europa na evolução do espírito humano, seja nas artes, na filosofia ou na organização social. Hegel é a principal cabeça por trás desse projeto, alguém que estava tão convicto dessa centralidade europeia que chega a afirmar que a sua filosofia é a própria expressão do Absoluto. De filosofia do Absoluto para filosofia absoluta, bastou um salto. Hegel é responsável por conceitos que, no geral, seguem vigentes: a definição de filosofia como pensamento conceitual de origem grega, a identificação do mediterrâneo como o centro cultural do mundo e a demarcação de um percurso evolutivo do espírito humano que teria surgido no oriente e atingido seu ápice na Europa. Com Hegel, a noção de civilização deixa de ser local e passa a ser universal. Haveria, então, um único modelo civilizacional que deveria servir de referência para todas as culturas. Esse eurocentrismo, como se sabe, foi amplamente abraçado pelas elites latino-americanas, que em geral ocuparam o poder nas recém-nascidas repúblicas do continente sem promoverem mudanças substanciais na estrutura sócio-política da região.

A influência de Hegel no pensamento de Karl Marx é largamente conhecida. A noção de que há um sentido dialético na história continua, mas em vez do Absoluto, Marx elege como meta final do espírito a tomada dos meios de produção pela revolução proletária, que representaria a salvação e o fim da história. Isso é lugar comum. O que pouco se comenta é a exigência marxiana da passagem por um percurso “evolutivo”, civilizacional, como condição *sine qua non* que garante as bases fundamentais para a revolução. Esse “detalhe” que geralmente passa despercebido pelos marxistas não é esquecido pelos anarquistas. Jean Barraué, anarquista francês do século XX, escreveu um texto que denuncia o etnocentrismo radical do autor alemão. “O jovem Marx e os patinhos feios” (in: BARRUÉ; LEVAL, 2001) é uma ampla investigação dos escritos de Marx que busca resgatar como ele enxergava a situação de povos e nações que não se enquadravam no modelo civilizacional ocidental.

É sabido que para Marx a condição necessária para a revolução proletária está na ultrapassagem de certas etapas de modernização política e econômica. Assim, é preciso passar e superar o modo de sociedade feudal, o mercantilismo, o absolutismo, a revolução burguesa e a industrialização para, só então, encontrar-se em condições de realizar a revolução proletária. O fato dramático é que alguns povos parecem se

comportar como “patinhos feios” da história, por nunca terem conseguido passar por essas etapas “evolutivas”. Marx cita explicitamente os eslavos e escandinavos, que não poderiam ter outro destino que o aniquilamento pelas mãos alemãs, por insistirem em entravar a marcha irresistível da história. Nas palavras do alemão, “não há um país na Europa que não abrigue em algum recanto, um ou vários restos de povos, resíduos de velhas populações que foram repelidas e subjugadas pela nação que se tornou mais tarde o fator da evolução histórica. Esses restos de nações impiedosamente esmagadas, como diz Hegel, pela marcha da história, esses detritos de povos são e permanecerão até seu total aniquilamento e sua desnacionalização, os sustentáculos fanáticos da contra-revolução: toda sua existência já não é um desafio à grande revolução histórica?” (in: BARRUÉ; LEVAL, 2001, p. 70). Não faltam outras exortações à “guerra sem piedade, guerra até a morte contra o racismo eslavo traidor da revolução, guerra de extermínio e terrorismo implacável, não no interesse da Alemanha, mas no interesse da revolução” (in: BARRUÉ; LEVAL, 2001, p. 73).

Mas Marx não se conteve em atacar os povos europeus que manchavam o progresso histórico do continente. Mais próximo de nosso universo latino-americano, Marx também destila sua intolerância contra os mexicanos, numa provocação direta ao seu grande rival anarquista. “Bakunin censura os americanos por fazerem uma guerra de conquista que é seguramente um golpe duro na teoria fundada na justiça e na humanidade, mas que é conduzida unicamente no interesse da humanidade. É uma infelicidade se a rica Califórnia foi arrancada dos mexicanos preguiçosos que não sabiam o que fazer com ela? Se os enérgicos *yankees*, graças à exploração das minas de ouro daquela região, aumentam as vias de comunicação, concentram sobre a costa do Pacífico em alguns anos uma população densa e um comércio em expansão, criam grandes cidades, abrem linhas marítimas, estabelecem uma via férrea de New York a San Francisco, abrem pela primeira vez o oceano Pacífico à civilização e pela terceira vez na história dão uma nova orientação ao comércio mundial? A independência de alguns californianos ou texanos espanhóis pode sofrer com isso, a justiça e outros princípios morais podem ser feridos: isto conta diante de tais realidades que são o domínio da história universal?” (in: BARRUÉ; LEVAL, 2001, pp. 71-72).

Em outras palavras, o que Marx nos pergunta é se a expulsão, o extermínio, o trabalho forçado e a pilhagem de recursos naturais de povos insignificantes e

preguiçosos têm alguma importância diante do esforço anglo-saxão para levar as benfeitorias da civilização àquele lugar.

Essa mesma pergunta continua sendo feita, às vezes com grande sofisticação retórica, quando emergem conflitos de interesses entre, de um lado, os povos indígenas e, de outro, a expansão agrícola nas florestas, a mineração extensiva ou a construção de gigantescas usinas hidrelétricas. É fácil encontrar argumentos em favor do extermínio dessas culturas: “não são mais índios, já vestem roupas e têm celulares”; “são aproveitadores disfarçados de índios representando interesses internacionais”; “incomodar alguns índios insignificantes é justificável levando em consideração o avanço que a usina trará para o país” etc. No Brasil, a situação chegou a tal ponto que tramita no Congresso Nacional uma emenda à Constituição que transfere do Poder Executivo para o Poder Legislativo a competência para demarcar as terras indígenas do país. Num parlamento em que a bancada ruralista goza de enorme força política e econômica, já se pode vislumbrar mais uma derrota dos índios, talvez a derrota final de uma campanha de extermínio que já dura meio milênio.

O mito da pacificação social, da modernidade desenvolvida, da civilização fundada em princípios filosóficos franceses ou alemães encontra acomodação no ambiente intelectual brasileiro. Este texto busca ser, na medida de suas modestas pretensões, uma oposição à tal quietude do pensamento em nossas terras. As observações de Hegel, afinal, fazem algum sentido: é preciso tomar à força as rédeas do espírito, sob o risco de permanecermos apenas repercutindo as conquistas alheias. Já conhecemos tão bem as armas dos conquistadores que podemos manejá-las em nosso favor.

A enorme importância que se dá, neste país, ao rigor da forma do escrito filosófico acadêmico não é despropositada. O culto à metodologia esconde amarras e mordidas aos mais audazes e impede a cultivação plena do pensamento local. A opção pelo estilo aforismático dos escritos a seguir expressa, nesse contexto, uma opção pelo pensamento liberto. Assume-se aqui plena consciência de que tal estratégia ainda esteja alçada num estilo de escrita absolutamente europeu, mas levando-se em conta que seu exercício é praticamente inexistente em nosso meio acadêmico, é de se suspeitar que há enorme potencial insurgente por trás de simples aforismos.

Escombros de Nossa América

1. A miséria em Nossa América está etnicamente marcada: dos 100 milhões de latino-americanos que tentam sobreviver hoje com um dólar por dia, pelo menos 80% pertencem à população nativa ou mestiça. No Brasil, onde a maior parte da população original foi exterminada, os poucos indígenas restantes lutam para não desaparecer. Muitos deles, despojados de seus territórios, seus valores, suas culturas, já perambulam em nossas periferias urbanas. Grande parte dos que lutam contra a fome e a insignificância fala tupi, ianomâmi, quéchua, aymará, náhuatl. O roubo, a depredação, o estupro, a escravidão e a conversão vêm ocorrendo há mais de meio milênio, um escândalo cuidadosamente escamoteado por nossos jornais, escolas, universidades. Mas não há como esconder: os genocídios passados e presentes são o fundamento da condição histórico-existencial desses últimos povos americanos da atualidade. Não se trata aqui apenas de “ressentimento” pelo que foi feito há muitos séculos: continuamos esmagados pela hegemonia econômica, cultural e intelectual do “Ocidente”, e o mais grave é que tal situação deplorável encontra sustentação intelectual na filosofia praticada hoje no Brasil.
2. A intrusão do português no Brasil se deu de uma forma bastante peculiar. Ao contrário do que ocorreu na América hispânica, aqui os invasores rapidamente foram assimilados pelos povos nativos (pelo menos por uma parte significativa deles) por meio de um costume ancestral dos índios: o cunhadismo. Essa prática social consistia no oferecimento de uma índia como esposa para o estranho, como forma de incorporá-lo à comunidade. Uma vez assumido o enlace, o forasteiro passa a fazer parte de uma imensa e intrincada rede de parentescos, tendo automaticamente seu lugar garantido dentro da organização social indígena. É claro que os rebentos dessas numerosas relações não seriam outra coisa que mestiços, já de alguma maneira desgarrados da tribo indígena materna e da longínqua metrópole paterna. E não haveria como ser de outra maneira, pois, na ausência de mulheres europeias, os brancos se deleitavam com o contingente praticamente inesgotável de índias que se ofereciam sem pudor. Em pouco tempo o que era um imenso território povoado por nativos passa a ser a

terra de uma gente mestiça, misturada. Milhões de indígenas, mortos pelas espadas e epidemias dos forasteiros, dão lugar a seres humanos inéditos, órfãos de identidade. Esse novo povo, que já não se identifica mais nem com índios nem com portugueses e nem com africanos é o que vai preponderar na ocupação histórica do país. É possível que uma gente com tais características se sinta impelida a elaborar um pensamento de emancipação?

3. Aqui não são conhecidos, lidos e estudados os filósofos que pensam a condição brasileira ou latino-americana em geral. Os cursos de filosofia profissional do país, que vêm se multiplicando de maneira assombrosa, estão empenhados em formar especialistas cada vez mais competentes na arte de comentar sinuosidades do pensamento europeu. Nas universidades brasileiras é tarefa penosa, maldita e nem um pouco gratificante tentar pensar de forma livre, no sentido de discorrer filosoficamente sobre temas que nos afetam sem o “auxílio” de algum filósofo consagrado em terras distantes. “Filosofia”, no Brasil, é um termo cuja definição se apresenta pacificamente: trata-se de pensamento conceitual, abstrato, surgido nas costas mediterrâneas de língua grega por volta de 500 a.C., expresso textualmente dentro de rígidas normas técnicas e que invariavelmente reproduz citações de grandes nomes do panteão filosófico ocidental (leia-se: europeus e estadunidenses, com notável preferência pelos primeiros).
4. Grande parte, senão a totalidade das culturas funda-se numa visão de mundo a partir de si. Mitos, religiões e pensamentos articulados são forjados como miradas específicas a partir de determinadas condições da vida humana que ganham tons particulares em cada cultura. A vida e a morte, a relação com o outro, o contato com a natureza, o uso da palavra, são questões filosóficas por si mesmas. Buscar ligar essas questões a uma tradição particular apenas nos conduz ao paradoxo de termos uma filosofia universal cuja procedência é precisamente localizada.
5. Convém denominar a tradição europeia que se pretende universal por meio do termo *philosophia*. Trata-se de uma entre tantas outras formas de conceber o

pensamento humano, desde uma perspectiva ou configuração (*Gestalt*) entre outras. Lembremos que numa *Gestalt* todos os pontos de vista são igualmente válidos, embora eles não possam coexistir simultaneamente (como no famoso exemplo do pato e o coelho). O relativismo “gestáltico”, inspirado em apontamentos de Julio Cabrera, seria uma espécie de “relativismo objetivo”, ao contrário do relativismo usual, em que as afirmações acerca do mundo são remetidas a pontos de vistas particulares e mutuamente incompatíveis. Num “relativismo objetivo”, as representações filosóficas respondem a suas próprias regras de validade, culminando numa infinidade de filosofias igualmente sustentáveis, ou num perspectivismo (e nisto nos aproximamos muito do perspectivismo ameríndio, tal como proposto por Eduardo Viveiros de Castro). É claro que, na própria tradição ocidental, o termo “filosofia” não tem definição precisa – parece haver tantas filosofias quanto filósofos. Para Platão, se metaforiza em uma “meditação sobre a morte”. Para Descartes, na “busca pelas primeiras causas e verdadeiros princípios dos quais se podem deduzir as razões de tudo aquilo que se pode conhecer”. Para Hegel, nos “pensamentos cristalizados de uma época”. Diante de tantas definições, há aqueles que defendem que a verdade sobre a filosofia estaria em suas origens, posição compartilhada por Hegel, Nietzsche e Heidegger. Etimologicamente, como já sabido, *philosophia* está ligada com amor e sabedoria; assim, ela deve, por um lado, estar ligada a um compromisso passional, a um sentimento profundo, uma condição existencial; por outro, deve ser uma sabedoria de vida, uma meditação, um experimento. A certidão de nascimento da *philosophia* aponta para a Jônia asiática, na periferia do império grego, onde talvez ali de fato esteve ligada àqueles dois preceitos. Mas a *philosophia* que se perpetuou nasce mesmo com Platão, o mais afamado dos antigos por ter afastado a “sabedoria” para acercar-se do *logos*, e aos poucos a *philosophia* deixou de ser uma interpretação sensível da vida para se converter em teoria do ser (ontologia) e do conhecer (epistemologia).

6. A *philosophia*, desde sua origem, padece de uma enfermidade congênita: a obsessão em estabelecer dicotomias e contraposições rígidas. Assim, temos o “espírito” e a “matéria”; o “*mythos*” e o “*logos*”; o “teológico” e o “filosófico”; a

“teoria” e a “prática”; o “interior” e o “exterior” etc. Esta é uma maneira de pensar fundada no princípio lógico do terceiro excluído, que opõe duas, e somente duas, alternativas conflitantes para toda proposição: algo é x ou não é x, e não há terceira possibilidade. Mas tal princípio lógico não aparece com a mesma força em todas as culturas. A relação entre contrários mutuamente dependentes que se alternam, em vez de se repelirem, é uma das bases do taoísmo chinês ou, *mutatis mutandis*, da visão de mundo asteca. Em náhuatl, a língua dos astecas, *Ometeotl* refere-se a uma entidade dual, uma força divina abstrata para a qual não se erigiam templos. *Ometeotl* criou-se sozinho e guarda sua própria destruição. É uma dança oscilante de forças, uma flutuação de posições, em constante ir e vir. Representa um universo em constante movimento, algo que não está simplesmente dado. *Ometeotl* é a dualidade sem antagonismos, o dualismo fluido, a energia cósmica de que todas as coisas derivam; o que garante o surgimento, a continuidade e a desaparecimento. É o senhor do próximo e do distante, obscuro como a noite e intangível como o vento, que está perto de tudo, mas sempre inalcançável. O “dualismo” asteca não guarda semelhança com os dualismos ocidentais. Não é uma elaboração racional como a de Hegel em sua síntese dialética dos contrários, que se mantém metafísica na ideia de conciliação final no Absoluto. Não há solução em *Ometeotl*: seus ciclos são eternos e sempre é possível ocorrer uma catástrofe destrutiva no seio de suas violentas oscilações. Uma tal força poderosa e imprevisível precisa ser constantemente acalmada com as mais valiosas oferendas. E não há nada mais precioso para se oferecer ao cosmos do que uma vida humana. O sacrifício de alguns busca manter o pacto frágil de toda a humanidade com o universo. É o que garante o nascimento do sol, a colheita dos alimentos, a procriação dos animais. Trata-se de manter o fluxo da vida, não de buscar um sentido para ela. Mas o apaziguamento não está garantido: mesmo com todos os rituais, a hecatombe está sempre à espreita. Nada mais distante do pensamento cristão. Em vez da temporalidade linear, a fluidez de movimentos. No lugar de um deus absoluto, imóvel, bondoso e eterno, um vaivém cósmico poderoso, instável e ameaçador. Não há luta entre bem e mal no mundo asteca. Mas a dessemelhança com o paradigma cristão-ocidental pode servir como prova de que não houve filosofia entre os astecas? Ora, a vida humana não é caracterizada exatamente

pela falta de sentido, excesso de conflitos, angústias, desamparos, corrupções morais, decadência e morte? A busca de uma atitude (simbólica ou efetiva) diante dessa vida crua não seria o fundo filosófico comum a todas as culturas?

7. Se a chancela para a “verdadeira filosofia” depende dos estritos critérios eurocêntricos atuais (racionalidade lógica, metodologia sistemática, atitude anti-mitológica, cientificidade, expressão escrita), certamente não poderia haver “filosofia” na América até o momento em que a *philosophia* ocidental aportou nessas terras “bárbaras”. Mas cabe perguntar se a própria *philosophia* grega cumpriu tais critérios. A resposta é desconcertante: os diálogos de Platão estão repletos de mitos; muitos pré-socráticos e o próprio Sócrates não escreveram suas filosofias; boa parte das investigações era voltada para a sabedoria prática; havia uma forte religiosidade nos argumentos; não se seguia um método estabelecido e não havia filósofos profissionais. A concepção reducionista e excludente de filosofia que domina os meios acadêmicos hoje vem privilegiando o estudo daquilo que Nietzsche chamou de “historicismo”: a elaboração de interpretações de interpretações – um claro afastamento do que seria uma genuína filosofia. A filosofia se separou da teologia ao abandonar o estudo do “divino”, perdeu sua cosmologia ao ser dispensada pelas ciências naturais, deixou escapar de seu domínio todas as ciências humanísticas como a psicologia, a sociologia e a antropologia; até mesmo a lógica se separou da filosofia e foi morar com as matemáticas. O que parece ter sobrado àquela *philosophia* que se pretende universal é apenas a firme disposição de voltar-se para a sua própria arqueologia, ruminando o que outras gerações já digeriram.

8. A filosofia reduzida a procedimentos metodológicos parece ser o resultado da fragmentação do mundo e da experiência humana, que vem se processando nos últimos séculos. Não é mais *sophia*, orientação para a vida, mas sim um produto (também no sentido mercadológico) da racionalidade ocidental, que exclui categoricamente as outras muitas formas de se conceber o mundo e se posicionar frente às questões fundamentais da vida. As constantes delimitações do objeto filosófico, definido negativamente como não-mito, não-religião, não-cosmovisão, não-sabedoria prática, deixaram muito pouco para constituir o

cerne da filosofia. A diluição do significado do termo “filosofia”, entre tantas tentativas de torná-la “pura filosofia”, apagou a sua própria natureza. Diante dessa multidão de definições, alguns sentiram que a verdadeira essência da filosofia estaria em sua gênese: um pensamento só é “filosofia” quando corresponde ao paradigma da *philosophia* grega surgida no século VI a.C.. Um exemplo claro de *petitio principii*: assume-se antecipadamente que a *philosophia* grega detém a única concepção possível do pensamento e, de resto, basta verificar se os outros tantos “pensamentos” preenchem os requisitos por ela impostos para figurarem no panteão *philosophico*. Mas esta estratégia desmorona, pois, como notamos, muitas características próprias da *philosophia* grega não são ecoadas (ao contrário, são repelidas) na tradição filosófica ocidental.

9. O que se seguiu, antes mesmo das tentativas desta definição “genética” da filosofia, foi a conversão de uma filosofia particular (surgida na Grécia) em fenômeno supra-cultural e a-histórico. A particularidade e a contingência do surgimento daquela *philosophia* se converteram em universalidade e necessidade. Hegel é o maior exemplo dessa virada milagrosa: a sua filosofia do absoluto é a filosofia absoluta. Tudo o que não se enquadrar no cânone da “universalidade” e “atemporalidade”, pré-requisitos estabelecidos para o *philosophar*, será classificado como “cosmovisão”, “pensamento”, “sabedoria”, “religião”, “mito”, “tradição”, mas não como genuína filosofia. O roubo do termo “filosofia” pela *philosophia*, referendado e estimulado pelas faculdades de filosofia, cria uma barreira para o reconhecimento da “filosoficidade” de um pensamento não-ocidental, de tal forma que os outros pensamentos têm que renunciar a sua própria origem cultural – assim como o extermínio de todo traço cultural autóctone dos indígenas de América era condição necessária para evangelizá-los.

10. Hegel escreveu: “*Apesar de termos algumas informações sobre a América e sua cultura, principalmente sobre o México e o Peru, sabemos que foram povos bem primitivos, que fatalmente sucumbiram assim que o espírito se aproximasse deles. A América sempre se mostrou, e ainda se mostra, física e espiritualmente*

impotente (...). Mansidão e indiferença, humildade e submissão perante um crioulo, e ainda mais perante um europeu, são as principais características dos americanos do sul, e ainda custará muito até que os europeus lá cheguem para inculcar-lhes uma dignidade própria. A inferioridade desses indivíduos, sob todos os aspectos, até mesmo o da estatura, é fácil de se reconhecer (...). A fraqueza do nativo americano foi a principal razão de se levar negros para a América, com o objetivo de empregar a capacidade que eles têm de trabalhar, pois os negros são muito mais receptivos à cultura europeia do que os índios (...). Com exceção do Brasil, constituíram-se repúblicas tanto na América do Sul como na América do Norte (...). Vemos a prosperidade da América do Norte, graças ao desenvolvimento da indústria e da população, à ordem civil e a uma firme liberdade; toda a confederação constitui apenas um Estado e tem os seus centros políticos. Ao contrário, na América do Sul, as repúblicas repousam somente no poder militar, toda a sua história é uma revolução constante (...). A América é, portanto, a terra do futuro, na qual se revelará, em tempos vindouros, o elemento importante da história universal – talvez a disputa entre a América do Norte e do Sul (...). Cabe à América abandonar o solo sobre o qual se tem feito a história universal. O que nela aconteceu até agora nada mais é do que eco do Velho Mundo, a expressão de uma vida estrangeira” (Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, 1833).

11. Toda expressão filosófica tem sua conotação cultural particular, mesmo que seja, paradoxalmente, uma filosofia do divino ou do absoluto. Não se pode aceitar a universalidade e perenidade da *philosophia* como uma essência *a priori*.
12. Somos tentados a achar que a “cultura da suspeita” inaugurada pelo “pós-modernismo” europeu, cuja primeira expressão poderia ser atribuída a Nietzsche, seria um movimento em favor da interculturalidade filosófica. Afinal, tal “pós-modernismo” abala profundamente a ideia de uma ordem racional do mundo pronta para ser descoberta pelo homem mediante o uso de sua razão. Mas não nos iludamos: a crítica pós-moderna – como Enrique Dussel a vê - é totalmente interna ao paradigma moderno ocidental. Ela sequer ensaia um movimento de expansão do conceito de “filosofia” para abarcar toda uma gama

de elaborações culturais que são, às suas maneiras, formas autênticas de dar conta do fenômeno primordial da vida. A desconstrução do sujeito, o questionamento de valores universais, a derrocada da razão, ainda são elementos da expressão dialética do espírito ocidental, não uma superação do seu paradigma. O estado de indiferença propagado pelo pós-modernismo só pode ser assumido por quem não sofre a exclusão intelectual. O pós-moderno desfigura o ético no estético: tudo é relativizado e valorizado de acordo com seu potencial de concorrência no grande mercado das culturas. A possibilidade de um encontro intercultural desaparece na mera comparação estética de culturas diferentes. Para o pós-moderno, não há mais lugar para diferenças com bases éticas. Todo posicionamento moral é um “meta-relato” decomponível, em última instância, numa elaboração cultural particular. Só resta a contemplação estética da realidade em absoluta indiferença política. Nada mais revelador do que a tendência contemporânea de voltar-se cada vez mais para a “musealização” de culturas – neste contexto, talvez a palavra “mausoléu” seja mais adequada do que “museu”. Enquanto exposições em prédios luxuosos enaltecem a diversidade de culturas ameríndias, a realidade nas ruas e, principalmente, nos campos resume-se numa luta anônima para não desaparecer. A filosofia pós-moderna busca ser narração “objetiva” de diversos discursos, fenomenologia descritiva, relato de interpretações de experiências – uma espécie de observadora insuspeita e desinteressada (não seria ela própria também um meta-relato?). Por outro lado, é preciso reconhecer que essa virada no pensamento europeu permitiu uma abertura para outras formas de conceituação do mundo, ultrapassando a velha noção de *philosophia* ligada ao tratado abstrato, individual, discursivo, universal e a-histórico. De fato as portas foram abertas para o retorno da mitologia, da poesia, do cinema, da literatura e de tantas outras formas de expressão. Mas, uma vez reduzidas a meras mercadorias culturais esteticamente valoradas, as diversas formas de cultura são diluídas na indiferença normativa. Tudo vale para as hordas de turistas sedentos por fotografarem índios, lhamas, danças e rituais – e depois apreciar as imagens em seus modernos telões. Onde foram parar o compromisso, a busca pela verdade e pela justiça, a vontade de debater e as lutas por causas políticas – temas tão caros para os *philosophos* gregos? Para a enorme maioria da população mundial a

realidade não é um fenômeno estético, mas um campo de batalha pela sobrevivência.

13. A filosofia “pós-moderna” nos encaminha para um relativismo cultural e para indiferenças epistêmicas e éticas. Uma filosofia nahuátl, uma filosofia maia, uma filosofia tupi, uma filosofia ianomâmi, uma filosofia andina não conseguiriam passar de objetos de contemplação estética e hedonista, de algo exótico, porém incompreensível. (Josef Estermann defende que “filosofia andina” é um termo mais adequado do que “filosofia inca”, pois já não se trataria somente de escavar um pensamento autóctone soterrado pela conquista, mas sim de descobrir como aquele pensamento se articula hoje nas comunidades dessa parte da América). Não podemos aceitar que tais filosofias sejam entidades livres de valor, cada uma podendo substituir as demais de acordo com o interesse estético do consumidor. Estamos diante de filosofias que são expressões de povos cujas culturas, por um lado, vêm sendo dizimadas há séculos e, por outro, tentam sobreviver na periferia econômica do mundo com muitas concessões e desabonos. Contra a indiferença ética do europeu pós-moderno, a profunda diferença ética dos povos marginalizados! O indígena desprovido de seu território, sua cultura, sua língua, sua visão de mundo, seus alimentos tradicionais (e, muitas vezes, de qualquer alimento) não pode dar-se o luxo de renunciar a valores “obsoletos” como “justiça”, “liberdade” e “direito à vida”.
14. A recuperação da ética como elemento fundamental das filosofias marginalizadas é condição necessária para justificá-las diante do quadro atual da nossa “filosofia profissional”, que parece cumprir rigorosamente o desejo de Mário Vieira de Mello de fazer do Brasil uma “Nova Alexandria”, um grande centro de cultivo do tesouro intelectual do Ocidente. Tal qual a famosa cidade egípcia, seríamos notabilizados por manter vivas as tradições estrangeiras sem nunca sermos protagonistas de um livro sequer dessa majestosa biblioteca. É realmente isso que queremos para a filosofia brasileira? O paradigma oficial não deixa dúvidas sobre a (falta de) política de ensino de filosofia no país: excelência no adestramento de estudantes para esmiuçar as mais obscuras

passagens dos grandes autores europeus; separação radical entre filosofia “universal”, “abstrata”, “a-histórica” e situação social, econômica e cultural do país; incentivo ao comentário e à tradução contra o pensamento livre e a criatividade; conhecimento total da tradição europeia e ignorância total da tradição latino-americana e, pasmem, da própria tradição brasileira. No estágio atual, estamos simplesmente enxertando a filosofia europeia no corpo americano sem nos darmos conta de que o resultado dessa cirurgia precária é a mutilação do que poderia ser próprio (e infelizmente o fenômeno não se dá só no âmbito das ideias: transplantes semelhantes são feitos nas diversas formas culturais e nos modos de vida em geral). A maior barreira contra uma filosofia latino-americana ou de “Nossa América” é, paradoxalmente, erguida por nossos próprios conterrâneos. Foi exatamente o que se viu nos processos de “independência” das nações americanas no século XIX: sai o colonizador europeu, entra o *criollo* europeizado, o poder passa da elite estrangeira para a elite local, mas a lógica da “colonização progressista” não é superada. É de se lamentar que hoje a maior aspiração de um intelectual brasileiro “especialista em Kant” é ser reconhecido num congresso de filosofia na Baviera, rodeado de alemães, falando em alemão sobre a tradição alemã, sem notar que jamais conseguirá superar o mais medíocre kantiano alemão, a não ser em seu exotismo (vejam: um kantiano tropical!). Faz lembrar os índios malabaristas, devidamente paramentados em trajes europeus, levados à corte espanhola para entreter a nobreza.

15. Diante de tal contexto desfavorável, como poderia surgir uma filosofia latino-americana, ou desde a América? A pergunta esconde uma verdade trivial: uma filosofia não-convencional só pode “existir” se puder ser visualizada. Se não há interesse das universidades em cultivá-la, se não há editoras dispostas a publicá-la, se não há intelectuais empenhados em discuti-la, então ela de fato não poderá surgir. Só lhe resta, então, o insurgir. Sua tarefa inicial, portanto, será a de estabelecer uma metafilosofia política: reflexão sobre a exclusão intelectual, afirmação de sua própria autenticidade, reivindicação de seu espaço nos currículos acadêmicos, recuperação de sua ancestralidade, revisão crítica da história da filosofia na América, contestação dos métodos e critérios de

qualidade vigentes, emancipação contra o modelo imposto pelo invasor e perpetuado por seus descendentes.

16. A filosofia latino-americana é a filosofia da insurgência, da resistência, da emancipação, da libertação. Mesmo que não se restrinja a pensar criticamente a sua situação de exclusão, atribuindo-se, por exemplo, um objetivo menos “engajado”, como o estudo filosófico de um pensamento indígena ou a elaboração de uma original filosofia da mente, a passagem pela política é absolutamente indispensável, pois mesmo uma filosofia da mente ou uma metafísica terão que se insurgir para conseguir aparecer. Afinal, qualquer produção filosófica que consiga superar a barreira da não-visualização não escapa ainda à recepção dentro de um contexto estabelecido que dita as regras de “originalidade”, “qualidade” e “validade” da produção filosófica. Assim, a filosofia latino-americana não pode se recusar à tarefa de empunhar pelo menos duas bandeiras: a garantia de sua aparição e a validade de seus próprios métodos e critérios de qualidade. A primeira bandeira reflete a luta por uma interculturalidade efetiva no estudo das filosofias. Trata-se não de um nivelamento de inspiração pós-moderna que, ao pretender equalizar os valores de todos os “meta-relatos”, acaba por reuni-los sob o mesmo desvalor. A política de ocultação e depreciação de filosofias não-europeias é um problema fundamentalmente ético. Nesse sentido, a “eticidade” é elemento *a priori* em toda abordagem intercultural. A segunda bandeira representa a outra parte do processo de desconstrução do universalismo imposto pela *philosophia*: trata-se de desautorizar a necessidade “universal” de determinadas formas, métodos e critérios de qualificação, cada vez mais afastados da experiência e da paixão em relação a prementes questões socioeconômicas e histórico-existenciais. Vale concordar com Nietzsche: a *philosophia* está cada vez mais distante do dionisíaco e mais próxima do apolíneo; deveríamos deixar em aberto o estilo de apresentação do pensamento filosófico: discursos, cantos, poemas, filmes e mitos não podem ter menos valor filosófico do que escritos referenciais, objetivos e sistemáticos. Devem conviver lado a lado a filosofia dos textos e a filosofia das experiências vividas.

17. Nietzsche... Esse grande demolidor da cultura ocidental poderia ser chamado para compor nossas fileiras. Mas antes de admiti-lo no movimento, há que se investigar com cuidado sua conduta pregressa. Nosso pretendente tem boas qualificações: adotou um estilo narrativo, quase poético, de exposição de ideias, nos lembrando que podemos nos emancipar por meio de uma revolução da forma; foi um vitalista, que sempre assumiu como realidade primária da filosofia a vida nua e crua e, portanto, deixou aberta a porta da filosofia para qualquer ser vivo, que obviamente não se resume ao ser grego ou ao ser europeu; foi um incentivador do levante contra as falsas tradições, um crítico da ordem estabelecida. Mas nem tudo são flores: Nietzsche foi o grande defensor da aristocracia da cultura, convicto de que somente os grandes homens deveriam ser protegidos e perpetuados, um elitista que jamais aceitaria a tomada da filosofia pelo populacho. Defendia o esquecimento como a virtude dos grandes homens, apontava o olvidar como condição para uma vida plena e vigorosa e condenava qualquer forma de ressentimento; debochava da ética, que não passaria de um moralismo hipócrita. Desculpe-nos, *Herr Nietzsche*, mas com isso não podemos compactuar. Se houver uma temporalidade latino-americana, nela existirá a lembrança. Jamais nos esqueceremos do fato traumático da conquista e invasão pelas mãos europeias e de seu legado “civilizador”, seguido a ferro e fogo por seus descendentes americanos europeizados, pois esses crimes marcam a origem e desenvolvimento do filosofar latino-americano: a invasão, o roubo, o estupro, a dizimação e a depredação da América. Nossa filosofia não é a da intensidade vital, a da vontade de potência do conquistador, mas sim a da lembrança das atrocidades e a do ressentimento indignado pelo que fizeram. Mas o nosso ressentimento não é pura lamentação passiva e impotente, mas sim uma força ativa que retira de si o impulso para a resistência e emancipação intelectuais. A ética exige a lembrança, e se não for possível uma vida plena sem esquecimento, abandonemos esse ideal aristocrático de “felicidade” e nos entreguemos à fatalidade cruel intrínseca a toda vida!
18. Se não podemos trazer Nietzsche integralmente para junto de nós, podemos aproveitar algumas de suas partes. Como? Devorando-o. A ideia é levar a cabo a proposta antropofágica de Oswald de Andrade: a cultura do estrangeiro deve ser

apropriada de forma seletiva e de acordo com os interesses do nosso local reflexivo. Não devemos ser fiéis ao original estranho, mas devemos aproveitar o que for útil para nossos propósitos emancipatórios. Trata-se de devorar apenas o que é merecedor de ser devorado, como faziam os temíveis tupinambás na costa brasileira. Oswald queria construir o modernismo brasileiro voltando-se para o nosso passado primitivo, numa reorganização da temporalidade que liga o futuro com o ancestral. Fazer filosofia latino-americana não é fechar os olhos para a tradição, cultura e línguas europeias – atitude infrutífera, como testemunhou dolorosamente Policarpo Quaresma. A nossa estratégia deve ser a de devorar o pensamento hegemônico num ritual de absorção seletiva, deturpadora e infiel. Não devemos fazê-lo porque temos fome insaciável de cultura europeia, mas sim porque há ali elementos que podem ser usados ao nosso favor. Nietzsche, portanto, não escapa à panela: foi um vitalista corajoso (não devoramos covardes), um crítico de sua cultura e um exímio escritor. Mas só devoraremos suas partes carnudas e fibrosas, cheias de nutrientes essenciais para o fortalecimento do espírito e corpo latino-americanos. Suas entranhas fétidas, suas partes cabeludas e sua gordura insalubre nós jogamos aos porcos.

Conclusão

Nietzsche é fonte riquíssima de inspiração para uma filosofia latino-americana centrada na in-surgência. Seus escritos, às vezes virulentos, às vezes enigmáticos, fogem da cartilha racionalista que tenta dar ares de cientificidade estéril à filosofia acadêmica. Seu estilo favorito e pelo qual se consagrou, a escrita aforismática permite a exposição compassada de ideias, livre de amarras metodológicas. É a escrita do devir, o relato de um vitalismo pulsante. É a primazia da força das palavras sobre a exatidão de seus conteúdos.

O estilo nietzschiano não é uma unanimidade. Muitos criticam a forma pouco cuidadosa com que ele trata outros autores e suas obras, suas afirmações pretensivas e intempestivas. Não obstante, não se questiona o valor filosófico de seus livros. Centenas e centenas de artigos acadêmicos sobre ele são escritos todos os anos. Seus aforismos são lidos, comentados e cobrados em salas de aula, da graduação ao pós-doutorado. Porém, paradoxalmente, sua forma tão rica de escrever nunca é exercitada. Ao contrário, há uma percepção generalizada na academia de que o aforismo é um estilo ingênuo, diletante e superficial, que não deve ser levado a sério.

Outros autores, como Schopenhauer e Cioran, também se valeram extensamente dos aforismos para expressar suas ideias, numa articulação perfeita entre filosofia e literatura. Parece um contrassenso ter que justificar a validade do estilo aforismático quando a própria academia o reconhece, na medida em que tais autores e tantos outros são exaustivamente estudados por aqui. No contexto atual, incentiva-se o estudo de algo que não se deve reproduzir. Escrever sobre Nietzsche, sim. Escrever como Nietzsche, jamais. Os critérios exigidos hoje para a elaboração de textos filosóficos na universidade são tão rigorosos que é muito provável que, submetido às mesmas regras, o próprio Nietzsche não teria nenhum texto aprovado e publicado.

A revolução pela forma pode ser uma estratégia interessante para um tipo de filosofia marginal, que esbarra em pré-requisitos colonizadores do pensamento. Aliás, o questionamento da validade de sistemas vigentes e estabelecidos tem sido uma marca do pensamento filosófico ocidental. Uma vez derrubado o mito da *philosophia* como expressão universal, há que se perseguir critérios de validação metodológica no seio de cada filosofia particular. É inegável a importância fundamental da tradição oral – em contraponto à tradição escrita – nas filosofias bantu, na África subsaariana. O mesmo se

aplica ao pensamento ianomâmi, na Amazônia brasileira, fortemente centrado na transmissão ritualística de conhecimentos ancestrais.

Uma filosofia produzida sob regras rígidas de organização textual, citações, referências e primor pela objetividade parece abrir mão do valor epistêmico e retórico da forma em nome de uma pretensa cientificidade do texto – algo bastante questionável, quando se trata de uma reflexão filosófica.

Filosofar sobre o direito de filosofar não deixa de ser filosofia. E neste atual estado de coisas que nos condena à periferia do pensamento, que exige de nós uma enorme abertura e habilidade para lidar com o que nos é impróprio, que nos restringe a uma situação em que nem mesmo nossa própria gente nos escuta, só nos resta elaborar uma filosofia radicalmente voltada a si mesma. Filhos bastardos da tradição expositiva clássica, nós podemos optar por formas de expressão filosófica que afrontem o usual, que provoquem pânico nas instituições reguladoras da manifestação do intelecto. Devemos ousar corromper citações, desfigurar posicionamentos, adotar estilos extravagantes, desde que permaneçamos argumentando. Tamanha heresia não é mais do que manifestar-se filosoficamente em defesa de uma reordenação da geopolítica filosófica.

Enquanto permanecermos apartados do discurso filosófico hegemônico, nossa filosofia não poderá ser outra que uma reflexão sobre sua própria condição de miséria intelectual, por um lado, e sobre as estratégias para afirmarmos nosso lugar no mundo, por outro. Mas não deixemos recair a suspeita de que se trata simplesmente de uma ânsia de sermos reconhecidos como filósofos por aqueles que, soberbamente, inventaram a “*philosophia*”. A nós não basta sermos chancelados, recebermos o selo de garantia de “verdadeiros filósofos”. Nossa reivindicação filosófica deve soar ameaçadora, deve abalar conceitos, forçar revisões, culminar numa hecatombe no tranquilo mundo dos pedestais clássicos, dos “grandes sistemas”, da poderosa história do pensamento ocidental. Nossa filosofia é a crítica de um processo, a crítica da história (e da geografia) da filosofia. É, enfim, a reescrita dessa história. Nossa situação nos obriga a filosofar politicamente. Um pensamento emancipatório se caracteriza como tal por se engajar numa luta libertária em um contexto de exclusão. É, paradoxalmente, um pensamento que só pode ser porque não o deixam ser. Resume-se, por assim dizer, numa filosofia transitória: à medida que avançar em direção ao reconhecimento e, em

seguida, à consolidação, afastar-se-á de si mesma e alcançará, enfim, a liberdade que lhe permitirá desaparecer.

Referências bibliográficas

- ANDRADE, Oswald de. A Utopia Antropofágica. São Paulo: Globo, 2011
- BARRUÉ, Jean; LEVAL, Gaston. “Os anarquistas julgam Marx”. São Paulo: Imaginário, 2001
- CABRERA, Julio. Diário de um Filósofo no Brasil. 2ª Ed. Ijuí: Unijuí, 2013
- CABRERA, Julio. Exclusión Intelectual y Desaparición de Filosofías (Los Condenados del Saber). Texto acessado pelo endereço <http://cecies.org/articulo.asp?id=386> em 06/03/2013
- CABRERA, Julio. A Ausência de Pensadores Latino-Americanos nos Curricula de Filosofia (Uma micro-análise). Texto acessado pelo endereço <http://pt.scribd.com/doc/111367951/A-AUSENCIA-DE-PENSADORES-LATINOS-JULIO-CABRERA> - em 06/03/2013
- DUSSEL, Enrique. “Filosofia da libertação: crítica à ideologia da exclusão”. São Paulo: Paulus, 1995
- ESTERMANN, Josef. Filosofia Andina: estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina. Quito: Abya-Yala Editing, 1998
- FORNET-BETANCOURT, Raul. Interculturalidade: críticas, diálogo e perspectivas. São Leopoldo: Nova Harmonia, 2004
- HEGEL, Goerg W. F. Filosofia da História. Brasília: Editora da UnB, 2008
- KOPENAWA, Davi. A queda do céu: palavras de um xamã yanomami. São Paulo: Companhia das Letras, 2015
- MIGNOLO, Walter. “La idea de America Latina”. Barcelona: Gedisa, 2007
- NIETZSCHE, Friedrich. Além do Bem e do Mal. Petrópolis: Vozes, 2012
- RIBEIRO, Darcy. O Povo Brasileiro. São Paulo: Companhia das Letras, 2006
- RODÓ, José Enrique. Ariel. Campinas: Unicamp, 1991
- SILVA, Claudia Zapata. “Intelectuales indígenas piensan América Latina”. Quito: Universidad Andina Simon Bolivar, 2007
- TODOROV, Tzvetan. A Conquista da América. São Paulo: Martins Fontes, 2010
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. A Inconstância da Alma Selvagem. São Paulo: Cosac Naify, 2011
- ZEA, Leopoldo. La Filosofía Americana Como Filosofía Sin Más. México DF: Siglo Veintiuno, 2010

ZEA, Leopoldo. América Latina en sus Ideas. México DF: Siglo Veintiuno, 2010.