



O amigo-inimigo: contribuições da filosofia indígena à teoria da amizade

*João Jackson Bezerra Vianna**

Resumo: Este ensaio pretende compreender algumas das imagens diversas que o amigo pode suscitar em nosso pensamento. Parte-se de uma crítica ao tratamento filosófico da tradição ocidental-moderna à amizade, questionando a tese aristotélica do amigo como um outro-si-mesmo, fraterno e irmão. Então, busca-se percorrer imagens a partir das filosofias indígenas, considerando a política de amizade inventada entre anfitriões indígenas e antropólogos. Nestas relações que envolvem Dom Juan e Castaneda, Kopenawa e Albert, Dzoodzo e este autor, vislumbra-se uma ética que se constitui a partir da imagem imanente do inimigo e não do irmão fraterno. Desta perspectiva, passamos a considerar, ao invés de uma alteridade binomial, como em Aristóteles, uma alteridade genérica, enquanto um fundo virtual de diferença, a partir do qual as relações de que são feitas a amizade são atualizadas. Esse movimento implica reconhecer enquanto sujeitos entes e seres não concebidos assim no arranjo sociopolítico moderno. Por fim, o amigo emerge como uma atualização de um outro-outro, deixando-nos com a questão extraída da metafísica indígena: quais são os efeitos políticos de reconhecer o amigo a partir da imanência do inimigo?

Palavras-chave: Amizade; Indígenas; Filosofias

* Doutor em Antropologia Social pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Professor no Departamento de Psicologia e no Programa de Pós-Graduação em Psicologia Institucional da Universidade Federal do Espírito Santo (UFES). E-mail: joajbvianna@gmail.com. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/5097849908288629>. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8952-7292>.

The friend-enemy: contributions of indigenous philosophy to the theory of friendship

Abstract: This essay aims to understand some of the diverse images that the friend can raise in our thinking. It starts from a critique of the Western-modern tradition's philosophical treatment of friendship, questioning the Aristotelian thesis of the friend as an another self, fraternal and brotherly. Then, it seeks to go through images from indigenous philosophies, considering the politics of friendship invented between indigenous hosts and anthropologists. In these relationships involving Don Juan and Castaneda, Kopenawa and Albert, Dzoodzo and this author, we glimpse an ethics that is constituted from the immanent image of the enemy and not of the fraternal brother. From this perspective, we come to consider, instead of a binomial alterity, as in Aristotle, a generic alterity, as a virtual background of difference, from which the relations of which friendship is made are actualized. This movement implies recognizing as subjects entities and beings not conceived in this way in the modern socio-political arrangement. Finally, the friend emerges as an actualization of an other himself, leaving us with the question drawn from indigenous metaphysics: what are the political effects of recognizing the friend from the immanence of the enemy?

Key-words: Friendship; Indians; Philosophies

El amigo-enemigo: aportaciones de la filosofía indígena a la teoría de la amistad

Resumen: Este ensayo pretende comprender algunas de las diversas imágenes que el amigo puede suscitar en nuestro pensamiento. Parte de una crítica al tratamiento filosófico de la amistad en la tradición occidental-moderna, cuestionando la tesis aristotélica del amigo como un outro-yo, fraternal y hermanado. A continuación, tratamos de recorrer las imágenes de las filosofías indígenas, considerando la política de la amistad inventada entre los anfitriones indígenas y los antropólogos. En estas relaciones que involucran a Don Juan y Castaneda, Kopenawa y Albert, Dzoodzo y este autor, vislumbramos una ética que se constituye a partir de la imagen inmanente del enemigo y no del hermano fraterno. Desde esta perspectiva, comenzamos a considerar, en lugar de una alteridad binomial, como en Aristóteles, una alteridad genérica, como fondo virtual de la diferencia, a partir de

la cual se actualizan las relaciones de las que está hecha la amistad. Este movimiento implica reconocer como sujetos a entidades y seres no concebidos así en el ordenamiento sociopolítico moderno. Finalmente, el amigo emerge como actualización de un otro-otro, dejándonos la pregunta extraída de la metafísica indígena: ¿cuáles son los efectos políticos de reconocer al amigo desde la inmanencia del enemigo?

Palabras-clave: Amistad; Indios; Filosofías.

Introdução

Este ensaio teórico foi baseado na comunicação preparada para uma aula da disciplina Introdução à psicologia na Universidade Federal do Espírito Santo, a convite da professora Luziane Siqueira. A aula tinha como referência bibliográfica o provocativo texto de Jerá Guarani “Tornar-se selvagem” (2020). Inicialmente, reparamos como poderíamos (e se poderíamos) tornarmo-nos selvagem? Ou então, dito de outro modo, como poderíamos desbloquear um devir-selvagem? Não sabíamos ao certo do que isso tratava no início da aula e, tampouco, ao final, mas propus para a turma, à título de exercício, de que talvez um devir-indígena pudesse ser ativado entre nós fazendo amigos, por meio da criação de uma política outra de amizade. Defendi que precisaríamos considerar como referência uma política indígena destas relações. Este ensaio é, portanto, uma tentativa de entrever alguns conceitos indígenas que nos ajudem a suscitar imagens divergentes da amizade.

A psicologia enquanto profissão possui um compromisso ético e político de oferecer serviços para aqueles que precisam deles. No atual regime colonial-capitalístico (ROLNIK, 2018), os indígenas podem precisar de serviços psicológicos, haja vista um projeto em curso de neurotização destes povos¹, o que se constata localizadamente em alguns

¹ Agradeço a Fabio Hebert pela expressão diagnóstica. Um projeto de neurotização se sobrepõe e se confunde com os projetos de “integração” e “aculturação” que marcam a

contextos a partir de demandas expressadas pelo próprio movimento indígena², bem como identificadas por profissionais ligados às políticas públicas³. Mas as minhas experiências de convivência, trabalho e amizade com essas pessoas, em especial com os Baniwa, a partir da minha pesquisa etnográfica na antropologia, sob o referencial da literatura etnológica, chamaram-me atenção para um conjunto distinto de questões, provocando um outro modo de pensar a relação possível entre psicologia e povos indígenas. Em uma guinada epistemológica, não me interessava tanto o que a psicologia teria a oferecer aos indígenas, mas o contrário, considerar o que estes povos ofereceriam como perspectiva para à psicologia, cabendo-nos, o que não é simples, ser capazes de reconhecer tais contribuições. É preciso encarar que a tarefa da nossa filosofia não pode ser mais a de englobar metafisicamente esses povos, reconhecendo, ao inverso, que eles possuem uma filosofia própria que nos pensa enquanto um de seus possíveis objetos.

história colonial etnocida pregressa e recente do governo brasileiro, como forma de controle e dominação que marca a política indigenista desde o Brasil colônia até 1988, o ano da promulgação da última constituição federal. Mas esta que é o marco do fim da política da tutela indígena pelo estado brasileiro, não pode obnubilar a atualidade das reminiscências destes projetos reavivados em diferentes frentes, legislativa, judiciária e executiva.

² Eu pude constatar pela primeira vez essas demandas em 2007 a 2008, quando acompanhava como ouvinte as reuniões do Conselho Distrital de Saúde Indígena (CONDISI) Porto Velho, em virtude de pesquisas de iniciação científica. No contexto das políticas de atenção diferenciada à saúde indígena no Sistema Único de Saúde (SUS), que se desdobra em um subsistema de atenção à saúde indígena, este conselho é uma das garantias à participação indígena nos órgãos colegiados de formulação, acompanhamento, monitoramento e avaliação das políticas públicas de saúde e do controle da sua execução.

³ É necessária uma sensibilidade e competência não somente psicológica, mas antropológica, para qualificar a demanda crescente que motiva a “Política nacional de atenção integral à saúde mental das populações indígenas” (BRASIL, 2007), baseada em problemas identificados por instituições governamentais, agentes públicos e profissionais de saúde como sendo de ordem “psi”, tais como: suicídio, dependência alcoólica, depressão, uso abusivo de psicofármacos receitados nos serviços de saúde, entre outros. Considerando as cosmologias indígenas, uma dimensão subjetiva ou psicológica não pode ser tomada como óbvia ou semelhante à nossa.

O primeiro sentido de desbloquear os devires indígenas possui relação justamente com a assunção de aprender com os povos originários, pensando o nosso pensamento (e nossos afetos, corpos, sensações, percepções, bem como nossas políticas de cognição e subjetivação) diante do pensamento e dos modos de vida indígena. É a partir desse exercício especulativo que proponho analisarmos a amizade, para tanto utilizarei como caso a ser analisado as relações de amizade entre anfitriões indígenas e antropólogos. Mas antes façamos um sobrevoo em alguns entendimentos importantes sobre os amigos na tradição ocidental.

O amigo filósofo, um outro-si

Giorgio Agamben, filósofo italiano, em um breve ensaio chamado “O amigo” propõe recuperar a amizade como modo de filosofar. Para tanto, convidou seu amigo, o também filósofo Jean-Luc Nancy, para que iniciassem uma série de correspondências. Por motivos que não chegamos a saber, logo após a primeira resposta que recebeu, o autor relata o fim da troca de cartas. Este preâmbulo do ensaio é curioso, pois se entrevê o que parece ser a recusa de um amigo em filosofar sobre a amizade, e, justamente, Agamben faz questão de nos lembrar que a filosofia na sua origem grega é definida pela amizade (*philos*) e pelo seu exercício estabelecido *entre amis*.

Agamben, então, realiza uma leitura dos livros oitavo e nono de Ética a Nicômaco, e avança na definição de Aristóteles que, segundo ele, é a base ontológica de sua teoria da amizade. A tese é a de que o amigo é um “outro-si-mesmo” (*heteros autos*) e de que a amizade ocorre “no conviver e no ter em comum (*koinonein*) ações e pensamentos”. (ARISTÓTELES *apud* AGAMBEN, 2012, p. 04). Sobre isso, o autor interpreta o seguinte:

O amigo é, por isso, um outro-si, um heteros autos. Na sua tradução latina – *alter ego* – essa expressão teve uma longa história, e não é aqui o lugar de reconstruí-la. Mas é importante notar que a formulação grega é

mais fértil de significados do que soa aos ouvidos modernos. Em primeiro lugar, o grego – como o latim – tem dois termos para nomear a alteridade: *allos* (lat. *alius*) é a alteridade genérica, *heteros* (lat. *alter*) é a alteridade como oposição entre dois, a heterogeneidade. Além disso, o latim *ego* não traduz exatamente *autos*, que significa “si mesmo”. O amigo não é um outro eu, mas uma alteridade imanente na mesmidade, um devir outro do mesmo. No ponto em que eu percebo a minha existência como doce, a minha sensação é atravessada por um con-sentir que a desloca e deporta até o amigo, até o outro mesmo. A amizade é essa dessubjetivação no coração mesmo da sensação mais íntima de si” (AGAMBEN, 2012, p.5, grifo do autor).

Desta perspectiva, o amigo é uma diferença imanente enquanto um “outro-si” ou “outro mesmo”, no sentido da alteridade contida em uma relação binomial. Nesta definição de amizade, estamos diante de uma alteridade não genérica, de modo que a referida dessubjetivação mencionada por Agamben somente é possível porque, embora outro, o amigo enquanto um par binomial partilha de pensamentos e ações, um “con-sentir”, isto é, a existência enquanto distinção humana. É importante notar neste excerto a emergência de um aspecto comunitário e político, extrapolando o referido binômio. Todavia, essa expansão está limitada, pois neste caso o amigo enquanto devir-outro está no lugar de toda diferença interna ao que se entende por comunidade. Mais precisamente, o amigo da filosofia aristotélica emerge como a diferença que cabe no *entre amis* do fazer filosofia, ou seja, apenas aquela diferença concebível entre humanos considerados propriamente humanos

Acerca disso, Juliana Fausto, filósofa brasileira, afirmando os animais enquanto sujeitos políticos, observa que:

Aristóteles diz que o amigo é um ‘outro mesmo’; Agamben assinala que há uma histórica confusão acerca do entendimento deste *héteros autós*, muitas vezes traduzido como segundo eu ou alter ego. Héteros, ele lembra, é uma palavra que significa diferente em um

contexto binário (por exemplo, quando se diz, em grego, “a outra mão” para designar a mão esquerda), ao contrário de *állos*, que quer dizer qualquer outro. O amigo, então, como *héteros autós* é uma espécie de parte constitutiva ou ligada ao mesmo (eu), aquele a partir de quem o mesmo é. A filosofia, que traz o amigo ao próprio nome, como gosta de lembrar Agamben, e a “sinestesia política originária”, que vem ao mundo pelo com-sentir de um outro mesmo em mim, excluiriam assim todos os “quaisquer outros”, tudo aquilo que, para Agamben e talvez para Aristóteles, constituem inimigos ou outros não binários (FAUSTO, 2020, p.55).

Fausto nota que não somente os animais, preocupação central sua no livro *Cosmopolíticas dos animais* (2020), estariam fora da política aristotélica, mas todos os “quaisquer outros” fora das relações da amizade grega, em suma, todos os que não são os amigos destes filósofos. Em contraposição, não é raro o registro na literatura de intelectuais indígenas que estabelecem relações de amizade com estrangeiros não indígenas, como podemos acompanhar entre os amigos Davi Kopenawa e Bruce Albert (2015), Castaneda e Dom Juan (1968) e tantos outros. A antropologia enquanto ciência etnográfica forjada na relação com os povos indígenas não poderia existir, tal como conhecemos hoje, sem essas relações de amizade entre antropólogos e seus interlocutores indígenas. Isto é, para lembrarmos da epígrafe de Dom Juan, entre sujeitos que não são “nem mesmo vagamente parecidos”.

Retomando a provocação de Fausto, pergunto se pareceria possível a Aristóteles e Agamben ter amigos fora de Atenas, fora da pólis, e ser amigo do escritor e intelectual Aílton Krenak, do povo Krenak, ou do xamã Davi Kopenawa, do povo Yanomami, ou do *brujo* Dom Juan, do povo Yaqui, ou da liderança e professora Jerá Guarani, do povo Mbya Guarani? Nessa especulação, pode-se sugerir que talvez Ailton Krenak, por exemplo, achasse uma boa ideia trocar cartas com esses filósofos europeus, mas não mais, e provavelmente menos na verdade, do que seria conversar com as montanhas, os rios, os animais e os espíritos, como fazem tão bem, por exemplo, os intelectuais indígenas que designamos por

xamãs. Mas nisto não haveria nenhum demérito especial destinado aos filósofos em questão, porque nas filosofias indígenas os interlocutores não humanos, sob a forma de “espíritos auxiliares”, “aliados”, “mensageiros”, “demiurgos”, “ancestrais” e “donos” são sempre mais bonitos, inteligentes e interessantes que qualquer humano (BARRETO *et al*, 2018; KRENAK, 2019). Davi Kopenawa, xamã yanomami, por exemplo, faz questão de apontar em *A queda do céu* (KOPENAWA & ALBERT, 2015) como os humanos parecem feios e apáticos frente aos espíritos xapiri. A propósito, Kopenawa diz de si próprio com um xamã modesto, posto que ele é somente filho de um ser humano, diferente dos xamãs mais poderosos do povo Yanomami que são filhos do sêmen de espíritos não humanos.

Aristóteles e Agamben falam não somente de tempos específicos, mas de lugares geográficos e epistêmicos particulares. Nesse sentido, é importante ressaltar que eles elegem a sua comunidade, enquanto um recorte da comunidade humana, não somente como perspectiva a partir da qual falam, mas como o lugar exclusivo onde o pensamento e a “vida qualificada” é possível:

Essencial é, em todo caso, que a comunidade humana seja aqui definida, em relação àquela animal, por um conviver (*syzen* adquire aqui um significado técnico) que não é definido pela participação em uma substância comum, mas por uma condissão puramente existencial e, por assim dizer, sem objeto: a amizade, como consentimento do puro fato de ser. Os amigos não compartilham alguma coisa (um nascimento, uma lei, um lugar, um gosto): eles são con-divididos pela experiência da amizade. A amizade é o compartilhamento que precede qualquer divisão, porque o que há para partilhar é o próprio fato de existir, a própria vida. E é essa partilha sem objeto, esse consentir original, que constitui a política” (AGAMBEN, 2012, p.5)

Para Aristóteles e Agamben, a comunidade é a estritamente humana, para eles somente se pode ser amigo, companheiros e cultivar uma política de amizade (ou de qualquer outra natureza) dentro deste

arranjo socio-cósmico específico: “É assim que se diz que os homens convivem (*syzen*), à diferença do gado, que divide o pasto (Aristóteles apud Agamben, grifo meu, p.4)”.

Ressalta-se, ainda, que desta perspectiva a comunidade humana pode ser ainda mais restrita. Sobre isso, Fausto (2020, p.60) assinala que Aristóteles, por exemplo, até podia admitir de um “escravo” que ele “compartilha do logos a ponto de apreendê-lo, mas não a ponto de tê-lo”, aproximando estes aos animais domésticos. Assim, para Aristóteles, os animais e os escravos fazem parte da casa, mas não da cidade, expressão máxima da política, como também não faziam parte da cidade os escravos e as mulheres. Escravos, mulheres e animais não eram considerados sujeitos políticos, mas, no máximo, objetos da política.

Notemos assim que a mesma tecnologia metafísica que separa os humanos dos animais é utilizada para separar os humanos entre si. Nesse sentido, é importante considerar a advertência de Lévi-Strauss sobre o especismo moderno ocidental:

Começou-se por cortar o homem da natureza e constituí-lo como um reino supremo. Supunha-se apagar desse modo seu caráter mais irrecusável, qual seja, ele é primeiro um ser vivo. E permanecendo cegos a essa propriedade comum, deixou-se o campo livre para todos os abusos. Nunca antes do termo destes últimos quatro séculos de sua história, o homem ocidental percebeu tão bem que, ao arrogar-se o direito de separar radicalmente a humanidade da animalidade, concedendo a uma tudo o que tirava da outra, abria um ciclo maldito. E que a mesma fronteira, constantemente empurrada, serviria para separar homens de outros homens, e reivindicar em prol de minorias cada vez mais restritas o privilégio de um humanismo, corrompido de nascença por ter feito do amor-próprio seu princípio e noção (Lévi-Strauss, 1993a, p.52).

Reconhecemos aqui alguns dos sentidos e das repercussões históricas da recusa de Aristóteles em conceber a amizade com escravos, mulheres e animais, pressuposta na separação ontológica da humanidade

em relação à animalidade, da cultura em relação à natureza. Fausto chama atenção para essas separações dualistas, ao propor um rearranjo no qual se pensa os animais (e os “quaisquer outros”) como sujeitos políticos, afirmando deste modo a possibilidade de amizade e companheirismo interespecífica (cf. Haraway, 2021; Tsing, 2019). Essas proposições não pretendem recuperar o humanismo, “corrompido de nascença por ter feito do amor-próprio seu princípio e noção”, como observou Lévi-Strauss, mas um animalismo, como propôs Preciado (2019), forjando um modo de repensar a política dos humanos.

Mas para que a amizade seja concebível de ser atualizada entre diferenças que não somente aquelas diminutas oferecidas pela gramática aristotélica, ela não poderia ser definida como sendo uma partilha sem objeto. Não bastaria, como defende Agamben, “o próprio fato de existir”. Nesse sentido, Fausto (2020) a partir de Haraway destaca justamente a etimologia latina da palavra companheiro (aqui considerado como compond o mesmo campo semântico do amigo), *com panis*, ou seja, “com pão”, apontando a partilha da vida não em termos transcendentais (a existência), mas materiais-semióticos (o pão). Essas filósofas destacam, portanto, justamente o valor da comensalidade que Aristóteles recusa aos humanos (propriamente humanos), atribuindo-a exclusivamente ao gado.

Nesse sentido, ao contrário da premissa aristotélica de Agamben, uma extensa literatura etnológica aponta para a importância da comensalidade para os povos indígenas conceberem as suas relações de sociabilidade e parentesco, incluindo ou repercutindo relações de amizade. Poderíamos, então, sugerir que a insistência em definir uma relação social (de amizade) pela partilha do “con-sentimento do puro fato de ser” reforça, primeiro, o especismo dominante em nossa tradição filosófica que restringe amigos, parentes e aliados a uma única espécie e, em segundo lugar, a recusa da troca (material-semiótica, para falar como Haraway) como fundamento da relação social. Diante disso, a definição mesma de filosofia e seu exercício como o conhecimento que se produz entre amigos, oferece os contornos e as definições sobre os sujeitos propostos pela a filosofia dominante nos últimos dois milhares de anos como bons

interlocutores. Sendo um dos efeitos dessa repartição os conhecimentos e pensamentos considerados válidos e as trocas que interessam. A provocação deste artigo é a de que precisamos de novos aliados, novos amigos, para podermos pensar de outros modos.

O amigo-irmão e o mundo

Francisco Ortega (2020), filósofo espanhol, oferece algumas pistas para entender a insistência na definição da amizade como aquela que ocorre entre diferentes iguais (outro-si-mesmo). Ele observa que na tradição ocidental traduzimos costumeiramente nossas relações de amizade em relações fraternais. Isso não é fortuito, para o autor esta disposição sugere que: “[n]o fundo, trata-se de um medo à diferença, ao aberto e indeterminado, à experimentação” e, talvez mais importante, a uma “falta de imaginação”. Nesses termos, a amizade apareceria como a própria expressão da diferença – desta vez no sentido de uma alteridade genérica [*allos* ou *alius*], e não na oposição entre dois termos [*hetero* ou *alter*] – que, por isso mesmo, é tratada de ser rapidamente convertida em “família”, “fraternos”. Esse medo da diferença de que nos fala Ortega encontra no pensamento do mestre quilombola Antonio Bispo dos Santos (2019) a noção de cosmofobia, com qual ele caracteriza o povo cristão-monista-linear-sintético-colonizador. Não é difícil reconhecer o medo do cosmos nos modos de existência ocidentais-cristãos-modernos, na adesão, por exemplo, às subjetividades *prêt a porter* de que nos dá notícia a psicanalista Suely Rolnik (2021) e na tendência a restringir a sociabilidade em uma série de pequenas comunidades identificatórias: a família e os grupelhos derivados que afirmam seus vínculos sociais pela premissa de autoidentidade, os quais ativam frequentemente a fraternidade como idioma (GUATTARI, 1987).

A “família” no discurso moderno produz uma espécie de fechamento “cosmofóbico”, oferecendo abrigo aos sujeitos que a consideram um universo social garantido. Neste discurso, o amigo como

um irmão estende a família enquanto esse refúgio moderno, constituindo uma espécie de bunker, um grande dentro, contra as potências disruptivas do mundo, o Fora. Desta perspectiva é que a amizade projeta “uma forma de comunidade identificatória, na qual, na condição de irmãos, somos todos iguais”, correspondendo a “uma percepção anti-política da amizade, por seguir o modelo familiar e doméstico” (ORTEGA, 2020, p. 9-10).

Colocando em tensão esse pressuposto, Ortega efetua um salto em seu argumento, notando que a fraternidade imaginada como o limite da sociabilidade, a comunidade humana de Agamben e Aristóteles, possui relação com o fato de que a “preocupação com o mundo, ponto central da política desde a Antiguidade, foi substituída na modernidade pela preocupação com o homem, a descoberta de si mesmo” (2020, X). Portanto, o amigo-irmão é um dos corolários do homem elevado à premissa fundante de sua própria constituição pela autorrelação. Por isso, o autor convoca-nos ao desenvolvimento de novas formas de amor, que não um amor-próprio, mas pelo mundo, ativando o que Hanna Arendt designou de *amor mundi*. A política de amizade que Ortega propõe não é um fazer amigos no *entre amis* aristotélico, e talvez, não é nem mesmo “um fazer amigos”, mas, sobretudo, amar o mundo.

A partir dessa ideia, conjurada por Arendt e invocada por Ortega, efetuemos neste ensaio um outro salto, de uma epistemologia ocidental-europeia para uma metafísica indígena, alcançando uma outra visada do problema da sensibilidade ao mundo. Vejamos uma expressão possível dessa sensibilidade por meio da relação de amizade e de ensinamentos entre Dom Juan do povo Yaqui, da região de Sonora no Noroeste do México, com o antropólogo Carlos Castaneda. O primeiro, enquanto iniciador, provoca frequentemente o segundo, no intuito de “modificá-lo”, como se vê no diálogo a seguir:

- Sabe alguma coisa do mundo que o rodeia? – perguntou [Dom Juan].
- Sei muitas coisas diferentes – respondi.
- Quero dizer, sente o mundo em volta de você?

- Sinto tanto do mundo em volta de mim quanto posso [respondeu Castaneda contrariado].
- Isso não basta. Tem de sentir tudo, senão o mundo perde o sentido (Castaneda, 1971: 10).

[Em seguida, no mesmo diálogo:]

- Pensa demais em si – disse ele [Dom Juan], sorrindo.
- E isso lhe dá um cansaço estranho, que o leva a fechar o mundo em volta de si e se agarrar aos seus argumentos. Por isso, só tem problemas” (Castaneda, 1971, p.10).

Dom Juan ensinava os seus conhecimentos xamânicos a Castaneda, porque pretendia que este se tornasse, como ele, um feiticeiro e, portanto, tivesse “aliados” (espíritos). O objetivo crucial da iniciação era que Castaneda fosse capaz de “ver”, no sentido de perceber o mundo em suas realidades não comuns. Mas, nesse processo, Dom Juan observava em Castaneda uma preocupação demasiada consigo mesmo, no que chamou de um apego a sua “história pessoal”. Visto desde Dom Juan, poderíamos sugerir que o egocentrismo de Castaneda encarnava, numa escala pessoal, a “cosmofobia” mencionada por Bispo e o que Ortega apontou como a obstinação moderna do homem na descoberta de si, na produção da verdade do sujeito pela introspecção e pelas relações de amor-próprio (e autocomiseração) identificadas no que este último autor chama de “tirania da intimidade”. Os leitores de Castaneda⁴ provavelmente concordariam que o autoconhecimento, que compõe a constelação conceitual da “descoberta de si”, se revela como um de seus interesses íntimos. Mas é o próprio Castaneda que demonstrou que os ensinamentos de Dom Juan sempre se contrapunham a tal desejo, atuando na tentativa de

⁴ Carlos Castaneda realizou na década 1960 uma etnografia pouco convencional, quando estabeleceu a relação com Dom Juan, o seu único interlocutor. Ele esquivou-se deliberadamente de situá-lo em um “meio cultural” particular, como se procede em geral nos estudos antropológicos. Os seus livros, fruto de sua pesquisa, foram um grande sucesso de vendas, tornando-se uma referência importante para os movimentos hippies e *new age*, não gozando, entretanto, do mesmo prestígio no círculo acadêmico.

desestruturação da solidez da pesada carcaça dele enquanto indivíduo, um homem urbanita dentro da tradição ocidental-moderna, ressentido e violento. Dom Juan identificava justamente nessa (in)disposição a dificuldade de Castaneda em olhar para o mundo, e daí a sua incapacidade de “ver”, no sentido de sentir o mundo.

Dom Juan, então, em outro momento, sintetiza o que pretende com seus ensinamentos:

- Não estamos falando da mesma coisa – continuou [Dom Juan]. – Para você, o mundo é fantástico porque, se não está caceteado com ele, está com raiva dele. Para mim, o mundo é assombroso porque estupendo, assustador, misterioso, insondável; meu interesse é convencer você a tomar ciência de que está aqui, neste mundo maravilhoso, neste deserto maravilhoso, neste tempo maravilhoso. Quero convencer você a aprender a tornar cada ato importante e válido, já que vai ficar aqui por um curto espaço de tempo. Na verdade, curto demais para conhecer todas as maravilhas que nele existem (Castaneda, 1972, p.88).

Castaneda não era indígena e, por esta razão, os ensinamentos de Dom Juan nesta relação possuíam nuances específicas. A mais notável é a de que as premissas de como eles percebiam o mundo, para além da distinção entre xamã (ou “homem de conhecimento”) e não xamã, eram diferentes. Esse debate é bastante complexo na obra em tela, mas, em poucas palavras, Dom Juan apontava para a necessidade de Castaneda perceber o mundo de outro modo. Levando à sério os ensinamentos de Dom Juan, podemos sugerir que amar o mundo implica em percebê-lo diferentemente, em sua multiplicidade ontológica. O que suspeito, não é nada trivial. Na ética yaqui e feiticeira de Dom Juan, notamos uma amizade não pelo conhecimento, como a etimologia grega da palavra filosofia indica, mas pelo mundo. Mas essa amizade, veremos, não supõe relações sempre harmoniosas, agradáveis e convergentes, ao inverso. O mundo é maravilhoso e assombroso, assim como, a partir de uma filosofia social indígena, são os amigos.

Ainda sobre o amor ao mundo, Dom Juan e os xamãs indígenas do Noroeste do México, segundo Castaneda relata:

Dom estava agachado em nossa frente. Ele afagava a terra, com delicadeza.

- Esta é a predileção de dois guerreiros [xamãs] – disse ele. – Esta terra, este mundo. Para um guerreiro, não pode haver amor maior. [...]

-Somente se a pessoa ama esta terra com uma paixão constante é que pode deixar sua tristeza – disse Dom Juan – Um guerreiro é sempre alegre porque seu amor é inalterável e sua amada, a terra, o abraça e lhe concede dádivas inconcebíveis. A tristeza pertence apenas àqueles que detestam aquilo mesmo que abriga seus seres. (Castaneda, 1974, p.256)

À luz de tais afirmações desconcertantes e certeiras, para o desenvolvimento de novas formas de fazer política, emerge a necessidade de olharmos por cima dos muros da pólis, além de Atenas ou do sonho cosmopolita e urbanita da Europa ou Norte-América, e vislumbrar a cosmopolítica da floresta (das beiras de rios e mares, do sertão, dos pântanos, dos desertos e das geleiras, das montanhas, e de todos os territórios onde os povos indígenas vivem) e seus arranjos multiespecíficos, como um dos modos possíveis de aterrar. Latour (2020) chama atenção para a ideia de aterrar, considerando o contexto do atual regime climático marcado por uma mutação ecológica sem precedentes que possui o humano como força geofísica, caracterizada pelo esgotamento da natureza, aquecimento médio global e a brutal queda da biodiversidade. Ele nos propõe sair do “olhar de Sirius”, o ponto de vista telescópico que supõe ser capaz ver a Terra do alto como uma imagem única e total, para olhar localizadamente, a partir da superfície, isto é, aterrado, renunciando aos objetos únicos e transcendentais como explicações razoáveis do mundo. Portanto, para aterrar e amar o mundo a partir da política de amizade aqui vislumbrada, é preciso estabelecermos um olhar oblíquo em relação a nós mesmos, descentrar o humano, para vermos além da aparente segurança que um outro-si oferece e sonharmos sonhos perigosos, mas potentes, com um outro-outro.

Não pretendo adentrar na filosofia de Dom Juan, mais importante para nossa discussão é que a partir dele podemos chamar a atenção de Ortega, apontando para este autor que a preocupação política com o mundo, enquanto o seu objeto central, marca, segundo ele, de uma pretensa Antiguidade, ainda é contemporânea e caracteriza a filosofia de muitos povos vivos hoje. Assim, pensemos com e diante de povos que amam a terra.

Txai, o amigo-cunhado

Tentemos agora alcançar a imagem do amigo como um outro-outro. Para tanto, Viveiros de Castro (2018: 259-260), antropólogo brasileiro, nos relata um caso curioso que me permito aqui citar longamente:

Milton Nascimento, o célebre músico brasileiro, havia feito uma viagem à Amazônia, guiado por alguns amigos meus que trabalham para uma ONG (organização não-governamental) ambientalista. Um dos pontos altos da viagem havia sido uma estadia de duas semanas entre os Kaxinawá do rio Jordão. Milton foi arrebatado pela recepção calorosa que recebeu dos indígenas. De volta à costa brasileira, ele decidiu usar uma palavra indígena como título do disco que estava gravando. A palavra escolhida foi txai, que os Kaxinawá haviam usado abundantemente ao se referirem a Milton e aos outros membros da expedição. Quando o disco Txai estava prestes a ser lançado, um de meus amigos da ONG pediu que eu escrevesse uma nota para o encarte. Ele queria que eu explicasse aos fãs de Milton o significado do título, e que dissesse algo sobre o sentido de solidariedade fraterna expressada pelo conceito de txai e seu significado “irmão”, e assim por diante. Respondi que era impossível redigir a nota nesses termos, uma vez que txai pode significar basicamente qualquer coisa exceto, precisamente, “irmão”. [...] txai significa algo parecido com “cunhado”. O termo refere

aos cunhados reais ou possíveis de um homem, e, quando usado como um vocativo amigável para falar com estrangeiros não-Kaxinawá, a implicação é que estes são tipos de afins. Além disso, expliquei que não é necessário que alguém seja um amigo para ser txai. Basta ser um estrangeiro, ou até mesmo – e até melhor – um inimigo.

[...]

Mas nada disso serviria, reclamou meu amigo. Milton acha que txai significa “irmão”, e além do mais seria ridículo dar ao disco um título cuja tradução é “Cunhado”, não seria? Talvez, concedi. Mas não espere que eu passe ao largo do fato que txai significa “outro” ou afim.”

Por fim, conclui Viveiros de Castro, explicando-nos sua interpretação para o a equivocação em questão:

Os Kaxinawá, como muitos outros povos indígenas da Amazônia, usam termos cujas traduções mais diretas são “cunhado” ou “primo cruzado” em vários contextos onde brasileiros, e outros povos da tradição euro-cristã, realmente esperariam algo como “irmão”. Neste sentido, Milton estava certo. Se eu tivesse me lembrado, teria lembrado ao meu interlocutor que a equivocação já havia sido antecipada por um etnógrafo dos Kaxinawá. Falando sobre a diferença entre a filosofia social deste povo e aquela tida pelos brancos ao seu redor, Barbara Keifenheim conclui: “A mensagem ‘todos os homens são irmãos’ encontrou um mundo onde a expressão mais nobre de relações humanas é a relação entre cunhados...” (1992:91). Precisamente, mas é por esta mesma razão que “irmão” não é uma tradução adequada para txai. Se existe alguém que um homem Kaxinawá ficaria relutante em chamar de “txai”, é seu próprio irmão. Txai significa “afim”, não “consanguíneo”, mesmo quando usado para fins semelhantes aos nossos, quando chamamos um estranho de “irmão”. Embora os propósitos possam

ser semelhantes, as premissas decididamente não são.”

Consideremos com o autor de que as premissas na comparação entre as éticas indígenas e não indígena da amizade não são as mesmas. Isso posto, sugiro seguirmos Ortega em sua proposta de forjarmos outras imagens que não a da fraternidade para pensar a amizade. Mas, diferentemente deste filósofo, ao invés de entender a amizade como um “programa vazio” que nos permitiria criar uma nova política de relacionalidade, proponho exercitarmos nossa imaginação por outros caminhos. Não apagando nossa metafísica para então tornar possível a criatividade, mas, diferentemente, considerando o que já existe e nos é contemporâneo, os povos indígenas, deixando-nos afetar por pensamentos e modos de vida outros, permitindo emergir a invenção de uma política e ética outra da amizade.

Trata-se de, ao reconhecer como existente uma filosofia indígena, conceber como possível que uma boa imagem para o amigo é, ao invés do “irmão”, o “afim” - no sentido etnológico de “não consanguíneo” ou “não irmão” -, parente distante, o estrangeiro, o estranho e, no limite, o “inimigo”. Enfim, trata-se de pensar o amigo como um “outro” (o outro-outro e não o outro-si-mesmo), ativando uma alteridade genérica.

Um amigo-inimigo para Dzoodzo

Eu realizo pesquisa etnográfica com os Baniwa, um povo indígena de língua arawak que vive na região do Alto Rio Negro, Noroeste Amazônico, localizado no município São Gabriel da Cachoeira, no Amazonas. Eles conformam uma população de cerca de 15 mil pessoas situados em um amplo território cortado pelas fronteiras nacionais do Brasil, Colômbia e Venezuela. No Brasil, são aproximadamente 6 mil pessoas em quase 90 comunidades. Nas minhas primeiras idas ao rio Içana, onde se concentra a maior parte das comunidades baniwa, conheci Juvêncio Cardoso, o Dzoodzo. Ele é um homem baniwa do clã Awadzoro

que, na época, era professor de matemática e física na escola indígena Baniwa e Corripaco Pamáali, onde fiz parte do meu trabalho de campo. Naqueles 40 dias na escola Pamáali, tornei-me próximo de alguns professores e estudantes. Dzoodzo manteve-se à distância, ainda assim fiquei fascinado por ele.

Em todas as reuniões da escola em que pude participar e nas entrevistas que realizei, ele sempre elaborava análises complexas e comentários que eu julgava muito perspicazes. Ele era na ocasião, além de professor da escola, o coordenador da Associação Conselho da Escola Pamáali (ACEP), órgão gestor da escola, coordenador técnico da estação de piscicultura da escola, inventor de uma técnica de reprodução de peixes que batizou com o seu apelido. Portanto, ele era professor, liderança importante no movimento indígena, pesquisador, esposo e pai. Em contraste, eu percebia a mim mesmo como apenas um estudante de mestrado.

Temos praticamente a mesma idade e, na ocasião em que nos conhecemos, isso me impressionava. Pois se a idade, por um lado, nos avizinhava em uma mesma geração, por outro, eu imediatamente compreendi que ele, além de detentor de uma inteligência notável, assumia uma importância para o seu povo que eu não podia imaginar ter algum dia com o meu. Ele refletia uma imagem divergente de mim que ocorria não tanto por uma identificação, mas muito mais na chave de um dever. Acessava por meio dele um sentido de pertencimento e responsabilidade diante de um coletivo que implicava um modo de vida que era desconhecido para mim.

Esse primeiro encontro ocorreu em 2011, quando eu estava fazendo minha pesquisa de mestrado, em 2014 volto ao território baniwa para propor uma pesquisa de doutorado. Desta vez, peço que Dzoodzo me receba em sua casa e comunidade, o que gentilmente aceitou. Ele já não era mais professor na escola Pamáali, mas na escola Eeno Hiepoli no rio Aiari, afluente do rio Içana. Ele tinha se mudado de aldeia para ficar mais próximo de seus pais, os senhores Júlio e Maria. Por uma série de circunstâncias, mudo-me para a casa dos pais de Dzoodzo. Assim, a minha

relação com ele, mais distante em 2011, fica mais próxima a partir de 2014, quando passo a morar a conviver com sua família extensa e a comunidade Awiñapamiana.

Certo dia, durante umas das minhas estadias em sua casa, Dzoodzo refletindo sobre nossa relação, diz que ele tinha apenas três amigos, eu entre eles. Ele conta como conheceu cada um, e ouvindo seu relato dei-me conta de que eles eram todos homens não indígenas, jovens como ele, com quem conviveu em um contexto de relações interétnicas envolvendo projetos com ONGs parceiras do movimento indígena regional ou, no meu caso, a pesquisa acadêmica. Duas coisas me chamaram atenção nessa declaração. Primeiro, ele não se queixava da escassez de amigos ou solidão, afinal, na sociedade baniwa, todos são parentes, então, era óbvio que os poucos amigos não significavam uma fragilidade de sua rede de sociabilidade. Em segundo lugar, os seus amigos eram todos não indígenas, o que é, sugiro, revelador do aspecto político que a amizade baniwa assume.

Para uma aproximação da compreensão da socialidade indígena poderíamos considerar, grosso modo, conforme os estudos de parentesco indígena na Amazônia, a partir de relações distais, um gradiente concêntrico entre aqueles que estão perto e aqueles que estão longe. Assim, quanto mais perto, maior a tendência à identificação de relações de parentesco marcadas pela consanguinidade, os “parentes verdadeiros”, e quanto mais longe, maior a tendência de relações marcadas pela afinidade, entendida aqui como os não consanguíneos. A categoria da afinidade classifica desde os parentes distantes, os estrangeiros e os inimigos, até os seres não humanos, como os espíritos e os animais. Então, na minha aldeia, idealmente, estamos entre parentes, enquanto longe da aldeia (e na floresta e nos rios) estão os inimigos. Esse modelo que opõe parentes consanguíneos aos parentes afins projeta também a dinâmica pela qual os processos do parentesco indígena são sempre remodelados por meio da distância, pois os inimigos (afins) que se aproximam podem ser reclassificados como ‘parentes’, tal como os parentes que se distanciam podem ser reclassificados como ‘afins’. Portanto, a afinidade e

consanguinidade não são nestas paisagens categorias estanques, índice de substâncias essenciais e imutáveis, como num paradigma da biologia moderna ortodoxa, mas compartilhadas e em processos de transformação, fundamentalmente em relações metaestáveis (cf. VIVEIROS DE CASTRO, 2002).

Nesse modelo, o amigo é um tipo de estrangeiro, e era precisamente o meu caso em relação ao Dzoodzo, classificado com categorias designadas aos afins e inimigos. O amigo é, portanto, um não parente ou um parente distante, mas que por circunstâncias geográficas, políticas e/ou afetivas, está próximo. Em uma sociedade de parentesco, o amigo é justamente o ‘não parente’ tornado objeto do parentesco. Assim, eu, um homem branco, habitante de terras muito distantes do Alto Rio Negro, com uma história muito distinta da do Dzoodzo, posso ser seu amigo. A amizade emerge como um modo de modular essa distância, neste caso em particular, para encurtá-la.

Viveiros de Castro (2002) assinala que, no parentesco entre os povos indígenas da Amazônia, precisamos, antes de tudo, considerar os não parentes, levando em conta que as relações de parentesco são efetuadas a partir de um fundo afim de diferença imanente. Para este autor, a exceção (os não parentes) é a regra do parentesco indígena amazônico. A amizade (e o parentesco) indígena, isto é, a socialidade indígena, se constitui, para recuperarmos o conceito que Agamben descartou, a partir da alteridade genérica (*allos* e *alius*) como seu fundo virtual de diferença. Fazem-se parentes (e amigos) entre os Baniwa e tantos outros povos indígenas a partir dos não parentes, dos estrangeiros, dos afins e dos inimigos. A amizade é, portanto, parentesco, mas não no sentido familiar-fraterno que Ortega perspicazmente identifica e critica na tradição ocidental. A relação indígena com a diferença não é marcada, como aponta Ortega e Santos para os modernos do Ocidente, pela aversão e fobia, posto que é assumida como constitutiva. A diferença é aquilo do que a identidade é constituída, é o “não social” do qual a socialidade depende, é

o pré-subjetivo do qual os sujeitos são extraídos, o pré-verbal a partir do qual as linguagens são possíveis, logo não se pode desejar anulá-la.

Portanto, é possível dizer que distintamente da tradição filosófica ocidental que, bem observou Ortega, possui grande predileção por traduzir amigo como irmão, como no equívoco anedótico de Milton Nascimento, o amigo indígena por sua vez é traduzido melhor e mais frequentemente, em sua expressão máxima, como ‘inimigo’, ou na mais atenuada, como ‘afim’ e ‘cunhado’, de qualquer modo, como um outro, um parente distante ou um não parente. Mas, importante ressaltar, a imanência do inimigo (VIVEIROS DE CASTRO, 2002) não projeta uma sociedade paranoica, avessa à alteridade, ao contrário, porque como demonstra, por exemplo, a literatura etnológica que versou sobre a antropofagia ritual e o canibalismo guerreiro, os povos indígenas, cuja disposição ética é marcada por uma “abertura ao Outro” (LÉVI-STRAUSS, 1993b), está profundamente interessada nas potências afins, estrangeiras, inimigas e não humanas. Esta é a base ontológica da filosofia política e do parentesco ameríndio, o que não fortuitamente Viveiros de Castro (2002) designou de axiomática canibal.

A implicação mais direta para o nosso problema aqui é: qual ética da amizade se estabelece quando “amigos” e “inimigos” estão distinguidos por uma fronteira apenas tênue e sempre reversível? E, mais importante, qual ética da amizade se estabelece quando que os amigos são extraídos dos inimigos?

A partir da minha experiência, da minha pesquisa e convivência entre os Baniwa, compreendo que o cultivo da amizade entre “amigos-afins” é mais exigente de cuidado do que entre “amigos-irmãos”, posto que não se pressupõe de nenhum modo como uma relação garantida. Isto é, a relação de amizade, no paradigma da imanência do inimigo, não possui como lastro algo como uma substância moral (a fraternidade) ou biológica (o sangue e o DNA) ou institucional (a família consanguínea) ou a simples existência entre iguais. A diligência no cultivo da amizade indígena tem

como fundo ou possibilidade sempre presente o fato de o fracasso em manter um amigo como amigo poder implicar, de um lado, a indiferença e a distância, mas também, no limite, a inimizade e a guerra.

No lugar onde a inimizade-afinidade é o dado e a amizade-consanguinidade é o construído, estamos diante de um radical e distinto conceito de amigo. Poderíamos sugerir que, na socialidade indígena, a inimizade-afinidade (não parentesco) está situada no reino do inato, de modo que o que compete à ação indígena é, contínua e ininterruptamente, fazer parentes (e amigos). Ressalta-se, assim, o inverso daquelas socialidades (como a moderna) que, ao considerarem a consanguinidade (fraternidade) como o reino do inato, reivindica a produção do não parentesco e da inimizade como a ação humana que lhe compete.

A diferença é, portanto, entre as sociedades que consideram o inimigo em sua imanência e produtividade metafísica, e aquelas que o consideram um desiderato, dedicando-se a inventá-lo e massacrá-lo cotidianamente (MBEMBE, 2021). Poderíamos dizer, parafraseando Viveiros de Castro (2002), que onde tudo é inimigo, o inimigo é toda uma outra coisa.

Isso posto, a guerra indígena não é movida pela máquina genocida de extermínio e aniquilação total, como no mundo moderno, do mesmo modo como o inimigo não encarna o mal e potências que devem ser anuladas por completo. Nesses termos é que os amigos são, no pensamento indígena, inimigos, detentores de potências outras, cuja periculosidade que lhe é própria foi controlada por uma relação que pode ser formalizada em termos rituais e/ou políticos. Nenhum ritual ou formalização controla o perigo para sempre, de modo que esses controles precisam ser renovados constantemente. Além do mais, a amizade dos Baniwa com os *ialanawi* (não indígenas) não anula a inimizade entre esses povos, tampouco dissimula para os primeiros a história das violências coloniais. Mesmo contra eles se produz também alianças políticas possíveis e estratégicas. Assim, o fato de que todos os três amigos de Dzoodzo são *ialanawi* aponta para um aspecto preciso da natureza política da amizade entre os Baniwa.

Não é que não se pode ser amigo de um parente, há casos rituais em que isso ocorre, mas mesmo nestes casos elas sempre conectam parentes distantes (geograficamente, genealogicamente, sociologicamente) ou aqueles que não se tem certeza se são afins ou consanguíneos. A amizade baniwa, e o parentesco, se revela como a incessante atualização de alianças, amigos e parentes de um fundo virtual de diferença. Isso torna possíveis os processos a partir dos quais se fazem amigos de inimigos, tendo como interesse não um “outro-si”, mas um “outro-outro”. O seu objeto não está limitado por uma alteridade próxima, binomial, mas é expandida pela alteridade distante, genérica e potencial.

A amizade como percepção

Destaquei até o momento a amizade como política, no sentido da produção de alianças, no interesse mútuo entre amigos, cujo interesse recíproco reside no fato de que eles possuem potências desconhecidas/distintas entre si e que podem trocá-las de algum modo. Analisei alguns casos nas relações entre antropólogos e seus anfitriões indígenas. Castaneda, por exemplo, gostaria em um primeiro momento fazer uma pesquisa sobre plantas alucinógenas e, posteriormente, se engajou em um distinto empreendimento, uma iniciação xamânica acessando modos outros de vida e de relação com o mundo. Relatei minha própria experiência de amizade, que se inicia pelo meu interesse em realizar uma pesquisa etnográfica, mas que me vi surpreendido por Dzoodzo, notando então outros motivos para me engajar nessa relação que não aqueles pré-estabelecidos. No entanto, nesses dois casos, tal como descrevi, não ficaram evidente as perspectivas de Dom Juan e Dzoodzo para esta relação, a saber, o que eles atualizavam a partir de seus amigos. Mas podemos deduzir alguns dos interesses indígenas nessas amizades a partir da relação entre o xamã yanomami Davi Kopenawa e o antropólogo francês Bruce Albert revelada pela colossal obra *A queda do céu* (2015) escrita em coautoria pelos dois.

Albert (2015), no *post-scriptum* deste livro, aponta que os Yanomami o aceitaram em suas aldeias para fazer a sua pesquisa acadêmica porque viam nele, em um momento de grandes ameaças sobre seu território, um possível diplomata no mundo não indígena, capaz de auxiliá-los na luta por direitos, como a demarcação de terras indígenas. Ele chamou esse acordo entre antropólogos e indígenas de “pacto etnográfico”. Albert, então, para chegar à formulação, se pergunta sobre a razão de indígenas aceitarem antropólogos em suas aldeias:

O que pode afinal significar "ser adotado" por seus anfitriões quando estes se veem cada vez mais submetidos à investida de um mundo inquietante e nefasto, do qual o antropólogo é, para eles, de algum modo um emissário, por mais grotesco ou inofensivo que possa parecer à primeira vista? Logo ficou evidente para mim que os Yanomami só tinham aceitado minha incômoda e esquisita presença por precaução, como teriam feito, pelas mesmas razões, com qualquer outro visitante estrangeiro, napê ("forasteiro", "inimigo"), pelo menos enquanto este não demonstrasse intenções abertamente hostis (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 520).

Mas passada a precaução, e quando os anfitriões já conhecem razoavelmente o antropólogo, os motivos de aceitaram sua presença entre eles passam a ser outros:

Ao lhe oferecerem seu saber, os anfitriões do etnógrafo aceitam a incumbência de ressocializá-lo numa forma que lhes parece mais adequada à condição humana. Contudo, para além da cumplicidade ou empatia que o estranho noviço possa ter inspirado, a transmissão visa antes de tudo, para além de sua pessoa, o mundo do qual ele jamais deixa de ser um representante, queira ele ou não. De fato, em seus esforços pedagógicos, seus anfitriões têm por objetivo primeiro tentar reverter, tanto quanto possível, a troca desigual subjacente à relação

etnográfica. De modo que os ensinamentos de nossos supostos “informantes” são dispensados por razões de ordem principalmente diplomática. Sua paciente educação se aplica, em primeiro lugar, a nos fazer passar da posição de embaixador improvisado de um universo ameaçador ao papel de tradutor benevolente, capaz de fazer ouvir nele sua alteridade e eventualmente possibilitar alianças (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 521).

É no contexto desses acordos implícitos e explícitos entre anfitriões indígenas e antropólogos que, no início de *A queda do céu*, acompanhamos o próprio Kopenawa endereçando a Albert tarefas como a de organizar a escrita deste livro, pois ele o entedia como importante instrumento político para os Yanomami. O projeto de Albert para os Yanomami, sua pesquisa acadêmica, não era exatamente o mesmo que os Yanomami tinham para a Albert, a defesa de direitos e proteção territorial. Justamente, o interesse da relação para ambos residia nessa divergência e se, entretanto, estes projetos passaram em determinado momento a se confundir, com Albert lutando pela terra e Kopenawa escrevendo um livro. Ocorre que mesmo com essas trocas de papéis, as posições ‘brancos’ e ‘yanomami’ continuaram a se atualizar. Aliás, a relação de amizade entre eles depende da manutenção de alguma diferença, para que as trocas não cessem – trocas verdadeiras só ocorrem entre diferentes.

Assim, curiosamente, nota-se nestas relações que a política da amizade marcada entre anfitriões indígenas e antropólogos estrangeiros não é tanto antropológica, como se poderia supor, quanto é indígena. Ou melhor, é antropológica, mas de uma antropologia reversa (WAGNER 1978), dos indígenas antes que dos antropólogos. Afinal, como defende Albert, a pesquisa etnográfica implica, e possui mesmo como condição, um alheamento do si próprio do etnógrafo. Em todos esses casos, notamos trocas que são bastante pragmáticas, mas esse pragmatismo não se reduz a interesses pré-determinados, imediatos e superficiais. Os sentidos desta relação devem ser notados também nas trocas de perspectivas, nos devires

a partir dos quais os amigos estendem suas possibilidades por meio do outro. Eles se transformam mutuamente, mas não um no outro, porque em linhas homólogas têm diferentes experiências de devir-outro. Isso está muito longe de trocas puramente existenciais, no sentido de um “consentir” mencionado por Agamben, um pensamento comum entre os amigos.

A afirmação da amizade como política, nos termos indígenas, não pretende desfazer a dicotomia aristotélica que distinguiu em *Ética a Nicomaco* a amizade formada por utilidade da amizade virtuosa, para, ao inverso, simplesmente propor que todas as amizades são formadas sem virtude e pela utilidade. Não considere aqui virtude e utilidade em polos opostos e exclusivos. Para tanto, poderíamos adicionar à reflexão a imagem que Deleuze utiliza para entender a amizade, recorrendo à percepção. O filósofo francês observa que amigos não são aqueles que têm ideias e pensamentos em comum, mas que possuem conjuntamente uma certa percepção, isto é, um tipo de linguagem não verbal, a qual compartilham. Trata-se, segundo ele, de uma relação em que os amigos se entendem por meio de gestos não significantes, pela capacidade de: “[p]erceber algo que lhe convém, que ensina, que abre e revela alguma coisa. (...) Acho que toda amizade tem essa base: ser sensível aos signos emitidos por alguém (DELEUZE; PARNET, 1995).

Diante disso, voltemos a relação de amizade entre Bruce Albert e Davi Kopenawa. O pacto etnográfico do antropólogo com os Yanomami não garantiu de saída a amizade entre eles pessoalmente. Albert relata que eles somente se conheceram em 1978, três anos depois da sua primeira estadia entre os Yanomami. A propósito, o antropólogo francês revela que suas primeiras impressões sobre Kopenawa eram bastante negativas. Isso porque ele era o intérprete de um chefe de posto da FUNAI mancomunado com a ditadura do então governo brasileiro. O inverso parecia verdadeiro, porque Kopenawa, supõe Albert, influenciado por este chefe de posto da FUNAI, tinha muitas reservas com o antropólogo estrangeiro que

representava uma “ameaça a soberania nacional”. Essa animosidade, no entanto, foi desfeita no primeiro encontro entre eles, de modo imediato para Albert, quando Kopenawa o repreendeu por tirar fotos e gravar áudio de uma sessão de cura liderada pelos xamãs, cuja performance ocorria na praça central da aldeia onde estavam: “Pare de pegar a imagem desses homens que estão virando espíritos! Os xapiri deles estão aqui, ainda que nem você nem eu possamos vê-los! Você vai emaranhar seus caminhos e eles vão se perder!” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p.527).

Kopenawa era um jovem de 22 anos, e ainda não era um xamã, sua iniciação ocorreria cinco anos mais tarde, mas já trazia consigo os espíritos no pensamento. Albert, que tomava até então Davi por um subordinado do governo e alienado da cultura yanomami, percebeu no ato a sua grandeza e passou a se empenhar para conquistar a sua amizade e confiança. É certo que existe nesta relação de amizade expectativas de trocas que podemos compreender como pragmáticas, mas há também algo que escapa dessas equações e que reside, no caso de Albert, por exemplo, na lembrança de sua surpresa em ver o jovem Davi Kopenawa assistindo compenetrado a sessão de cura, percebendo a sua sensibilidade e a percepção daquilo que era ainda apenas uma potência em seu amigo. E, ao que tudo indica, Davi também percebia em Bruce algo que se abria e se revelava nele por meio desta relação, conforme ele mesmo relata:

Faz muito tempo, você veio viver entre nós e falava como um fantasma. Aos poucos, você foi aprendendo a imitar a minha língua e a rir conosco. Nós éramos jovens, e no começo você não me conhecia. Nossos pensamentos e nossas vidas são diferentes, porque você é filho dessa outra gente, que chamamos de nape [estrangeiros, inimigos]. Seus professores não o haviam ensinado a sonhar, como nós fazemos. Apesar disso, você veio até mim e se tornou meu amigo. Você ficou do meu lado e, mais tarde, quis conhecer os dizeres dos xapiri, que na sua língua vocês chamam de espíritos (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 63).

É com essas palavras que Kopenawa abre o seu livro *A queda do céu*, narrando o modo como ele conheceu Albert. Ele assinala a diferença entre o pensamento e a vida deles e que - não apesar, mas exatamente por isso - eles se tornaram amigos. Eles se perceberam, riram e sonharam juntos, compartilharam uma língua e uma linguagem.

Considerações finais

Vimos aqui que o amigo enquanto imagem forjada nas filosofias indígenas possui como fundo uma alternidade genérica, o amigo é, portanto, o outro-outro. Na tentativa de exemplificar essa proposição, convocamos a amizade entre antropólogos não indígenas e seus anfitriões indígenas para oferecer um caso da amizade entre pessoas muito diferentes, com histórias, trajetórias e perspectivas que não são de partida comuns entre si. Assim, tentei esboçar uma política de amizade que se forja na diferença e não na identidade, tentando reimaginar a amizade a partir de relações que estabeleçam a partir de mundos distintos. Pretendi apontar como essas trocas de perspectivas entre amigos complexificam os mundos, expandindo as alianças e a percepção.

Por fim, ao descrever uma política indígena de amizade que busca amigos fora do seu campo social mais imediato, entendo que podemos em reverso colocar uma questão simples e direta, endereçada a nós que temos um pensamento radicado na ocidentalidade moderna não indígena: quem são os nossos amigos? Quais amizades buscamos e cultivamos? Que mundos e perspectivas essas relações articulam? Enfim, qual é a nossa política de amizade?

Além do mais, a partir do que se problematizou neste ensaio, está implicado que os limites da socialidade (das relações sociais) são indeterminadamente extensíveis, para muito além da família nuclear, incluindo não somente os estranhos, divergentes, desviantes, os “quaisquer outros”, mas também, numa codificação oferecida pela gramática das

filosofias sociais indígenas, os estrangeiros inimigos e, no limite, os seres não humanos, como os animais, os espíritos e os demiurgos. Deste ponto de vista, a espécie já não é o limite de uma política da amizade que se pretende outra que a hegemônica em nosso arranjo social moderno, isso se quisermos operar uma abertura das relações que os humanos podem assumir como interessantes e produtivas. Os amigos assim concebidos percebem-se mutuamente, ainda que nem falem uma mesma língua, forjam uma linguagem na qual uma aliança e comunicação é possível.

Retomando os casos aqui estudados, sabemos, por exemplo, que Castaneda e Dom Juan conversaram por mais de 10 anos, eu converso com Dzoodzo desde 2011 e Albert com Kopenawa há mais de 40 anos. Podemos aqui conjecturar alguns dos motivos desses encontros, descrever algumas das trocas que se estabeleceram entre eles, mas ainda assim toda uma margem de indeterminação se coloca nessas relações de amizade, de modo que nunca podemos ao certo saber o que elas podem, o porquê se mantém e no que se transformam. Entre amigos há sempre a possibilidade de deixar de se entender os gestos que antes eram entendidos, imponderável que marca a amizade, projetando um limite exterior de não percepção. Ironicamente, esta “indiferença” repõe potencialmente a diferença radical, pois o amigo poderia voltar ao fundo virtual de inimizade, em uma espécie de reciclagem cósmica da alteridade. Parece ser, no fim das contas, o inimigo a condição de possibilidade das atualizações da amizade que nunca cessam, de processos de parentesco que nunca esgotam, e que tornam as imagens infinitamente possíveis do amigo tão útil e virtuosamente “interessante”.

Referências

AGAMBEN, Giorgio. O amigo. *Caderno de Leituras, Chão de feira*, n.10, 1-8, 2012.

BARRETO, João Paulo *et al.* *Omerõ: constituição e circulação de conhecimentos yepamahsã (Tukano)*. Manaus: Núcleo de Estudos da Amazônia Indígena (NEAI)/Universidade Federal do Amazonas/EDUA, 2018.

- CASTANEDA, Carlos. *Uma estranha realidade*. Rio de Janeiro: Editora Record, 1971.
- CASTANEDA, Carlos. *Viagem a Ixtlan*. Rio de Janeiro: Editora Record, 1972.
- CASTANEDA, Carlos. *Porta para o infinito*. Rio de Janeiro: Editora Record, 1974.
- CASTANEDA, Carlos. (2013). *A erva do diabo. Os ensinamentos de Dom Juan*. Rio de Janeiro: Best Seller, 2013.
- DELEUZE, Gilles; PARNET, Claire. *Abecedário de Gilles Deleuze*. Paris: Éditions Montparnasse, 1995
- FAUSTO, Juliana. *A Cosmopolítica dos Animais*. São Paulo: N-1 Edições e Editora Hedra, 2020.
- GUARANI, Jerá. Tornar-se selvagem. *PISEAGRAMA*, Belo Horizonte, 14, 12-19, 2020.
- GUATTARI, Felix. *Revolução Molecular*. São Paulo: Brasiliense, 1987.
- HARAWAY, Donna. *O manifesto das espécies companheiras – Cachorros, pessoas e alteridade significativa*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.
- KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.
- KRENAK, Ailton. *Ideias para adiar o fim do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.
- LATOUR, Bruno. *Onde aterrar? Como se orientar politicamente no Antropoceno*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia Estrutural II*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1993a.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *História de Lince*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993b.
- MBEMBE, Achille. *Políticas da Inimizade*. São Paulo: n-1, 2021.
- ORTEGA, Francisco. Por uma ética e uma política da amizade. *Caderno de Leituras*, n.109, 1-17. Belo horizonte: Chão de feira, 2020.
- PRECIADO, Paul. *Um apartamento em Urano: crônicas da travessia*. Rio de Janeiro: Zahar, 2019.
- ROLNIK, Suely. *Esferas da insurreição. Notas para uma vida não cafetinada*. São Paulo: n-1, 2018.
- ROLNIK, Suely. *Antropofagia zumbi*. Lisboa: Oca editorial, 2021.
- SANTOS, Antônio Bispo. *Colonização, quilombos: modos e significações*. Associação de Ciência e Saberes para o Etnodesenvolvimento AYÓ, 2019.
- TSING, Anna. *Viver nas ruínas: paisagens multiespécies no Antropoceno*. IEB Mil Folhas, 2019.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A inconstância da alma selvagem*. Cosac e Naify, 2002.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. A Antropologia Perspectivista e o método da equivocação controlada. *Aceno – Revista de Antropologia do Centro-Oeste*, 5(10), 247-264, 2018. DOI: <https://doi.org/10.48074/aceno.v5i10.8341>.

Data de registro: 13/03/2023

Data de aceite: 20/09/2023