

DIS-PENSANDO O OCIDENTE: O ÍNDIO TECNIZADO

Filipe Ceppas¹

RESUMO: A imagem oswaldiana do “índio tecnizado” nos convida a reconsiderar criticamente, e de modo radical, certas premissas com as quais o Ocidente se compreende a si mesmo e compreende os povos indígenas. Com esta imagem, Oswald propõe uma possível síntese de aspectos civilizacionais dinâmicos do Ocidente e das culturas ameríndias. Proponho rever algumas ideias de Oswald de Andrade, subjacentes à tese do “índio tecnizado”, em confronto com alguns aportes da antropologia, com o objetivo de reforçar a pertinência desta reconsideração crítica do “Ocidente” a partir da *antropofagia*.

PALAVRAS-CHAVE: Índio Tecnizado; Oswald de Andrade; Antropologia.

RESUMÉ: L'image du “índio tecnizado” (“l'indien high-tech”) nous invite à reconsidérer de façon critique et radicalement certaines suppositions avec lesquelles l'Occident pense soi-même et les peuples indigènes. Avec cette image Oswald propose une synthèse des aspects dynamiques et civilisationnelles d'Occident et des cultures amerindiennes. Je propose d'examiner quelques idées d'Oswald de Andrade sous-jacentes à la thèse du “índio tecnizado” et les confronter

à des contributions de l'anthropologie afin de renforcer la pertinence de ce réexamen critique d'Occident à partir de l'*anthropophagie*.

MOTS-CLÉ: l'indien High-tech; Oswald de Andrade; Anthropologie.

Não tivemos especulação. Mas tínhamos adivinhação.
Tínhamos Política que é a ciência da distribuição.
É um sistema social-planetário.
Oswald, *Manifesto antropófago*

APRESENTAÇÃO

A narrativa mais consensual acerca do surgimento da filosofia apresenta o exercício do *lógos* entre os gregos como um processo em que descrições e explicações acerca da natureza e da experiência humana se independizam, em grande medida, da autoridade dos elementos sobrenaturais presentes nos mitos. Isto teria se dado sobretudo em função da radicalização do uso político da palavra, no contexto em que o poder soberano do *basileus* perde prestígio e o debate público na pólis o substitui, enquanto instância definidora da lei. A lei escrita tem como principal função conter o excesso, a *hybris*, a desmedida na esfera do comportamento e da riqueza. Jean-Pierre Vernant mostrou como o surgimento do “pensamento grego” esteve relacionado, dentre outros aspectos, à necessidade de controlar a riqueza.² Além da escrita, que fixa não apenas cada lei, mas a própria ideia de uma lei então acessível a todos, há o monopólio da moeda pelo Estado. A moeda, que materializa a ideia de justa medida, teria sido responsável por possibilitar que a Grécia entrasse numa “profunda transformação [orientada] no sentido do mercantilismo”, permitindo “estabelecer entre realidades diferentes uma medida comum e igualar assim o intercâmbio como relação social” (Vernant, 1986, p.67).

Nada disso parece errado, mas os valores e significados que costumam estar associados a essas inovações precisam ser reavaliados criticamente. Tudo se passa como se este momento representasse não apenas uma “conquista da humanidade” —da mesma importância que, por exemplo, a técnica de secagem da mandioca-brava ou a fundição do ferro—, senão algo incomensuravelmente mais valioso, que diria respeito à própria essência do ser humano, ou à parte mais digna daquilo que poderia vir a ser a sua existência. Associa-se a isso a ideia mesma de ciência, de *episteme*, como a exploração de uma medida intrínseca à ordem do mundo, possibilidade de pensar uma ordem ou princípio (*arché*) que governa os fenômenos. Nessa grande narrativa ocidental das origens da filosofia, a razão ela mesma (e não apenas “a filosofia”) seria filha da cidade grega, da democracia; ambas, razão e democracia, se retroalimentariam e constituiriam, grosso modo, a dignidade do ser humano, o que teria possibilitado que nos afastássemos da barbárie, da violência.³

São muitas as perspectivas que nos forcem a reavaliar esta narrativa. A começar pela história do Ocidente, que nos leva a crer que a justa medida nunca foi, precisamente, justa —e que, como Foucault não cansou de mostrar, nossas noções de justiça e as analogias entre a ordem intrínseca do cosmos (natureza) e a ordem social, assim como a própria distinção *natureza-cultura*, são, no mínimo, problemáticas—; que as sociedades ocidentais foram também (e já, desde sempre, na Grécia) sociedades constituídas na e pela violência, pela desordem, pela desigualdade; e que isso não é mero resultado de uma certa impotência da razão diante de obstáculos externos de todo tipo, mas algo que lhe diz intrinsecamente

respeito (tema abordado pelo próprio Vernant em suas obras sobre o mito e a religião na antiguidade). A tudo isto dever-se-ia associar, ainda, a clássica consideração filosófica acerca da “dimensão fáustica” da ciência. Num de seus fragmentos publicados postumamente, Nietzsche sentencia: “o objetivo da ciência é aniquilar o mundo” (Nietzsche, 2005, p.5).

A problematização dos sentidos da democracia, da razão, da ciência, do progresso tecnocientífico, encarnados na ideia grega, mais geral, mais ou menos arquetípica, de uma “razão da medida” (indissociável das ideias do bem, do belo e do verdadeiro) como sendo *o próprio do ser humano*, se deu, é certo, no âmbito da filosofia, já com os cétricos e os cínicos, com Montaigne, Rousseau, Nietzsche, entre outros. Foram porém os “outros do europeu” —os índios e seus costumes, descritos por viajantes e colonizadores, mais tarde traduzidos, analisados, hiperinterpretados pela antropologia (mas também, desde sempre, os africanos, os árabes, os orientais, em toda a sua diversidade; os “bárbaros” em geral)— que apresentaram o maior desafio desta identificação da essência do humano com uma “racionalidade” codificada pelas ciências e a filosofia ocidentais.⁴

Os índios constituem um tal desafio, em especial, porque vivem em comunidades aparentemente em tudo diferentes, sem Estado (ou, antes, *contra o Estado*) e sem escrita (ou, antes, *com outros códigos e inscrições*). Durante muito tempo se imaginou que os índios (os “selvagens”) viviam num estágio de atraso com relação ao ocidente, que o pensamento dos índios era *pré-lógico*, animista, entendendo o termo num sentido pejorativo, sinônimo de “supersticioso”. Isso e a ausência de escrita e do Estado os colocariam num “estágio inferior” ao

do Ocidente e da própria ideia de humanidade, identificada “em sua essência” com capacidades “superiores”, e não apenas com o uso da linguagem, mas com o bom uso, o uso *racional*, não religioso, não supersticioso, da linguagem. O ser humano seria, essencialmente, um *animal racional* —e sobretudo *mais racional do que animal*. Os índios, e quaisquer outros que se afastem desse uso da razão (abstraindo o fato de que essa “razão ocidental” é também sempre múltipla, disputada, antinômica, etc.) seriam incapazes, portanto, de aceder a uma organização social, cultural, econômica e política mais complexa, mais diversificada, ou menos “bárbara”.

A seguir, veremos algumas das ideias de Oswald de Andrade que giram em torno da imagem do *índio tecnizado*, questionando-as a partir dos aportes da antropologia. Com a *antropofagia*, Oswald desenvolveu uma plataforma filosófico-literária capaz de tensionar ao máximo as questões acima esboçadas. A imagem do índio tecnizado propõe uma possível síntese de aspectos civilizacionais dinâmicos do Ocidente e das culturas indígenas. Esta é uma formulação que pode nos estimular a avançar no embate entre filosofia e antropologia, na perspectiva de repensar e, quem sabe, contribuir para “dispensar” (ou “superar”? ou “reconfigurar”?) “o Ocidente”.

PREMISSAS

Já no *Manifesto antropófago*, lançado em 1928, Oswald de Andrade se insurge contra a inadequação do “esquema conceitual” que identifica o próprio do ser humano com a razão, o Direito e a democracia (“Perguntei a um homem o

que era o Direito. Ele me respondeu que era a garantia do exercício da possibilidade. Esse homem chamava-se Galli Mathias. Comi-o”). Mas foi a partir do texto *A crise da filosofia messiânica*, de 1950, que o autor sistematizou minimamente algumas ideias que fariam da antropofagia uma perspectiva filosófico-literária, ou uma *Weltanschauung*. E a tese deste texto é, em resumo, a defesa da superação do “capitalismo patriarcal” pelo retorno a um matriarcado comunista, na forma de uma síntese dialética, cuja imagem é a do índio tecnizado. Podemos começar discutindo esse elemento “hegeliano” ou “marxista” do texto, que é um de seus aspectos estruturais mais problemáticos, na medida em que compõe uma narrativa totalizante, global, enquanto perspectiva evolutiva determinista, redutora, simplificadora da história: o matriarcado como tese, o patriarcado como antítese e o índio tecnizado como síntese. A fonte principal do texto, neste sentido, é o livro de Engels, *A origem da família, da propriedade privada e do estado*, que entretanto parece não poder servir de base para a generalização do esquema proposto por Oswald.

Para começar, o que Engels assume como “matriarcado” (*das Mutterrecht*) é, em diversos momentos, apenas a ideia de sociedades matrilineares. Isto é, apesar de, em alguns momentos, se referir diretamente às teses do Bachofen, na maior parte das vezes Engels não está se referindo a uma época em que as mulheres dominariam, de algum modo, porque ninguém sabia de quem era o filho. Em Engels, estamos lidando já com uma quantidade enorme de informações históricas e etnográficas, que menos auxiliam do que dificultam uma visão de conjunto. E muitos dos dados etnográficos por ele utilizados são em grande medida defasados. “Defasado”

não quer dizer necessariamente errado; quer dizer que se avançou muito mais no que diz respeito ao conhecimento das especificidades das inúmeras sociedades pesquisadas.

Um dos motivos pelos quais Lévi-Strauss é referência incontornável nesse debate é sua convicção acerca da impossibilidade de se encontrar princípios que descrevam, resumam ou expliquem globalmente a complexidade do funcionamento que seja somente de um conjunto restrito de grupos sociais indígenas mais ou menos semelhantes. Se cada sociedade tem a sua especificidade, é possível compará-las e identificar suas estruturas gerais, a partir, por exemplo, das relações supostamente homeostáticas entre narrativas míticas, totemismo e sistemas de parentesco. E isso seria o máximo a que poderíamos aspirar.

Levando em conta apenas os contributos de Engels e Lévi-Strauss, somos forçados, de imediato, a suspeitar do “gesto filosófico” de Oswald, que pretende extrair leis ou regularidades de dados bastante genéricos, inespecíficos, acerca das sociedades ou das civilizações. As informações que Oswald dispunha vinham, basicamente, de Nietzsche, Morgan, Frazer e Engels. Abstraída a crença num certo “progresso dialético”, resta a intuição de que o matriarcado e a ode ao ócio tem algo importante a nos dizer. Se tomamos a obra de Pierre Clastres como parâmetro de comparação (veremos sua importância para esse debate a seguir), não se trata de idealizar as sociedades indígenas, “sem Estado”, como uma espécie de horizonte utópico, mas de perceber que existe algo de fundamental a aprender com sociedades que exercem o poder de uma maneira diferente (onde experiências de autoridade, controle ou coerção são vivenciadas de modos

totalmente distintos do que os que se configuram nas sociedades ocidentais). Tendo essa premissa como referência, o que da narrativa construída por Oswald permaneceria relevante, se pensamos sobretudo na influência do livro de Engels?

Com o esquema do índio tecnizado como síntese do movimento dialético da humanidade, Oswald mira no que vê e acerta no que não vê. No final do texto de Engels, encontramos um resumo do problema, na sessão intitulada “Barbárie e civilização”. Nela, Engels afirma uma tese que será também a de Lévi-Strauss: as grandes transformações técnicas e sociais da humanidade se deram no neolítico (Engels, 1979, p.177ss).⁵ A agricultura e o sedentarismo seriam a base para a produção de excedentes e a divisão social do trabalho. Apesar de Lévi-Strauss adotar uma perspectiva próxima a de Engels, neste aspecto, antropólogos marxistas criticarão o estruturalismo por supostamente não levar em conta a história e, enquanto análise puramente sincrônica, formalista, por suprimir o sujeito, agente das transformações sociais. Em “As descontinuidades culturais e o desenvolvimento econômico” (*Antropologia Estrutural II*), Lévi-Strauss rebate:

Será sobretudo Auguste Comte quem denunciará a fraqueza da visão unitária do desenvolvimento da humanidade, concebida quer como uma progressão, quer como uma regressão, ou ainda como uma mistura complexa das duas formas. De fato, na 52ª lição do Curso de Filosofia Positiva, Comte critica os perigos de uma teoria unitária do desenvolvimento social e cultural. *Ele diz que é preciso estudar o desenvolvimento como uma propriedade específica da civilização ocidental.* Ainda

que seja para adotar, posteriormente, as conclusões obtidas à transformação de sociedades diferentes. O marxismo confirma esta especificidade das evoluções particulares. (Lévi-Strauss, 1993, p.318, *grifo nosso*)

Lévi-Strauss cita, então, uma passagem de Engels, do texto *Anti-Dühring* (“quem quisesse reduzir a economia política da Terra do Fogo e a da Inglaterra atual à mesmas leis só evidenciaria os lugares comuns mais banais”), e conclui:

Concordando com o positivismo a esse respeito, *o marxismo vê no desenvolvimento uma propriedade intrínseca da civilização ocidental*: “as velhas comunidades primitivas podem subsistir durante milênios antes que o comércio exterior produza em seu seio diferenças de fortuna que acarretem sua dissolução”. (idem, *grifo nosso*)

Isto é, as sociedades podem ou não desenvolver mecanismos de produção de apropriação da mais-valia que redundam em Estado, opressão, escravidão, acumulação de capital. Sendo assim, a perspectiva do desenvolvimento não é a melhor perspectiva para analisar todas as sociedades. A obra de Pierre Clastres explicita e radicaliza um aspecto importante dessas ideias de Lévi-Strauss: as milhares de tribos que não desenvolveram um Estado, até o momento do encontro com os invasores europeus, “não quiseram” fazê-lo. Elas poderiam tê-lo feito, mas *evitaram* fazê-lo. Esse é o sentido do *contra* na expressão “sociedade *contra* o estado”.⁶

Na continuação da passagem de Lévi-Strauss acima citada, encontramos ainda uma tese importante a respeito do desenvolvimento tecnológico: “Em primeiro lugar, às

velhas civilizações primitivas se credita descobertas sem as quais seria inconcebível o desenvolvimento da civilização ocidental.” (Lévi-Strauss, 1993, p.318) No artigo que dá título ao livro mais famoso, “A sociedade contra o estado”, Clastres analisa a questão da tecnologia. Ele argumenta que falamos em “tecnologia de subsistência” como algo inferior porque consideramos que nossos modelos são melhores, que nosso modelo científico-tecnológico é *mais evoluído*. Mas, para os indígenas, com raras exceções, a tecnologia que eles tinham e tem seria suficiente para uma vida confortável, *com produção de excedente* (2013, p.208ss).⁷ A “escolha” de não permitir que desse excedente, dessa tecnologia e dessa acumulação surjam exploração do trabalho e Estado não pode ser dita totalmente consciente (como se poderia querer evitar algo que não se conhece?), mas não deixa de sê-lo: é uma identidade que se afirma nessas sociedades, identidade produtiva, cultural e, como defende Viveiros de Castro (2015), metafísica.

Lévi-Strauss continua:

Em segundo lugar e principalmente, Marx inverteu a perspectiva pela qual se consideram geralmente os processos de industrialização e de desenvolvimento. Para ele, a industrialização não é um fenômeno que se procura introduzir de fora em civilizações que permaneceram na passividade. Ao contrário, a industrialização é uma função e um resultado indireto da condição das sociedades ditas primitivas, ou, mais exatamente, da relação histórica entre elas e o ocidente. O problema fundamental do marxismo é saber porque e como o trabalho produz uma mais-valia. Ainda não foi suficientemente notado que a resposta de Marx a este problema tem um caráter etnográfico.

A humanidade primitiva era bastante reduzida para se estabelecer apenas nas regiões do mundo onde as condições naturais assegurassem um balanço positivo ao seu trabalho. Por outro lado, é uma propriedade intrínseca da cultura, no sentido que os etnólogos dão a este termo, estabelecer uma relação entre mais-valia e trabalho, que a primeira se acrescente sempre ao segundo. Por essas duas razões, uma de ordem lógica e outra de ordem histórica, podemos postular que, de saída, todo trabalho produz necessariamente mais-valia. A exploração do homem pelo homem vem mais tarde e aparece concretamente na história sob a forma de uma exploração do colonizado pelo colonizador, ou seja, pela apropriação, em benefício do último, do excedente, da mais-valia que o primitivo dispõe por direito (Lévi-Strauss, 1993, p.319)

Dentre os “valores a mais” produzidos, o excedente, os índios teriam tudo que advém da técnica e que ultrapassa o estrito necessário da subsistência, além do que advém do simbólico, que sempre excede o utilitário, incluindo presentes, ritos, o próprio ócio, e tudo o que é “bom para pensar”, etc.⁸

Lévi-Strauss e Clastres, ademais, criticam a ideia de que os indígenas, porque seriam “sem escrita”, estariam para sempre relegados a uma apreensão fugidia, efêmera, das suas experiências, porque não haveria registro, acúmulo de saber sobre si mesmos. Os índios não teriam um registro para além da oralidade, para além de duas ou três gerações, ou para além de um conjunto de marcas e tradições que apontam para uma época distante, que se perde no tempo. É incrível a quantidade de coisas que se escondem nesse “aquém”, nessa tara ocidental de definir os outros pelo que eles não têm. Os

índios têm *outras maneiras* de pensar a sua experiência (e Lévi-Strauss defende, inúmeras vezes, que estas maneiras não são melhores nem piores do que as nossas) e um de seus aspectos recorrentes é a performatividade, o caráter transformacional, mutante, dos seus próprios mitos de fundação. Antes do que uma “falta”, trata-se de uma tradição em que a *história*, no sentido de transformações visíveis e das narrativas que delas se apropriam, lhes dando sentido, é vivida de modo alternativo às concepções que prevalecem no Ocidente. Ambos, Lévi-Strauss e Clastres, chamam a atenção para o fato de que na antropologia, até o início do século XX, os registros etnográficos costumavam ficar restritos às tribos, sem levar em conta as relações que as tribos sempre estabelecem entre elas, como conjunto definidor das sociedades indígenas. Uma dimensão fundamental das transformações históricas, a guerra, se dá neste nível intercomunitário, não no intracomunitário.⁹

“DIS-PENSANDO” O OCIDENTE

Tentemos, agora, retomar as ideias acima sumariamente apresentadas em articulação com a tese do “índio tecnizado” de Oswald. O ócio, como resultado do avanço técnico, não precisa ser uma utopia baseada na expectativa ingênua de que a máquina trabalhará cada vez mais sozinha, deixando ao ser humano tempo livre suficiente para que ele faça o que bem entender, mas poderia ser, antes, uma nova forma de lidar com aquilo que a técnica é capaz de nos dar, tendo em vista a percepção de Oswald, no *Manifesto antropófago*, do “*Cosmos parte do eu*” (1970, p.15). Trata-se de uma expressão

ambivalente, que pode significar que o cosmos *começa* em mim ou que ele é uma parte de mim. De todo modo, esta ideia nega a suposição da inexorabilidade do desenvolvimento enquanto princípio motor da vida, *em que o eu se expande em direção ao cosmos*. Trata-se de considerar a ideia de que nossa “consciência participante”, nossa “rítmica religiosa” (importante deriva de nosso processo histórico de miscigenação, dos brasileiros, “preguiçosos no mapa-múndi do Brasil”, idem, p.14) funciona na direção contrária do dramático desenrolar da “dialética do esclarecimento”, do saber-poder dominação da natureza e autoaprisionamento humano.

Uma das principais preocupações que atravessam não apenas o *Manifesto*, mas também os textos tardios de Oswald sobre arte e literatura, assim como parte de sua produção jornalística nos anos 1940 e 50, é a tensão entre “coletivismo” e as “conquistas interiores” - preocupação de resto recorrente em todos os que, como ele, num curto espaço de tempo, se entusiasmaram e se decepcionaram com o marxismo e a revolução soviética. O louvor ao “ócio-matriarcado” não pode confundir-se, na antropofagia, com uma espécie de ideal “romântico” e tropicalizado de um Estado coletivista, administrado e totalitário. Isso iria não apenas contra a inspiração indígena de sua perspectiva filosófica, mas também seria desmentido pelo distanciamento de Oswald com relação ao Partido Comunista, suas crescentes críticas ao marxismo e à União Soviética, assim como pela importância por ele atribuída a um livro como *A Revolução Gerencial*, de James Burnham.

Para além do que dissemos acima, sobre a identificação da organização econômico-social indígena com a recusa

da “acumulação primitiva do capital”, do Estado e da ideia mesma de “desenvolvimento”, parece empobrecedor restringir a apreciação da ideia do índio tecnizado (um “ócio tribal” supostamente prestes a ser garantido pelo avanço tecnológico) a considerações acerca da importância dos impactos positivos ou negativos da automação nas sociedades contemporâneas. A questão da “recusa do desenvolvimento” pode ser reavaliada por uma outra característica atribuída por Pierre Clastres às sociedades indígenas, dessa vez contra Mauss, Lévi-Strauss e grande parte do *mainstream* do pensamento antropológico que identifica na *troca* o princípio fundamental de coesão social de qualquer agrupamento humano.

Como vimos no início deste texto, a filosofia e a democracia teriam seu nascimento, na Grécia, com um tipo de decodificação especial, um rendimento deste princípio fundamental da troca, racionalizado na ideia de “justa medida”. O Ocidente não faria mais do que ampliar uma racionalidade subjacente a toda e qualquer sociedade, explorando-a e potencializando-a exponencialmente.¹⁰ Esse seria o parâmetro de todo *poder*: do poder sobre a natureza e do poder encarnado na *política*, de uma “comunidade de iguais que busca aquilo que é melhor para todos”, na famosa definição aristotélica. Clastres, entretanto, questiona radicalmente essa ubiquidade da troca, no bojo da recusa de um poder identificado exclusivamente com o poder do Estado, seja este uma estrutura tirânica, monárquica, oligárquica ou uma *politéia*, uma república, uma “comunidade de iguais”. Como bem resume Viveiros de Castro:

Clastres, em seu primeiro artigo (de 1962) sobre a filosofia da chefia indígena — uma crítica cuidadosamente

sinuosa a um texto de Lévi-Strauss que pensava a chefia como resultado de uma troca recíproca entre o líder e o grupo—, já havia sugerido que a concepção indígena do poder implicava ao mesmo tempo uma afirmação de reciprocidade e sua negação, ao colocar o lugar do chefe fora de sua esfera —na posição, precisamente, de devedor unilateral perpétuo do grupo. Sem retirar da troca seu valor sociológico *fundante*, Clastres introduzia a necessidade política *instituinte* de uma não troca. (...) Em seus últimos artigos sobre a guerra, a disjunção entre troca e poder se transforma, entretanto, em uma curiosa ressonância. Ao deslocar-se da relação intracomunitária para a relação intercomunitária, a negação da troca se converte na essência mesma do *socius* primitivo. A sociedade primitiva é “*contra a troca*” pelas mesmas razões que é contra o Estado: porque ela deseja a autarquia e a autonomia —porque ela “sabe” que toda troca é uma forma de dívida, de dependência mesmo que recíproca. (Viveiros de Castro, 2014, p.338)

Melhor deixar em suspenso, por enquanto, o detalhamento destas teses e seus desdobramentos (questões que ultrapassam em muito minha competência). Não nos interessa aqui, nem caberia neste texto, resumir ou debater os principais argumentos de Clastres ou a estimulante análise de Viveiros de Castro (que é, também, as de Deleuze e Guattari) em torno da questão da troca e da dívida.¹¹ Nos limites dessa breve investida em assunto tão vasto, não parece de menor importância a constatação de que a imagem oswaldiana do “índio tecnizado” nos convida a reconsiderar criticamente, e de modo radical, certas premissas

fundamentais com as quais o Ocidente compreende a si mesmo e os povos indígenas. Oswald, com um material infinitamente mais limitado do que o que dispomos hoje, apostou intensamente no caráter libertador, libertário, transformador que as culturas ameríndias deveriam representar para a nossa sociedade de “baixa antropofagia, aglomerada nos pecados de catecismo — a inveja, a usura, a calúnia, o assassinato. Peste dos chamados povos cultos e cristinizados...”. É contra esta “baixa antropofagia” (e contra a mãe dos Gracos e a Corte dos poderosos de plantão) que devemos agir.¹²

NOTAS

¹ Doutor em Educação pela Pontifícia Universidade Católica (PUC-Rio). É professor adjunto da Faculdade de Educação da UFRJ e professor do PPGF-UFRJ. E-mail: filcepps@gmail.com.

² « ...contrariamente a todos os outros “poderes”, a riqueza não comporta nenhum limite: nada há nela que possa marcar seu termo, limitá-la, realizá-la totalmente. A essência da riqueza é o descomedimento; ela é a própria figura que a *hybris* toma no mundo. Tal é o tema que volta, de maneira obsedante, no pensamento moral do século VI. Às fórmulas de Sólon passadas a provérbios: “Não há termo para a riqueza. *Koros*, a saciedade, engendra *hybris*”, fazem eco as palavras de Teógnis: “Os que hoje têm mais ambicionam o dobro. A riqueza *ta chrémata*, torna-se no homem loucura, *aphrosyne*”. (...) Em contraste com a *hybris* do rico, delinea-se o ideal da *sophrosyne*. É feito de temperança, de proporção, de justa medida, de justo meio. “Nada em excesso”, tal é a fórmula da nova sabedoria », Vernant (1986, pp.59-60).

³ O conceito de *barbárie* entre os gregos não implica necessariamente identificação dos povos estrangeiros com inferioridade ou violência. A aproximação dos dois termos, violência e barbárie, tem uma longa história, cujos meandros nos ajudariam a aprofundar a problematização aqui proposta. Ver Mattéi (2002).

⁴ Sendo que as imagens dos selvagens “descobertos” no século XVI remetem a antigas fábulas de povos constituídos por seres fantásticos, cuja origem se perde no tempo e que desde sempre serviram como uma espécie de “espelho imaginário” na constituição da identidade dos povos mediterrâneos. Ver os livros de Afonso Arinos de M. Franco (1976) e Sérgio Buarque de Holanda (2000).

⁵ Esta tese, entretanto, será questionada, de modo contundente, por Clastres (2013, p.213ss).

⁶ Ver Clastres (2013) e (2014).

⁷ Lévi-Strauss também argumenta, por caminho semelhante: « A lógica do pensamento mítico nos pareceu tão exigente quanto aquela na qual repousa o pensamento positivo, e, no fundo, pouco diferente. Pois a diferença se deve menos à qualidade das operações que à natureza das coisas sobre as quais se dirigem essas operações. Eis aí, aliás, o que os tecnólogos se aperceberam, já há bastante tempo, em seu domínio: um machado de ferro não será superior a um machado de pedra porque seria “mais bem feito” que o outro. Ambos são igualmente bem feitos, mas o ferro não é a mesma coisa que a pedra » (Lévi-Strauss, 1967, p.265).

⁸ Ver “A ciência do concreto”, texto seminal a esse respeito, de Lévi-Strauss (1989).

⁹ Ver Viveiros de Castro, 2015, p.336ss. e Lima & Goldman 2013, p.21.

¹⁰ À troca seligaria, ainda, a proibição do incesto como princípio aparentemente universal — questão cuja relação com a antropofagia é tema de um artigo que intitulei “Antropofagia e diferença” (ver bibliografia).

¹¹ Numa rota alternativa, em diálogo com alguns textos de Derrida, procurei me aproximar desses temas em outros ensaios sobre a antropofagia de Oswald. Ver Ceppas (2014), (2016) e “Uma perspectiva antropofágica no ensino de filosofia, para além da metáfora” (ver bibliografia).

¹² Agradeço ao gentil convite do Professor Laurenio Sombra, editor da Revista Ideação, para participar deste dossier intitulado Dis-pensando o Ocidente. Assumi o desafio do título, embora o que aqui desenvolvo esteja longe de ser satisfatório, seja para pensar no sentido da expressão *dis-pensando*, seja para repensar a ideia mesma de “Ocidente”. Trata-se de uma abordagem incipiente, que procura somente indicar alguns problemas incontornáveis de um trabalho nesse sentido. Aproveito para agradecer a turma que me acompanhou no curso

de pós-graduação intitulado “Estética e política n’*A crise da filosofia messiânica*”, no IFCS-UFRJ, do primeiro semestre de 2016, onde os temas abordados neste texto foram trabalhados pela primeira vez. Agradeço em especial a Bruno Fabri, Dinho Irlim, Fabiana Martinheiro, Fagner Neves, Felipe Araújo, Larissa Duarte, Lourdes Bastos, Luan Reboredo, Renata Passos e Rodrigo de Almeida dos Santos. Uma primeira versão desse texto foi apresentada no XVII Encontro Nacional da Anpof, em Aracaju, em outubro de 2016.

REFERÊNCIAS

ANDRADE, Oswald de (1970) *Do Pau-Brasil à antropofagia e às utopias*, Obras Completas 6, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

CEPPAS, Filipe (2014) “Responsabilidade do ensino de filosofia nos trópicos. O professor-xamã”. *O Que nos Faz Pensar* (PUCRJ), v. 34, p. 237-247.

CEPPAS, Filipe (2016) La vision de monde amérindienne et l'enseignement de la philosophie. *Cahiers Critiques de Philosophie*, v. 16, p. 69-79.

CEPPAS, Filipe (no prelo) “Antropofagia e diferença”. *Revista do College International de Philosophie*.

CEPPAS, Filipe (no prelo) “Antropofagia para além da metáfora: por uma filosofia da diferença”, in *Filosofia e Educação*, Universidade Federal de Uberlândia.

CLASTRES, Pierre (2014) *Arqueologia da violência*, tradução P. Neves, São Paulo: Cosac Naify.

CLASTRES, Pierre (2013) *A sociedade contra o Estado*, tradução T. Santiago, São Paulo: Cosac Naify.

ENGELS, Friedrich (1979) *A origem da família, da propriedade privada e do Estado*, tradução L.Konder, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

FRANCO, Afonso Arinos de Melo (1976) *O índio brasileiro e a Revolução Francesa, as origens brasileiras da teoria da bondade natural*, São Paulo: Topbooks.

HOLANDA, Sérgio Buarque (2000) *Visão do paraíso*, São Paulo: Brasiliense.

LÉVI-STRAUSS, Claude (1967) “A estrutura dos mitos” in *Antropologia estrutural*, tradução C.S. Katz, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.

LÉVI-STRAUSS, Claude (1989) “A ciência do concreto” in *O pensamento Selvagem*, tradução T. Pellegrini, Campinas: Papyrus.

LÉVI-STRAUSS, Claude (1993) “As descontinuidades culturais e o desenvolvimento econômico”, in *Antropologia estrutural dois*, tradução C.S. Katz, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.

LIMA, Tania & GOLDMAN, Marcio (2013) “Prefácio” in CLASTRES, Pierre (2013) *A sociedade contra o Estado*, tradução T. Santiago, São Paulo: Cosac Naify.

MATTÉI, Jean-François (2002) *A barbárie interior*, tradução I.M. Loureiro, São Paulo: Ed. Unesp.

NIETZSCHE, Friedrich (2005) *Sabedoria para depois de amanhã*, tradução K. Jannini, São Paulo: Martins Fontes.

VERNANT, Jean-Pierre (1986) *As origens do pensamento grego*, tradução I.B.B. da Fonseca, São Paulo: Difel.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo (2015) *Metafísicas canibais: elementos para uma antropologia pós-estrutural*, São Paulo: Coasc Naify.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo (2014) “Posfácio”, in CLASTRES (2104) *Arqueologia da violência*, tradução P. Neves, São Paulo: Cosac Naify.