



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
CAMPUS TRINDADE
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Carlos Zarallo Valdés

SENDEROS PARA *SENTIPENSAR* UMA ONTOLOGIA LATINO-AMERICANA

Meiembipe
2024

Carlos Zarallo Valdés

SENDEROS PARA *SENTIPENSAR* UMA ONTOLOGIA LATINO-AMERICANA

Tese submetida ao programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina para obtenção de grau de Doutor em Filosofia.
Orientador: Prof. Dr. Roberto Wu

Meiembipe
2024

Ficha catalográfica gerada por meio de sistema automatizado gerenciado pela BU/UFSC. Dados inseridos pelo próprio autor.

Zarallo Valdés, Carlos Arturo

Senderos para sentipensar uma ontologia latino americana /
Carlos Arturo Zarallo Valdés; orientador, Roberto Wu, 2024.
168 p.

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Santa Catarina,
Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-
Graduação em Filosofia, Florianópolis, 2024.

Inclui referências.

1. Filosofia. 2. Sentipensar. 3. ontologia latino americana. 4.
pluralidade. I. Wu, Roberto. II. Universidade Federal de Santa
Catarina. Programa de PósGraduação em Filosofia. III. Título.



SERVIÇO PÚBLICO FEDERAL
UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
PRÓ-REITORIA DE PÓS-GRADUAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

ATA Nº 21/PPGFIL/2024

Ata de sessão pública de apresentação e defesa de Tese de Doutorado de Carlos Arturo Zarallo Valdés.

Aos vinte e nove dias do mês de agosto de dois mil e vinte e quatro, às oito horas, na Sala Selvino Assmann do CFH, foi realizada a sessão pública de apresentação e defesa de Tese, na Área de Concentração Ontologia, do(a) discente Carlos Arturo Zarallo Valdés, intitulada "SENDEROS PARA SENTIPENSAR UMA ONTOLOGIA LATINOAMERICANA". De acordo com a portaria Nº 40/PPGFIL/2024, a banca foi composta pelos seguintes membros: Dr. Roberto Wu – FIL/CFH/UFSC (Orientador), Dr^a. Janyne Sattler – FIL/CFH/UFSC (Membro Titular - Interno), Dr. Nazareno Eduardo de Almeida – FIL/CFH/UFSC (Membro Titular - Interno), Dr. Gustavo Silvano Batista – UFPI (Membro Titular Externo), Dr. Reinaldo Matias Fleuri – HST/CFH/UFSC (Membro Titular Externo), Dr. João Rivelino Rezende Barreto – ANT/CFH/UFSC (Membro Titular - Externo) e Dr. Marco Antonio Valentim – UFPR (Membro Suplente), sob a presidência do primeiro.

Houve participação por meio de sistemas de interação de áudio e vídeo em tempo real pelo(s) seguinte(s) membro(s): Dr. Gustavo Silvano Batista.

Com base no resultado da defesa, a banca examinadora propõe que seja:

- ☒ I - **Aprovar sem alterações**, devendo o candidato entregar a versão final no prazo máximo de 30 dias;
☐ II - **Aprovar com modificações de aperfeiçoamento**, devendo o candidato entregar a versão final no prazo máximo de 60 dias, às exigências listadas na Folha de Modificações de Tese de Doutorado anexa à presente ata;
☐ III - **Aprovar com modificações substanciais**, devendo o candidato entregar a versão final no prazo máximo de 120 dias, às exigências listadas na Folha de Modificações de Tese de Doutorado anexa à presente ata;
☐ IV - **Reprovar**;

As 12 horas e 00 minutos foi lavrada a presente ata e encerrada a sessão, que vai assinada pelo candidato e pela banca examinadora.

Florianópolis, 29 de Agosto de 2024.

Candidato:

Prof. Dr. Roberto Wu

Prof. Dr. Nazareno Eduardo de Almeida

Prof^a Dr^a Janyne Sattler

Prof. Dr. João Rivelino Rezende Barreto

Prof. Dr. Reinaldo Matias Fleuri

Prof. Dr. Gustavo Silvano Batista

FOLHA DE MODIFICAÇÃO DE TESE DE DOUTORADO

Modificações exigidas na Tese de Doutorado do candidato: Carlos Arturo Zarallo Valdés.

Realizada no dia: **29/08/2024**

A condição para a aprovação do candidato é cumprir as seguintes exigências:

O prazo para o cumprimento das exigências é de _____ dias, sendo responsável(eis) pela verificação do cumprimento das exigências o(s) professor(es):

ASSINATURA DOS MEMBROS DA BANCA EXAMINADORA E DO CANDIDATO:

Prof. Dr. Roberto Wu

Prof. Dr. Nazareno Eduardo de Almeida

Prof^a Dr^a Janyne Sattler

Prof. Dr. João Rivelino Rezende Barreto

Prof. Dr. Reinaldo Matias Fleuri

Prof. Dr. Gustavo Silvano Batista

Carlos Arturo Zarallo Valdés

Atesto que as alterações exigidas () foram / () não foram cumpridas, sendo o(a) candidato(a) considerado () APROVADO(A) / () REPROVADO(A).

Florianópolis, ____ de _____ de ____

Professor(es) responsável(eis): _____

A banca recomenda a publicação integral da tese devido à originalidade, consistência e relevância da filosofia latinoamericana com as raízes ancestrais, observadas as revisões textuais.

Carlos Arturo Zarallo Valdés

Senderos para sentipensar uma ontologia latino-americana

O presente trabalho em nível de Doutorado foi avaliado e aprovado, em 29 de agosto de 2024, pela banca examinadora composta pelos seguintes membros:

Prof. Nazareno Eduardo de Almeida, Dr.
Universidade Federal de Santa Catarina

Prof.^a Janyne Sattler, Dr.^a.
Universidade Federal de Santa Catarina

Prof. Joao Rivelino Rozendo Barreto, Dr.
Universidade Federal de Santa Catarina

Prof. Reinaldo Matias Fleuri, Dr.
Universidade Federal de Santa Catarina

Prof. Gustavo Silvano Batista, Dr.
Universidade Federal do Piauí

Certificamos que esta é a versão **original e final** do trabalho de conclusão que foi julgado adequado para obtenção do título de Doutor em Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFSC.



Documento assinado digitalmente
Jerzy Andre Brzozowski
Data: 23/09/2024 10:23:05-0300
CPF: ***.516.469-**
Verifique as assinaturas em <https://v.ufsc.br>

Coordenação do Programa de Pós-Graduação



Documento assinado digitalmente
Roberto Wu
Data: 19/09/2024 20:04:26-0300
CPF: ***.332.239-**
Verifique as assinaturas em <https://v.ufsc.br>

Prof. Roberto Wu, Dr.
Orientador

Meiembipe, 2024

*Todo esforço que o leitor/ra possa encontrar
neste trabalho está dedicado in memoriam de
minha mãe Elena Adriana Valdés Molina, a ela, a
ti nenita, te devo tudo*

AGRADECIMENTO

Estar neste ponto da escrita é mergulhar na memória e lembrar, ou passar novamente pelo coração, todas aquelas pessoas, todos aqueles lugares que de alguma forma deram e dão sentido ao viver, ao palpitar, ao sentir.

Quero agradecer, em primeiro lugar, a todas as mulheres que me habitam e que me possibilitam respirar, especialmente às minhas duas avós Dionísia Molina e Eliana Rojas que sem elas eu não saberia entender nem sentir o mundo.

À minha mãe, Elena Valdés, que guiou meus caminhos, ela me ensinou com sua experiência o valor do sorriso e da solidariedade. Agradeço muito, inclusive recentemente em sonhos te disse tudo o importante que tu é nenita.

Agradeço à minha Irmã, Claudia Zarallo que se tornou, sem querer, minha confidente, aquela raiz que, apesar de tudo, continua a estar lá para dizer, 'continue, eu te afirmo'; agradeço a você, irmã.

Agradeço também a todas as mulheres-ancestras que não conheci, mas sem elas certamente não estaria aqui.

Agradeço ao meu núcleo familiar de homens, meu tio-amigo Miguel Valdés, a memória de meu pai Claudio Zarallo Rojas e meu avô Arturito Valdés, sem vocês eu não seria o que sou nem estaria onde estou. Obrigado por cada um de seus ensinamentos.

Agradeço ao meu grande amigo e primo Felipe Valdés que se tornou, junto com meu outro grande amigo Anderson Kaue, confidentes do espírito.

Agradeço ao meu grupo de amigos e ainda mais à família escolhida do Chile, que apesar da distância, sempre estiveram comigo. Obrigado Javier Lara, Danilo Morales, Juan Carlos Veloso e obrigado a todos os Arturitos, sem vocês, nada seria o mesmo.

Agradeço à minha família do Brasil e digo família porque depois de 9 anos é isso que eles são. À minha família de ratones: Mariana, Paulo e Amaru. À minha família da prainha da barra da lagoa: Dona Celi, Cedi, Senhor Manoel, Analú. A família querida de Tute, Catita e Isabel, a meus queridos amigos do Sul da ilha Valentina, Manoel e Lina. A meus amados Marco Antônio e Edviges e ao meu grande mestre do mar Erli Álvaro Martins (misiko) obrigado por tanto, amada família, amada comunidade.

Agradeço à minha companheira Natalia Seeger Duarte, que me ensina dia a dia a importância de cuidar das sementes, de cuidar do amor, de cuidar da natureza; obrigado por estar aqui, juntos.

Agradeço de coração a cada corpo-território que conheci nesses longos anos de escrita. Aos meus amigos Marlene e Claudio que com sua luta agroecológica dão sentido dia a dia à vida. Eles são guardiões de sementes. Agradeço a cada indígena que encontrei em diferentes partes do continente. Nomeio alguns povos, porque são eles que continuam a reexistir e nos dão exemplos de como coexistir. Chaltumay ao povo-nação Mapuche, ao povo Macuxi, Yanomami, Guaraní, Quichua, Aymara, Pewenche, Wapichana, Taurepang, Tukano, Terena. Tembé Tenetehar, obrigado, porque de cada um de vocês, aprendi.

Obrigado e digo OBRIGADO com letras maiúsculas ao Dr. Roberto Wu porque sem ele nada seria possível, agradeço sua coragem em querer ser meu guia, em querer me acompanhar pelos caminhos sinuosos da filosofia.

Agradeço à minha bancada de defesa, não apenas por aceitar o convite, mas também pela influência que tiveram sobre mim. Obrigado Professora Dr. Jannyne Sattler por abrir caminhos na academia, por mostrar que o amor faz parte da formação como professores e acadêmicos, obrigado ao Professor Dr. Nazareno de Almeida pelo cuidado e interesse demonstrado em minha pesquisa, obrigado ao Dr. Marco Valentim a quem segui em seus passos intelectuais e admiro muito, agradeço ao Dr. João Rivelino Rezende Barreto do povo tukano, a quem conheci através dos sons de instrumentos em um encontro realizado em território indígena Tembé Tenetehar. Agradeço ao

querido Professor Reinaldo Fleuri, que abriu as portas do seu coração, da sua sala de aula, da sua comunidade, em momentos em que eu achava que não podia continuar, obrigado por me ajudar a continuar. Obrigado ao Dr. Gustavo Batista por querer estar, por querer acompanhar, agradeço também ao Dr. Ulisses Vaccarri que sempre soube estar presente.

Agradeço à querida Irma, secretária do programa, agradeço infinitamente por sua ajuda.

Agradeço ao ppgfil por confiar e me apoiar sempre que eu solicitei sua ajuda.

E OBRIGADO À CAPES pelo apoio financeiro; obrigado por confiar.

El prejuicio que asume la superioridad de ciertos conocimientos sobre otros es un escollo que ha de superarse desde ambas perspectivas del espectro: por quienes trabajan en las oficinas del saber superior y por quienes trabajan en las oficinas del saber subalterno (Mignolo, 2003.p.21-22).

Me digo, ¿cuánto conoce usted de nosotros? ¿Cuánto reconoce en usted de nosotros? ¿Cuánto sabe de los orígenes, las causas de los conflictos de nuestro Pueblo frente el Estado nacional? ¿Qué ha escuchado del pensamiento de nuestra gente y de su gente que -en la búsqueda, antes que todo, de otras visiones de mundo, que siempre enriquecen la propia- se ha comprometido con el entendimiento de nuestra cultura y nuestra situación? (Chihuilaf, 1999.p.10)

RESUMO

A presente pesquisa procura fazer uma aproximação à busca de uma ontologia latino-americana tomando como referência o pensamento do filósofo argentino Günter Rodolfo Kusch. A abordagem baseia-se nas categorias filosóficas ser e estar desenvolvidas e cunhadas pelo pensador argentino para designar algo próprio, visto à luz dos seus escritos e histórias. O caminho traçado inicia-se com a abordagem da condição pós-colonial na América a partir da necessidade de reflexão de categorias epistemológicas e ontológicas. Em segundo lugar, a atenção será centrada na importância do espaço como elemento fundamental na escrita e na consolidação do próprio pensamento, em contraste com aquele conceito herdado pelo esquema da Europa Ocidental. Em seguida, propõe-se a definição e caracterização das categorias ou conceitos mais relevantes no pensamento de Kusch: ser, estar, medo, pensamento seminal e fêdor, tendo especial cuidado na categoria de fagocitação como elemento central na proposta ontológica. Por fim, apresentaremos uma exposição como *senderos sentipensantes* -inspirando no conceito/vida dado pelas sociedades anfíbias que Fals Borda descreve em suas pesquisas e que logo Arturo Escobar ressalta- ontológicos como proposta de ontologia latino-americana enriquecida com categorias kuschianas posicionadas a partir do estar compreendendo esta como um solo geocultural enraizado na pluralidade.

Palavras-chave: Ontologia latino-americana – Kusch – Sentipensante - Estar – Fagocitação - Pluralidade

ABSTRACT

This research seeks to approach the search for a Latin American ontology taking as a reference the thought of the Argentine philosopher Günter Rodolfo Kusch. The investigation is based on the philosophical categories *ser* and *estar* developed and coined by the Argentine thinker to designate something unique, seen in the light of his writings and stories. The path outlined begins with an approach to the post-colonial condition in America based on the need to reflect on epistemological and ontological categories. Secondly, attention will be focused on the importance of space as a fundamental element in writing and in the consolidation of one's own thought, in contrast to the definition of that concept inherited by the Western European scheme. Next, we propose the definition and characterization of the most relevant categories or concepts in Kusch's thought: being, *estar*, fear, seminal thought and stench, paying special attention to the category of phagocytosis as a central element in the ontological proposal. Finally, we will present an exhibition as *senderos sentipensantes*- inspired by the concept/life given by the amphibious societies that Fals Borda describes in his research and that Arturo Escobar later highlights - ontological paths as a proposal for a Latin American ontology enriched with Kuschian categories positioned based on *estar* understanding this as a geocultural soil rooted in plurality.

Keywords: Latin American Ontology – Kusch – Sentipensante – *Estar* – phagocytosis– Plurality

LISTA DE FOTOS

Foto 1. Mensagem sonho.....	130
Foto 2. Mensagem Kopenawa	131

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	17
1 PENSAMENTO INDIGENA DA AMÉRICA	27
1.1 MEDO LATINO-AMERICANO A PENSAR.....	31
1.2 EUROCENTRISMO	32
1.3PENSAR SITUADO	35
2 NA ESCUTA DE KUSCH	40
2.1 PENSAMENTO SEMINAL.....	43
2.2 NEGAÇÃO COMO POSSIBILIDADE DE VIDA.....	48
2.3 A CATEGORIA DO ESTAR.....	56
2.3.1 O estar andino e o ser ocidental	64
2.3.2 O medo.....	69
2.3.3 Fedor e pulcritude	75
2.4 O CONCEITO DE CULTURA.....	80
3 A FAGOCITOSE: CATEGORIA PARA VIVER E PENSAR A ABYA YALA	88
3.1 INDÍCIOS METODOLÓGICOS	91
3.2 FAGOTIZAÇÃO CULTURAL	94
3.3 A PAISAGEM.....	101
3.4 RECONHECENDO O FEDOR.....	111
4 SENDEROS PARA SENTIPENSAR UMA ONTOLOGIA LATINO -AMERICANA ..	115
4.1 A SEMINALIDADE DO ESTAR-SENDO.....	118
4.2 AS CONJUNÇÕES DO ESTAR-SENDO.....	125
4.2.1 Estar-sendo sonho.....	129
4.2.2 Estar-sendo comunidade.....	140
4.2.3 Estar-sendo sentipensante.....	144
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	151
REFERÊNCIAS.....	157

INTRODUÇÃO

Para começar, queria dizer que a intenção que tem originado a elaboração da minha tese dentro do âmbito acadêmico é de iniciar (me juntar aos *senderos*) na busca de uma ontologia de nossa américa baseada nas reflexões do filósofo argentino Günter Rodolfo Kusch, os conceitos que condensam o conhecimento indígena e popular sobre o humano existente, sua determinação geocultural e a experiência do divino nas forças do mundo, como signos de uma sabedoria ontológica que hoje se apresenta como altamente relevante a partir de uma perspectiva ontológica-política que resiste aos processos de uma Modernidade capitalista. A ontologia¹ será uma dimensão principal da análise na tese que se pretende realizar, procurando destacar o quadro que se tem especificamente nas experiências andinas-amazônicas e periurbanas da nossa américa, que são as áreas de pesquisa e reflexão kuschianas. Na perspectiva do autor, o sujeito, como comunidade geocultural, não vive descolado de suas determinações territoriais, vivenciadas no crescimento cotidiano de plantas e animais, na ameaça da chuva ou doença, na alegria da colheita, do ritual e do lar. Assim, compreender a relação entre o projeto humano e a experiência receptiva da evolução das forças naturais torna-se central para começar a entender a filosofia como uma aposta fundadora e, ao mesmo tempo, provisória no jogo de opostos que garantem reciprocidade. Atrelado a isso, entendemos que é preciso explicitar que um pensamento situado genuíno não consiste na mera criação de uma localidade que se contempla e se experimenta desconectada de uma totalidade, justamente porque uma consideração e vivência do próprio solo implica elaborar a possibilidade de conexão com múltiplas outras localidades que são participantes e compõem uma globalidade intercultural. Nesse sentido, a perspectiva da geocultura deve ser integrada às questões levantadas, hoje mais do que nunca, pelo fenômeno do capitalismo global. Os processos de globalização produzem, por sua própria dinâmica, um efeito de padronização cultural que busca destruir as modalidades regionais em que se estabelecem.

Nesse contexto, o trabalho kuschiano consistiu em fornecer uma interpretação singular das sabedorias originais e populares americanas, em uma linha, poderíamos dizer, antecipatória dos

¹ Sabendo dos esforços intelectuais realizados por Marco Antônio Valentim (2018) na problemática ontológica, concordamos do que a noção de ontologia é um dispositivo colonial dos mais eficazes em filosofia. Porém na pesquisa no vamos na discussão da superação de dito conceito (que pode ser ampliado em outra pesquisa) e sim na ideia de ampliar a discussão da ontologia mesmo.

processos que hoje chamamos de decoloniais², ou seja, processos em que a resistência epistêmica, política e ontológica se torna realidade por meio da renúncia de conhecimentos, conceitos, visões de mundo, estruturas de sentido e espiritualidades que, operando dentro da episteme ocidental, exibem sua validade característica. O trabalho de reflexão sobre os temas da obra de Rodolfo Kusch vem *crescendo* e ganhando presença em diferentes centros acadêmicos, publicações e atividades culturais da América Latina. As Jornadas Rodolfo Kusch têm contribuído para a difusão e interesse, atingindo vários círculos na Colômbia, Brasil e Uruguai, por exemplo. Em nosso continente, elaborar a própria filosofia é uma tarefa arriscada em si mesma, porque implica minimamente explorar os limites ocidentais do que entendemos como filosofia, e sair do ritmo conjunto. Trata-se, diz Cullen, de uma verdadeira descida aos fins filosóficos da cultura indígena e popular para pensar genuinamente, o que implica o medo de deixar de ser *alguém* e mergulhar no mero *estar*. Então, pensar por nós mesmos significará pensar a partir do medo, e até mesmo do possível erro de dar os passos de dança errados.

Nossa terra, desde nossos antepassados, está protegida. Temos uma ciência positiva e, graças a ela, a nossa cultura permanece milenar e não tem fim. Por exemplo, falamos dos irmãos que alimentam a nossa sede, das nossas necessidades, dos que nos banham, dos que protegem tudo, a isto chama-se rio. A gente não usa ralo para o rio, um irmão nunca pode esfaquear outro irmão, então não esfaqueamos um irmão que nos dá bebida. Se as transnacionais cuidassem das nossas terras como nós cuidamos delas, teríamos todo o prazer em dar-lhes espaço para trabalhar. Mas acontece que a única coisa com que as transnacionais se preocupam é obter os seus lucros económicos e encher os seus cofres de dinheiro³. (Iwgia, 2009 *apud* Blaser, 2016, p. 2)

Seguindo o pensamento de Iwgia, o peixe e o rio são irmãos a quem se deve uma relação de cuidado mútuo. Aqui estamos na presença de uma rede de reciprocidade entre seres vivos humanos

² Decolonial e não pós-colonial pois: "Primeiro, a distinção entre colonialidade [o conceito-chave de Aníbal Quijano] e o colonialismo a que nos referimos anteriormente; a inflexão decolonial opera dentro do espaço de problematização aberto pela colonialidade, enquanto a dos estudos pós-coloniais encontra-se constituída pelo colonialismo. Em segundo lugar, as experiências históricas e os locais de enunciação são diferente: a da inflexão decolonial é a diferença colonial que remonta à colonização da América Latina e do Caribe pelas primeiras potências europeias: Espanha e Portugal, entre os séculos XVI e XIX, no contexto da Primeira Modernidade; enquanto os estudos Pós-colonial refere-se à colonização da Ásia e da África do século XVI ao século XIX, pelas potências do norte da Europa (França, Inglaterra, Alemanha) no contexto da Segunda Modernidade. Terceiro, como diz Mignolo, "[...] o pensamento decolonial difere da teoria pós-colonial ou dos estudos pós-coloniais porque a genealogia destes está localizada no mais recente pós-estruturalismo francês, mais do que na densa história do pensamento planetário decolonial" (2007b:27) (Restrepo/Rojas 2010, pp. 24)". É preciso entender muito bem esse ponto para não acreditar que é simplesmente uma "luta de egos" impor um programa de leitura. Não, a questão é mais profunda e não tem nada a ver com "teoria", tem a ver com ação coletiva e compromisso com o nosso povo, com a indígena, com o afro/negro, com o camponês, com a trabalhadora, seguindo Silvia Rivera Cusicanqui (2018) nós também somos, também estamos sendo.

³ Todas as traduções do espanhol ao português são nossas.

e não humanos (que inclui os espíritos do rio e dos peixes), que vai além do biológico, do ambiental, do geográfico. É um mundo que, seguindo as palavras desse líder Awaj'un, as mineradoras ocidentais não conhecem, ao qual não têm acesso, pois seu olhar está voltado para a busca do benefício material humano: só enxergam matérias-primas, recursos naturais, bens primários, etc. A água é então uma molécula formada pela união de um átomo de oxigênio e dois de hidrogênio através de ligações covalentes (H_2O) ou é o "leite da terra"? O petróleo é um hidrocarboneto insolúvel em água derivado de restos orgânicos ou é "o sangue da Mãe Terra"? Os peixes são animais vertebrados aquáticos que respiram através das brânquias ou são nossos irmãos? Sabemos que, a partir do entendimento tradicional-moderno, terra, peixes, rios, água, petróleo, etc. têm sido entendidos como bens físicos, como recursos naturais que podem ser explorados. Neste último sentido material, produtivista, as palavras do taita, serão interpretadas como particularidades de suas respectivas tradições, idiossincráticas, culturas, ou seja, como perspectivas culturais, como certezas morais das comunidades, enfim, como particularismos comunitários. Estaremos, então, na presença de um mal-entendido (multi)cultural, de um choque de culturas, entre uma cultura "não civilizada" desprovida de Ciência, a indígena, e outra "cultura civilizada", a ocidental, baseada na Ciência Universal?

O antropólogo Mario Blaser (2016) afirmará que, para a política racional, fundada na ontologia moderna-ocidental, no caso anterior mencionado, estaríamos na presença de um conflito epistemológico, ou seja, conflito entre diferentes modos de se aprender/conhecer a realidade/mundo. Em outras palavras, entre uma visão que entende a natureza como objeto, como recurso e outra que a apreende cosmologicamente, como parte de uma totalidade, de uma continuidade, de uma comunidade de humanos e não humanos.

Nossa proposta, toma como pressuposto, o pluralismo ontológico do qual se segue que é melhor ter muitas espécies e biomas, do que uma única enorme lavoura de soja ou fazenda de gado de bilhões de cabeças. Ou outras ontologias do que uma fundamental. Não faz diferença alguma defendermos o multiculturalismo e a pluralidade de estilos de vida individuais, se nós nas nossas práticas exigimos o supermercado e o asfalto. Ou seja, se nós nos colocamos, nós humanos urbanos tecnológicos, como a única forma de existência humana civilizada a ter direitos políticos e econômicos. Mas, é aceitável um pluralismo ontológico? Sustenta-se que sim. O que se deve exigir é o igual tratamento dos diferentes, justamente enquanto diferentes, sobretudo ali onde e enquanto a sua diferença é extrema, ontológica e antropológica. Pois é no abrigo desse extremo de

diferenciação antropológica que está o teste de qualquer regime político. A implementação de um estado único, idêntico, uniforme e universal com uma única língua e um único modo de ser e um único padrão de consumo e convivência, é a própria imagem do terror absoluto. Não basta variar os modelos de roupa, os pratos de comida, as marcas de tênis, as músicas e os penteados, se somos todos os mesmos consumidores individualistas e ignorantes do processo de produção e de distribuição dessa multiplicidade de mercadorias que enche os supermercados e os shoppings centers. Esta variedade é apenas a multiplicidade do mesmo tipo de coisas, ou seja, de produtos e de objetos, conformados ao padrão ABNT⁴ - e ao padrão de pessoas neutrais e equivalentes, do mesmo modo de ser e de viver que é o nosso, urbano e tecnológico, individualista e consumista, que usa um português e um inglês genérico para se comunicar e se socializar por meio de aplicativos e redes sociais. Frente a uma comunidade, como a Aikana e a Ianomami, nós somos milhões do mesmo, e eles a variedade e a diferença. Cabe mencionar alguns fatos. Primeiro, não há nenhum dado histórico ou arqueológico que mostre que a população humana foi um dia no passado remoto uma formação una, homogênea, linguística e culturalmente. Todos os relatos e informações disponíveis apontam sempre para a pluralidade de línguas e culturas humanas. Atualmente, são 7.151 línguas vivas (Ethnologue: Languages of the World, 2022) e calcula-se que já tenha havido mais de 40 mil línguas. Esse número de línguas é um bom indicativo do que é a diversidade humana, e o seu decréscimo avassalador nos últimos 200 anos de domínio europeu é um indício seguro de uma catástrofe cultural. E há uma relação intrínseca entre a globalização da cultura europeia e o decréscimo da variedade cultural mundial. O primado da monocultura, da terraplanagem e da universalidade abstrata do cidadão consumidor individual de mercadorias padronizadas e uniformizadas está na raiz da criação do capital industrial exorbitante que vemos hoje. O que caracteriza a forma de existência, esta que é comum a todos nós que nos servimos da eletricidade e dos aparelhos eletrônicos, que usamos cartão de crédito e papel moeda, que consumimos comida comprada em supermercados, embalada em plástico, ou vamos ao restaurante, nós seres humanos urbanos e tecnológicos, que usam televisores, celulares e automóveis, que

⁴ Esta é uma maneira de expressar nosso posicionamento ontológico pluralista, onde mantivemos o primeiro nome dado a Florianópolis pelos carijós - Meimbipe que na língua tupi guarani significa elevação do monte ao longo do rio (Dominguez; Guerra, 2017). “De acordo com relatos históricos, antes da chegada dos europeus, no século XVI, a cidade de Florianópolis era denominada de Meimbipe (Elevação ao longo do rio) pelos nativos Guarani, que ocupavam a região” (Santos, 2015, p. 35). Meimbipe para Lucas Boiteux, significa “coisa erguida ao correr da água” (Boiteux, 1968, p. 34), por estar situada paralela à costa - Mesmo considerando que provavelmente possa ser rejeitado pelas formalidades colonialistas de uma instituição de educação pública.

ouvimos música digitalizada e que lemos livros de filosofia em pequenas telas luminosas? O que nos caracteriza e o que nos conforma a um único modo de ser humano? Nós somos uma forma de existência que encontrou na monocultura e na monotonia o seu modo de ser (ontologia ocidental). Nós, seres humanos urbanos tecnológicos, impomos a nossa forma de vida e o nosso modo de ser a todas as outras formas de vida do planeta. Não é o grande produtor de soja ou o grande produtor de proteína animal que é o adepto da monocultura. Somos nós, o que significa dizer: nós na filosofia; continuará a filosofia tentando se mostrar como uma única forma de entender o mundo, ou será possível abrir mão e enxergar outros modos de ser e estar no mundo?

Para Ramose (2011), o ser só pode ser concebido ontologicamente a partir de sua multiplicidade e da diversidade de entes, sendo a pluriversalidade sua condição natural. Nesse sentido, a assunção da primazia de suas particularidades – como temos na perspectiva da universalidade – atua como delimitadora da condição ontológica originária do ser. Ramose entende que somente pode ser válido tratar a particularidade como um ponto de partida para a filosofia se esta for um meio de compreensão e interação com a pluriversalidade do ser. Portanto, a filosofia deve representar um exercício pluriversal de pensamento, onde considera-se o conjunto de diversas filosofias particulares. Também nessa direção, Noguera (2012, p. 65-66), em diálogo com Masolo (2010), afirma:

No bojo da pluriversalidade, a racionalidade humana não pode mais ser pensada como “A” razão e bem diferente da ideia kantiana de uma “Razão pura teórica”; nós concordamos com Masolo (2010), a racionalidade tem vários modos de funcionamento, modelos operacionais distintos que são construídos em contextos culturais específicos. Com efeito, existiriam, nos termos do filósofo ugandense, as pessoas monorracionais que insistem no uso de um modelo e as pessoas polirracionais que conseguem “utilizar alternadamente múltiplos modelos” (MASOLO, 2010, p. 317). De modo resumido podemos dizer que a monorracionalidade é o âmbito da universalidade, uma particularidade que esquece a sua condição. Por outro lado, o uso polirracional das habilidades cognitivas humanas fortalece e é próprio da pluriversalidade, do reconhecimento de múltiplas perspectivas para abordar, ler, interpretar, criar modos e organizar a vida (Noguera, 2012, p. 65-66).

Para Ailton Krenak (2017, p. 109-115), o saber ocidental caracteriza-se por suprimir outras formas de pensamento, constituindo-se numa “monocultura de ideias”, “um mundo em si”, ou ainda “um mundo acachapante, que não precisa de colaboração”. Para Davi Kopenawa (2015, p. 390), é um saber questionável porque os ocidentais, ou brancos (nas suas palavras), “dormem muito, mas só sonham com eles mesmos”. Para estes filósofos, o problema do saber ocidental reside justamente nos aspectos centrais da modernidade enunciados por Jürgen Habermas, isto é, “o da

autorreferencialidade, da autossubsistência, da endogenia e da autonomia da razão tanto em compreender-se, justificar-se e corrigir-se quanto [...] em servir como guarda-chuva normativo de todas as diferenças” (Danner; Dorrico; Danner, 2019, p. 75). Ailton Krenak (2015; 2019; 2021) diz que a diversidade de ideias, a pluralidade de modos de ser e a potência de afetos que caracterizam as matrizes de saber originárias não cabem, portanto, no molde do pensamento ocidental. Reconhecer as filosofias indígenas significa dizer que seus saberes apresentam noções de ética, estética, moral, lógica, ontologia e epistemologia.

A filosofia desenvolveu e manteve, ao longo dos séculos, uma preocupação que não escapou a nenhuma época e quase que se poderia dizer, a nenhum povo: interrogar o que é, tudo o que existe, existiu e pode existir, a realidade total e integral, o que está sendo e com o qual nos deparamos à primeira vista, ali, diante dos nossos olhos, a entidade como um todo, ou ainda a conceituando e universalizando-a⁵. Em todos esses casos, o tema pode ser reunido em uma palavra: [o] ser.

Como se sabe, é Martin Heidegger quem aponta que a questão sobre o sentido do ser não foi respondida⁶. É ele quem declara que a história da filosofia não é mais do que a história do esquecimento do ser. Argumenta que isso ocorre porque a questão, apontada por Platão e Aristóteles, entre outros, é mal elaborada por ser obscura e carente de direcionamento, como ele afirma nas primeiras páginas de *Ser e Tempo*. Ele considera que a ontologia e, em geral, a metafísica deve ser desconstruída⁷ segundo seu desenvolvimento no Ocidente, tarefa à qual ele se aplica ao longo de sua vida. Também é sabido que os discípulos e oponentes de Heidegger

⁵ Concordamos com Kanh (1997) - autor de uma análise exaustiva dos usos pré-filosóficos do verbo ser no grego arcaico e clássico- em apontar a inadequação de aplicar a dicotomia, entre um significado "copulativo" e um significado "existencial" do verbo 'ser' em línguas arcaicas e do grego clássico. Pois como sinala Kanh, esta dicotomia talvez possa ser apropriada para estudar o funcionamento do verbo "ser" nas nossas línguas modernas. A universalização do ser na tradição histórica latino-americana, se deve fundamentalmente a dos grandes momentos. O primeiro foi com uma polêmica sobre a essência da humanidade e a relação que essa essência poderia ter com os 'raros' habitantes do continente descoberto, conquistado e colonizado. Um problema difícil que hoje embaraçaria qualquer pensador, porém, uma situação real que marcou a forma como a sociedade era conduzida no seu contexto jurídico e, como tal, uma filosofia política que lançou as bases para a convivência dos habitantes da América. Pelo menos no seu primeiro período, porque é preciso dizer que apesar da polêmica entre Las Casas e Sepultada, ver (Gutierrez, 2014) os conquistadores misturaram livremente o seu sangue com aqueles a quem a humanidade era negada. Em segundo momento a influencia que teve José Gaos no México, e que logo se iria a espalhar por todo o continente. Ver (Mariategui, 1986; Paim, 1981; Salazar Bondy, 1968). Consideramos importante questionar a universalidade do conceito do ser, pois que e por que o "ser", torna-se uma tarefa filosófica necessária para compreender adequadamente o que ocorre e acontece hoje, ou seja, o que hoje é, está.

⁶ ¿Tenemos hoy una respuesta a la pregunta acerca de lo que propiamente queremos decir con la palabra 'ente'? De ningún modo. Entonces es necesario plantear de nuevo la pregunta por el sentido del ser” (Heidegger, 2002, p.23).

⁷ Para dizer a verdade, Heidegger fala de destruição (*Destruktion*), mas o faz no sentido em que a desconstrução é entendida hoje nos termos de Derrida.

avanzaram algumas das linhas propostas em seus vários tratados, mas nenhum parou no problema central da ontologia, a saber, o ser enquanto ser. As aplicações feitas da ontologia para ambos aspectos de nossa realidade se expandiram e, portanto, encontramos em toda parte ontologias de diferentes tipos: ontologia do corpo, ontologia da mente, ontologia da natureza, ontologia da ação, ontologia da práxis, ontologia da música. A ontologia pode ser desenvolvida e avançada depois de Heidegger? Naturalmente! O ser enquanto ser não deixará de ser um problema central da filosofia, e não deixou de sê-lo. Portanto, é do interesse da filosofia em geral fazer avançar a pesquisa neste campo.

Também se passou a considerar que para a filosofia latino-americana, desenvolvida como tal em meados do século XIX, não tinha interesse em estudar esse tipo de categorias abstratas e gerais que aparentemente nada tinham a ver com nossa existência real e concreta, alimentadas, além disso, de uma interculturalidade que supostamente a levou a se interessar mais por problemas culturais, estéticos, religiosos e políticos.

Enrique Dussel sugere uma ideia poderosa ao falar que o pensamento latino-americano “Era essencialmente falho pela alienação típica de toda cultura colonial: era um pensamento que estudava o pensamento europeu e que desta forma conduzia à realidade europeia que esse pensamento pensava. O pensamento latino-americano era, portanto, inautêntico” (Dussel *apud* Sada, 1996, p. 15). Esta ideia suscita uma reflexão sobre se o pensamento que se desenvolve no continente latino-americano se afasta de seu tempo e espaço real. Nas palavras de Hegel, isso seria dito assim “O que até agora está acontecendo lá (na América) nada mais é do que o eco do velho mundo e o reflexo de outra vida” (Hegel, 1995, p. 176). Quando se trata de confeccionar ideias, de fazer reflexões filosóficas, de permitir que o exercício do pensar se desenvolva plenamente, na América Latina se faz de duas formas. Kusch em seu ensaio *El pensamiento indígena y popular en América*, resume esse ato dizendo que, em filosofia, América tem “uma forma oficial de tratá-lo” e, paralelamente, “uma forma privada de fazer isso” (Kusch, 2003, p. 262). A oficial está encarnada no regime acadêmico herdado das metodologias/técnicas europeias, enquanto a privada é “um pensar implícito vivido cotidianamente na rua ou no campo” (Kusch, 2003, p. 264). Tratar-se-ia então de negar o pensamento sistemático ocidental? Claro que não. Para Kusch o importante seria “investigar a vida cotidiana para traduzi-la em pensamento” (Kusch, 2003, p. 267), não negar o ocidente, mas tampouco reproduzi-lo.

Nossa tese se fundamenta em uma leitura hermenêutica crítica de obras de Rodolfo Kusch, e de autoras e autores que nos ajudam a sentir-pensar⁸ com e além de Kusch. Para isso, vamos dividir nosso trabalho em quatro capítulos.

No capítulo um vamos abrir os caminhos através da aproximação a uma condição decolonial na América Latina partindo da necessidade de refletir desde categorias epistêmicas e ontológicas e, ao mesmo tempo, pela urgente necessidade de se afastar de categorias que muitas vezes se apresentam como hegemônicas. Prestaremos atenção na importância do pensar situado como um espaço-território, elemento fundamental do pensamento e da identidade cultural. No capítulo dois, **NA ESCUTA DE KUSCH**, são propostas as categorias fundamentais a partir das quais surge a proposta ontológica de Kusch, com as quais se gera um esquema teórico que dará forma nossa tese. Kusch desenvolve seu trabalho sob a firme convicção da necessidade de repensar e reformular a questão original de ser, desde e para a América Latina. Consideramos que sua contribuição é extremamente relevante, uma vez que ele dirigiu seu olhar para si mesmo, revalidando a sabedoria de nossa América profunda. Vamos nos aprofundar concretamente nas categorias de ser e estar, do medo, pensamento seminal e fedor da América.

As categorias ontológicas de *ser e estar* respondem a duas experiências vivenciadas em nosso continente, que mostram uma certa ruptura ou conflito ontológico⁹. Na revisão bibliográfica realizada, observa-se uma preponderância do estudo ontológico sobre o estar deixando a noção de ser em segundo lugar. Por outro lado, acreditamos que, sem a polarização de uma das duas experiências, no caso da América que recusou o estar, leva à inautenticidade e aos conflitos ontológicos, é necessário discernir como as categorias de ser e estar são articuladas e relacionadas entre si, e determinar se há um planejamento em sua proposta que anula a dimensão do ser.

No capítulo **3 FAGOCITAÇÃO COMO CATEGORIA ESSENCIAL PARA VIVER E PENSAR DA AMÉRICA**, procuraremos demonstrar que se trata de uma categoria que não

⁸ O conceito de *sentipensamento* popularizado pelo antropólogo Orlando Fals Borda (1986), que por sua vez aprendeu das vivências com comunidades ribeirinhas da costa Atlântica da Colômbia. “Sentipensar com o território implica pensar desde o coração e desde a mente, ou co-razonar” (Escobar, 2020, p.4). Nos inspiramos no termo para fazer um chamado ao leitor para que sentipense com o território, culturas e conhecimentos de seus povos, com suas ontologias, mais do que com conhecimentos descontextualizados.

⁹ Entendemos por conflitos ontológicos “A perseverança de comunidades e movimentos de base étnico-territorial envolve resistência, oposição, defesa e afirmação de territórios, mas pode muitas vezes ser descrita de forma mais radical como ontológica. Da mesma forma, embora a ocupação de territórios coletivos envolva habitualmente aspectos armados, econômicos, territoriais, tecnológicos, culturais e ecológicos, a sua dimensão mais importante é a ontológica. Neste quadro, o que “ocupa” é o moderno projeto Um mundo que procura converter os muitos mundos existentes num só (o mundo do indivíduo e do mercado); e o que persevera é a afirmação de uma multiplicidade de mundos” (Escobar, 2015, p. 28) Nesse sentido o continente desde a colonização se encontra em conflito ontológico.

obedece a um exercício de dominação, senão que se trata de uma nova categoria para a filosofia latino-americana, elaborada a partir do conhecimento de pessoas simples, *in situ*. Se olharmos para o negacionismo dos objetos, da fagocitação na relação do ser com o estar, na cultura, na paisagem, no solo vital, de nossa América, podemos contribuir para a consolidação da identidade de nosso pensamento filosófico, e esta é a tarefa que nos concerne.

Construir uma América a partir das profundezas dela, encontrando na América de ontem a América de hoje, reconhecendo todos os seus habitantes, é o que Kusch propõe em sua criteriosa pesquisa. Podemos vê-lo, por exemplo, em seu texto *América Profunda* "Daí, então, este livro que surge da firme convicção sobre a continuidade do passado americano no presente, mesmo quando é povoado por nossos bons imigrantes" (Kusch, 2000, p. 3). Dentro dessa configuração, não é apenas vital estabelecer *senderos* latino-americanos, é também vital compreender o mundo ocidental sob o olhar de Kusch, com as peculiaridades que se estabelecem a partir de uma relação dicotômica e de colonização pelo europeu, colonização que para o futuro, pelo mesmo devir, será reinvestida, o que Kusch categoriza como fagocitação ou também chamado no Brasil como Antropofagia, veremos como esses conceitos tem relação.

Por fim discutiremos o conceito de *estar-sendo*. Partindo do pressuposto de um novo conceito de ontologia, adquirido nos capítulos anteriores isso vai implicar pensar os arranjos e desarranjos das dinâmicas relacionais, a constituição de alianças e o desencadeamento de conflitos e as possibilidades de existência e ressurgência que se formam e se dissolvem. Acreditamos que as filosofias dos inúmeros povos *extra-modernos*¹⁰, bem como as experiências daqueles que ousam pensar e agir para além do que os saberes e poderes estabelecidos reputam como razoável, oferecem elementos cruciais para “nossa” filosofia produzir outros pensamentos, tornando-a capaz de considerar seres e situações que, de outro modo, poderiam não se fazer notar.

A nosso ver, tal inflexão pode liberar o imaginário das forças que, parasitando-as, reduzem (quando não destroem) nossas capacidades de criar e *re-existir*¹¹. Ela abre o

¹⁰ “Aqueles coletivos não-modernos ou, como prefiro designá-los, extra-modernos, uma vez que a noção de ‘não-moderno’, frequente na pena de Latour, tende a assumir irresistivelmente (e ao revés das intenções deste autor) um viés evolucionista que a torna sinônima de pré-moderno, primitivo, atrasado, tradicional, ou, como se dizia nos velhos tempos, ‘subdesenvolvido’. O prefixo extra-, assim, marca exterioridade, não superlatividade (como se pretendesse ‘compensar’ a conotação privativa do conceito de não-moderno)” (Viveiros De Castro, s/d, p. 2).

¹¹ Re-existência, também escrita como r-existência ou reexistência, como conceito emerge no contexto latino-americano e seu uso se espalhou sobretudo nas discussões acadêmicas, mas nasce ou foi inspirado por lutas sociais. Os movimentos sociais, com suas estratégias de territorialização e reterritorialização cotidianas, questionam o estabelecido, renovam as formas de analisar e interpretar a realidade e realizam uma revisão da teoria, para encontrar outras formas de expressar o que está acontecendo nos territórios, nas disputas históricas e cotidianas. O conceito de

horizonte ontológico para uma descolonização da ontologia, de modo a nela fazer penetrarem, ou dela fazer surgirem, novos (e, esperamos, melhores) modos de agir e viver uns com os outros neste chão que compartilhamos.

Apresentaremos uma exposição dos *senderos* sentipensantes ontológicos, como uma proposta de ontologia latino-americana que se enriquece das categorias fundamentais evidenciadas na filosofia de Rodolfo Kusch: que pode ser alcançada com uma lógica da negação que, ao negar o ente, possibilite um encontro com a vida, entendida como o terreno em que se enraíza o estar, âmbito geocultural¹² e filosófico, mantendo um diálogo com o território, entendido este em seu sentido amplo como uma conjunção entre terra, cultura e espiritualidade. “Nosso território é nosso corpo e nosso corpo é formado por um feixe de outros corpos em conexão, rios, matas, bichos, ar e água. Não é possível nos afastarmos do mundo se nós somos (parte) dele” (Longhini; Cáceres, 2022, p. 9).

Para muitos grupos sociais as questões relacionadas à terra, do direito à terra e a sua territorialidade são elementos fundamentais para a garantir sua existência, já que é na relação com os territórios que são produzidos os modos de vidas e significados (Santos, 2021).

r-existência foi proposto professor Porto-Gonçalves (1998, 2001, 2003, 2005, 2006), e definido como “[...] um modo de existir, uma certa matriz de racionalidade que atua nas circunstâncias, até reage, a partir de um *topoi*, enfim, de um lugar próprio, tanto geográfico quanto epistêmico” (Porto-Gonçalves, 2006). Também tem sido usado para se referir àqueles movimentos sociais que “não apenas lutam para resistir a quem mata e desmata, mas também lutam por uma certa forma de existência, um certo modo de vida e produção, por modos plurais de sentir, agir e pensar” (Porto-Gonçalves, 2005, p.130)

¹²Ao longo do texto aparecerá o termo geocultura, que dialoga com o termo da antropóloga Elizabeth Povinelli (2013) geontologias e, em linhas gerais, se refere às ontologias (como a dos aborígenes Larrakia e Karrabing, estudados pela autora) que não se organizam a partir da dualidade entre vida e não vida estabelecida por aquilo que Povinelli chama de “imaginário do carbono”. Segundo esse imaginário, a vida estaria associada exclusivamente a seres que sofrem processos metabólicos, desconsiderando como meras matérias inertes todos os demais entes. Diversamente, as geontologias expressam concepções outras de vida, nas quais a capacidade de agência, intencionalidade e senciência se estende não apenas a outros seres que a epistemologia ocidental considera como vivos, mas também aos entes inorgânicos (montanhas, lagos, barro...) e mesmo a fenômenos climáticos (chuva, vento etc.).

A geontologia, portanto, é ao mesmo tempo um conceito descritivo dessas outras ontologias e uma proposição filosófico-política de reconsiderar o fundamento biológico pressuposto pela tradição do pensamento sobre o “ser”. As seguintes palavras de Kusch entram em diálogo com uma geontologia “É por isso que é melhor não ver, lá diante dos olhos, a montanha, “mas entendê-la como *achachila*, avô e maestra que ensina” (kusch, 2007a, p. 85).

1 PENSAMENTO INDIGENA DA AMÉRICA

O continente americano foi batizado por José Martí¹³ como *nuestra América mestiza*. A palavra mestiça tem uma diversidade de elementos, principalmente por uma colonização da raça branca Gonzáles (1982).

Para entender o processo de mestiçagem é preciso romper a rigidez das concepções do tempo corrente, da ordem e da casualidade. O termo mestiçagem, portanto, pressupõe pensar no transitório, no entremeio, no intermediário, no heterogêneo, por isso a importância de buscar novos caminhos para ser e estar neste mundo plural.

A mestiçagem é entendida por Kabengele Munanga¹⁴ como articulada no pensamento brasileiro tanto em sua forma biológica, que se dá pela miscigenação quanto em sua forma cultural materializada pelo sincretismo cultural. Nessa acepção, seria desencadeada uma sociedade unirracial e unicultural. Há na mestiçagem, uma ruptura com a sociedade pluricultural para o encargo do genocídio e etnocídio de toda a diversidade cultural da formação brasileira. Objetivava-se, portanto, a criação de uma nova raça e civilização, que se constituiria como a nova etnia nacional. Assim, a mestiçagem é um modelo assimilacionista, enquanto uma ideologia hegemônica baseada no ideal do branqueamento, propondo a assimilação da sociedade brasileira: pluriracial e multicultural, à uma identidade nacional em construção, pensada a partir de uma perspectiva eurocêntrica, fazendo com que as identidades negras e indígenas fossem inibidas de operarem à chamada cultura nacional. A ideia de uma nova etnia nacional¹⁵, para Munanga é resultado de uma unidade proposta através do processo continuado e violento de unificação política, que se deu por meio da supressão da pluralidade das identidades étnicas brasileiras.

Por sua vez Silvia Rivera Cusicanqui adota o termo andino Ch'ixi¹⁶ para descrever a coexistência de opostos que não se misturam, algo que vê refletido em sua própria condição de

¹³ José Julián Martí (1853-1895), político e escritor cubano, símbolo máximo das aspirações cubanas de independência e destacado representante da literatura latino-americana. Sua obra, voltada para a discussão da cultura e história dos povos americanos, é uma referência decisiva de um pensamento crítico acerca dos problemas por que passavam os países da América Latina na segunda metade do século XIX.

¹⁴ Ver (Munanga, 2019).

¹⁵ Conceito proposto por Darcy Ribeiro em O povo brasileiro e discutido por Kabengele Munanga (2019).

¹⁶ Ch'ixi pode ser traduzido de forma aproximada como manchado ou salpicado, e Cusicanqui o utiliza para capturar a ideia de que as identidades culturais não são puras ou homogêneas, mas sim compostas por uma mistura de elementos diferentes que coexistem de maneira complexa e até mesmo contraditória. Cusicanqui argumenta que a identidade Ch'ixi se manifesta na interseção e no entrelaçamento de diferentes heranças culturais, como indígena, europeia, africana, entre outras, que coexistem na América Latina. Ela usa esse conceito para desafiar as noções tradicionais de

mestiça. Segundo ela, sua identidade é um mosaico de diversas influências que não culminam em uma fusão simples, mas em um mundo *abigarrado* repleto de cores e justaposições.

Cusicanqui utiliza *abigarrado* para descrever a realidade latino-americana como uma tapeçaria complexa de elementos culturais, sociais, étnicos e políticos que estão constantemente se entrelaçando de maneiras muitas vezes contraditórias e conflitantes. Este conceito é empregado para capturar a natureza não homogênea e dinâmica das sociedades latino-americanas, onde diferentes tradições, práticas, línguas e cosmovisões coexistem, interagem e muitas vezes entram em tensão. Em um sentido mais amplo, Cusicanqui usa *abigarrado* para desafiar as narrativas simplistas ou unidimensionais da história e da sociedade, propondo, ao invés disso, uma visão que reconhece e valoriza a pluralidade e a complexidade. Ela argumenta que entender essa realidade *abigarrada* é crucial para abordar questões de justiça social, direitos indígenas e descolonização. Portanto, *abigarrado* para Cusicanqui é um termo que vai além da mera descrição de diversidade; é uma ferramenta analítica e um conceito filosófico que busca capturar a essência multifacetada e muitas vezes contraditória das realidades latino-americanas.

Ela enxerga esse termo como um talismã que a capacita a ver a mestiçagem como uma categoria emancipatória. Originário da região sul dos Andes, o termo Aymará oferece um contexto específico. Como a própria Cusicanqui destaca no prólogo de seu livro, *Sociologia da Imagem: Miradas Ch'ixi da História Andina* (2015), nossa perspectiva como pensadores é moldada por nossa história, geografia local e genealogia intelectual. Possuímos outros horizontes de esperança, e isso nos distingue (Cusicanqui, 2018).

Na América, a questão da identidade é frequentemente simplificada de forma unidirecional. Geralmente, consideramos nossa herança ocidental como o lado civilizado, moderno, “progressista” e iluminado, enquanto nossas raízes indígenas e africanas¹⁷ são tachadas de arcaicas ou coisas do passado. Contudo, Cusicanqui nos convida a pensar de maneira diferente. Segundo ela, nossa identidade americana é Ch'ixi — uma combinação complexa e dinâmica de elementos diversos que, em vez de desaparecer com a assimilação, persistem e continuam a nos influenciar.

identidade baseadas em categorias rígidas e exclusivas, promovendo uma visão mais dinâmica e fluida que reconhece a complexidade e a hibridização das identidades culturais.

¹⁷ A Filósofa Léila Gonzales elaborou, como uma forma de compreender o processo histórico de formação do Brasil, e das Américas, a categoria analítica político-cultural *Amefricanidade* por meio da qual, em suas palavras, “incorpora todo um processo histórico de intensa dinâmica cultural (adaptação, resistência, reinterpretção e criação de novas formas)” (Gonzalez, 1988, p.76).

Dentro desse contexto, o conceito de mestiço ganha novas camadas de significado. Cusicanqui nos desafia a nos ver não como produtos finais de uma mistura histórica, mas como seres Ch'ixis em constante evolução, influenciados por uma miríade de elementos culturais e históricos que tanto nos constituem quanto nos desconstroem. Reconhecer essa complexidade nos permite compreender a descolonização não como um projeto acabado, mas como um processo contínuo que envolve o reconhecimento e a incorporação de diversas culturas em nossa identidade.

Na mesma linha do entendimento e complexidade dos processos de interação e singularização interculturais indicados pelo conceito de mestiçagem, Serge Gruzinski (2001) trabalha com uma linguagem poética e até mesmo histórico-literário, permitindo uma flexibilidade temporal. Nesse sentido, o autor utiliza o livro *Macunaíma* de Mario de Andrade, lançado em 1928. Logo na abertura do capítulo sobre a Amazônia, o autor introduz um epílogo de Andrade (1928): *Sou um tupi tangendo um alaúde*. Posteriormente, o autor divide o capítulo sobre *O pensamento mestiço* em Amazonas e Misturas e Mestiçagens.

A cultura, ou melhor, as culturas amazonenses, assim como a intersecção das culturas originárias com as culturas dos colonizadores que atravessa o território brasileiro, ou latino-americano, resulta no que concebe como hibridização ou mestiçagem cultural.

Assim, reitera-se que cultura da América Latina, do Brasil, da Amazônia, é miscigenada, híbrida, mestiça. De raiz indígena por natureza, a cultura brasileira traz a marca branca dos colonizadores portugueses, que impuseram o rei, a língua, a fé, fortalece-se pelos que aferraram com o suor e arte inventada pela saudade e o traço forte do batuque afro, dos escravos trazidos da África. Mais tarde, se junta a diferentes dizeres e tantos outros traços (Fares, 2007, p. 3).

Com a profusão de conceitos e vocábulos que estão ligados à mestiçagem, Gruzinski (2001) entende que cabe a ampliação desses conceitos, compreendendo que no processo de mestiçagem ocorrem movências, misturas, heterogeneidade e, portanto, interculturalidade. A mestiçagem leva a pensar que nesse processo também ocorre (in)fluência de saberes e, no que tange à recepção e percepção da literatura como forma de escrever e ouvir sobre esse assunto. O autor rompe com a linearidade histórica, transitando na sua escrita, passado e presente, permitindo ao leitor, à leitora, o acesso a uma linguagem mais fluente entre as dimensões do local, do regional e do global.

Assumindo-se essa lógica de raciocínio, os processos interculturais de miscigenação são entendidos como assimilação dos outros (não-eu) ao eu, justificando sua sujeição, ou, pelo contrário, como processos de mera negação da alteridade, justificando o extermínio de tudo o que

o eu concebo como não-eu, portanto, inautêntico, não verdadeiro, inconsistente, indigno, inexistente. “não se pode ser e não ser ao mesmo tempo e sob o mesmo ponto de vista” (Bentes; Lobato, 2020, p. 260), determina a lógica formal.

Nesse sentido, pensa-se na mestiçagem enquanto reinvenção dos povos e suas culturas, alimentando as diferentes lógicas de conexão que permitem, assim, constituir contextos coesos, fortes, vivos e mais criativos. Em diálogo com “*Paulo Freire e as Cosmovisões dos Povos Originários*” (Fleuri, 2020, p. 242)

Em geral, a história pré-colonial latino-americana tem permanecido, praticamente, oculta e ignorada na história do século XX, quase admitindo o fato de que a história do continente começa pelo 1810-1811¹⁸. Esse desconhecimento marca, porém, a ideia de um não querer caminhar pelas trilhas do que poderíamos chamar de passado indígena ao que tão poucos autores têm-se aproximado com clara intencionalidade¹⁹.

Kusch através do ensaio e a narrativa denuncia a imposição de uma convicção baseada na superioridade da raça de ocidente por sobre as culturas ameríndias. Precisamente estudos decoloniais em América Latina partem dos dias que os nativos americanos foram convertidos à racionalidade ocidental quase como uma religião absolutamente dogmática²⁰. Foi assim como as elites ilustradas protagonistas do século XIX julgaram ao camponês, ao indígena, ao ser humano sem recursos que morava neste continente como resistente e opositor ao avanço da racionalidade liberal.

É desse modo que as contribuições de Rodolfo Kusch serão importantes para nossa tese, pois como ele consideramos possível fazer uma aproximação filosófica e ontológica ao que se compreende como realidade sociocultural latino-americana através de um pensamento crítico. Seguindo essa linha temos que situar a importância do solo *del suelo*, da *pacha*, como ponto de partida para a compreensão da sabedoria latino-americana.

¹⁸ Parte-se do fato que os países latino-americanos começam seus processos independentistas por conta de 1810 com Ecuador (1809), Colômbia e México. Historiadores como Luís Vitale em *sua História Social comparada de los Pueblos de América Latina* dá ênfase nesse momento histórico, marcado, claramente pela Revolução francesa.

¹⁹ São exceções, trabalhos como *Las letras pré-colombianas* de G. Baudot, os estudos de Miguel León-Portilla como *El pensamiento pré-hispánico* e a mesma obra de Rodolfo Kusch

²⁰ Pensadores como Enrique Dussel (1996), Paulo Freire (1974), Darcy Ribeiro (1996,2007), Patricio Lepe-Carrión (2016), entre muitos outros tem se pronunciado em relação a isso.

1.1 MEDO LATINO-AMERICANO A PENSAR

Existe um temor de se pensar o autóctone, o popular do povo latino-americano. O pensar culto, acadêmico, não consegue compreender que o pensar popular é semente que busca incansavelmente crescer, achar uma saída. Se diz, a propósito da herança colonial/ocidental que a forma como se pensa é muito mais importante do que se pensa e, desde essa ideia, parte um pouco a desesperança para consolidar um pensamento verdadeiramente próprio. Alberto Julián Pérez explicou assim:

O Ocidente, esclarece Kusch, foi o criador da técnica. A sua aplicação requer atividade constante e, portanto, progresso. Em vez de se render, propõe enfrentar o medo de usar a lógica da negação. Não adianta adquirir tecnologia se não sabemos por que a adquirimos, porque nos faltam propósitos autênticos (Perez, 2010, p.29).

Seguindo essa ideia, se estaria projetando a necessidade de voltar a um passado, de fazer uma genealogia e remeter-nos a um embrião, a uma semente. Seguramente que fazer isso traria consigo uma angústia, pois nossa educação (ao menos a herdada) tem projetado o progresso sobre a regressão. Trata-se de um conhecer acumulativo e quantitativo, mas sabemos o que fazer com aquele conhecimento?²¹. Se poderia dizer, e com justa razão que o trabalho até agora está tomando tonalidades indigenistas, mas o que se busca é abrir espaço de expressão de vozes de filósofos/as que foram calados em sua época pela preponderância de imperativos marcados pelo Ocidente a respeito da forma com tem que ser cifrada a realidade. O pensador Andrés Roig propôs que a racionalidade não pode ser alheia ao sujeito e, em tal sentido, pensar esse sujeito latino-americano constitui um “reconhecermos a nós mesmos” (Roig, 2009, p.15); é começar

²¹ Penso no acidente ver (Pardo, 2023) que aconteceu na Colômbia onde 4 crianças passaram 40 dias perdidas na selva, penso nelas e na educação dessas crianças, que de perdidas não têm nada. Todas indígenas, provavelmente aprenderam sobre a vida e sobrevivência e estão mais preparados para os desafios do novo mundo que as nossas. Certamente, elas não tiveram aulas sobre empreendedorismo, não se interessam pelo novo fervor tecno-pedagógico, não foram expostas às metodologias ativas e não sofrem quando ficam um dia sem acesso ao *TikTok*. Crianças alfabetizadas para lidar com a vida. A avó definiu muito bem: eles são filhos da floresta. Chama atenção a liderança de Lesly, irmã mais velha, que orientou e cuidou das crianças mais novas, inclusive um bebê com um ano. Esse é um ensinamento que a vida moderna perdeu, mas ainda é muito comum entre as famílias com mais de um filho e que enfrentam os desafios da desigualdade social. Toda essa história pode ser um grande alerta sobre como estamos educando nossos filhos. Separados da terra e entregues a um mundo de concreto e plástico, distraídos do real e longe das práticas de cuidado, compensamos a ausência de afeto no consumo desenfreado e os criamos como “órfãos da terra”, mesmo com todo o aparato pedagógico-existencial que compramos para que eles sejam, supostamente, felizes, mas desprovidos de recursos necessários para lidar com a vida.

por reconhecer ao ser latino-americano como valioso para si mesmo, e com essa consciência para si começa a constituir-se e encontrar sua própria especificidade.

1.2 EUROCENTRISMO

A partir de 1822, Hegel encarregou-se de ditar, em Berlim, as *Lições sobre a filosofia da história universal*. Só no enunciado já temos dois pressupostos. Primeiro que a história é universal e em segundo lugar, que tem que ser exigido um exercício filosófico dela. O caráter do universal está respaldado pelo método dialético que vá do universal ao particular de maneira totalizante: “Damos, como verdade, que os acontecimentos dos povos dominam um fim último, que na história universal há uma razão [...] a demonstração desta verdade é o tratado da história universal mesma” (Hegel, 1995, p. 49). A modo de barômetro da medição da liberdade, Hegel cria uma espécie de hierarquia entre civilizações, e a América pré-colombiana teria a sua:

A conquista do país marcou a ruína da sua cultura, da qual preservamos notícias; mas limitam-se a nos informar que era uma cultura natural que pereceria assim que o espírito a confrontasse. A América sempre se revelou e continua a revelar-se impotente física e espiritualmente (Hegel, 1995, p. 187).

Certamente, à margem de toda história estará a África que, para o próprio Hegel, não vai ter interesse algum, mas os homens que habitam aí vivem de acordo com a barbárie e a selvageria sem contribuir com elementos alguns para a civilização. O continente latino-americano não está dentro da história universal de Hegel.

Trazer Hegel e sua filosofia da história serve apenas para mostrar como a ideia de Europa e Ocidente começou a se consolidar a partir do discurso das ciências humanas. Por exemplo, Hegel em suas *Lições sobre a Filosofia da História Universal* nos dirá sobre os americanos que:

Vivem como crianças, que se limitam a existir, longe de tudo que signifique pensamentos e objetivos elevados. As fraquezas do caráter americano têm sido a razão pela qual os negros foram trazidos para a América para trabalhos difíceis. Os negros são muito mais sensíveis à cultura europeia do que os indígenas [...] Entre os negros é, aliás, característico o facto de a sua consciência ainda não ter atingido a intuição de qualquer objetividade, como, por exemplo, Deus, a lei, em qual o homem está em relação à sua vontade e tem a intuição da sua essência. O africano ainda não atingiu essa distinção entre ele próprio como indivíduo e a sua universalidade essencial; isto é impedido pela sua unidade compacta e indiferenciada, na qual não há conhecimento de uma ciência absoluta, distinta e superior ao eu. Encontramos, então, aqui o homem em sua imediatez. Assim é o homem na África (Hegel, 1995, p. 146).

Não nos deteremos aqui na discussão sobre as alusões diretas dos pensadores citados sobre a evidente inferioridade das populações indo-americanas vermelhas, amarelas ou a discussão de uma leitura da América Latina de Hegel²².

Embora tocada pelo espírito europeu, suas possibilidades se encontrariam em potência. A sentença é clara: a conquista da América está justificada em nome da razão. Nesse sentido, os próprios europeus, reconhecendo-se como seres superiores, incorporam para si a tarefa de civilizar os diferentes, atrasados para sua visão eurocêntrico-moderna. Segundo a visão eurocêntrica, a razão moderna justificará a conquista violenta da América, pela supremacia de um pensamento esclarecido sobre um pensamento bárbaro típico das colônias e de seus habitantes.

A história das ideias tem mostrado que “a razão dirige ao mundo e, por tanto, também a história universal transcorreu racionalmente” (Hegel, 1995, p.38). O mundo, então terá que ser visto como algo abstrato e não como algo que tem concretude em relações culturais, sociais, políticas e históricas. O conhecimento parece ser enunciado desde o continente europeu e os enunciados são desvelados pela clareza da razão. Todos que estejam fora do esquema fechado e inamovível serão considerados bárbaros, míticos e primitivos. Parece existir uma aposta por gerar uma classificação social do ser humano que, em última instância, está contida na categoria de colonialidade que engloba todas as dinâmicas de poder que tem por trás. Dito de outra forma, a colonialidade abarca todo âmbito epistemológico (conhecimento), e ontológico (sujeito) na busca de um mundo homogêneo que se afaste o mais possível da diversidade de pensamento, da construção de conhecimento e de outras formas e modos de existir.

A colonialidade é constitutiva da modernidade, “a grande mentira [...] é fazer acreditar (ou acreditar) que a Modernidade superará a Colonialidade quando, na verdade, a Modernidade precisa da Colonialidade para se estabelecer, construir e sobreviver. Não houve, não há e não haverá Modernidade sem Colonialidade” (Mignolo, 2003, p.35).

O filósofo argentino Enrique Dussel expôs que pra falar de modernidade desde uma visão eurocêntrica, cartesiana, é indispensável que a categoria de colonialidade esteja presente, dito de outra forma, entender a modernidade implica ter consciência plena de que o “descobrimento” do outro é o que fez possível que aconteça uma dinâmica de poder onde a Europa se converte em eixo central econômico, epistêmico e ontológico frente ao continente americano.

²² Para tais questões ver (Bosteels, 2009).

Mas, ao mesmo tempo, devido ao seu conteúdo mítico secundário e negativo, a “Modernidade” é uma justificação para uma práxis irracional de violência. O mito poderia ser descrito assim: a) a civilização moderna se entende como mais desenvolvida, superior (o que significará manter inconscientemente uma posição ideologicamente eurocêntrica). b) a superioridade obriga ao desenvolvimento do que há de mais primitivo, rude, bárbaro, como exigência moral. C) O caminho desse processo de desenvolvimento deve ser seguido pela Europa (é, de facto, um desenvolvimento unilinear e de estilo europeu, que determina, novamente sem qualquer consciência, a “falácia do desenvolvimento”). D) À medida que o bárbaro se opõe ao processo civilizatório, a práxis moderna deve, em última análise, exercer a violência, se necessário, para destruir os obstáculos a essa modernização [...] (Dussel, 1994, p. 175-176).

Se assumimos a modernidade como totalizadora (ainda hoje), inevitavelmente afirma-se a superioridade dos valores próprios e de uma forma de conceber o mundo que tem cabimento e sentido universal e que, claramente, deve estar acima de outro que queira se aproximar a realidade. “Este projeto [...] pretendia mudar radicalmente as estruturas cognitivas, afetivas e volitivas do dominado, ou seja, convertê-lo num “homem novo” feito à imagem e semelhança do homem ocidental” (Castro-Gomez, 2005, p.59). A condução do indígena para um estado de civilização se fez através do controle de seu corpo, de seu saber de seu modo de ser, em outras palavras, foi uma colonialidade de poder, do saber e do ser.

A ideia de colonialidade de poder foi um termo disposto por Aníbal Quijano para caracterizar um padrão de dominação global próprio do sistema-mundo moderno/capitalista originado com o colonialismo europeu a princípios do século XVI:

A colonialidade do poder é um dos elementos constitutivos do padrão global do poder capitalista. Baseia-se na imposição de uma classificação racial/étnica da população mundial como pedra angular desse padrão de poder, e opera em cada um dos planos, áreas e dimensões, materiais e subjetivas, da existência quotidiana e à escala social. Origina-se e globaliza-se na América. Com a constituição da América (latina), no mesmo momento e no mesmo movimento histórico, a potência capitalista emergente torna-se global, os seus centros hegemónicos localizam-se nas áreas situadas no Atlântico - que mais tarde serão identificadas como Europa -, e a colonialidade e a modernidade também se estabelecem como eixos centrais do seu novo padrão de dominação. Em outras palavras: com a América (Latina), o capitalismo torna-se global, eurocêntrico, e a colonialidade e a modernidade instalam-se, até hoje, como os eixos constitutivos desse padrão específico de poder (Quijano, 2014, p.93-94).

Ao desenvolver a noção de colonialidade do saber, Quijano (2000) se refere ao poder epistêmico da Europa que a partir do sistema-mundo moderno expressa a centralidade da produção, legitimação e difusão de conhecimento:

Se o ego cogito foi formulado e adquiriu relevância prática com base no ego conquiro, isso significa que “penso, logo existo” tem pelo menos duas dimensões insuspeitadas. Em “eu penso” poderíamos ler “os outros não pensam”, e dentro de “eu sou” podemos localizar a justificativa filosófica para a ideia de que “os outros não são” ou são desprovidos de ser. Descobrimos assim uma complexidade não reconhecida da formulação cartesiana: do “penso, logo existo” somos levados à noção mais complexa, mas ao mesmo tempo mais precisa, histórica e filosoficamente: “Penso (os outros não penso ou não penso adequadamente), logo existo (outros não são, são desprovidos de ser, não deveriam existir ou são dispensáveis) (Maldonado, 2007, p. 144).

Quando lembramos que o ato de pensar para a filosofia e o pensamento ocidental-moderno constitui a razão pela qual o humano é, a afirmação ausente na formulação cartesiana penso, logo existo, o índio americano, considerado bárbaro, portanto, não raciocina nem pensa, não é.

A constituição da modernidade, segundo Mignolo, está dada pela colonialidade, não é uma derivação dela. A correlação que existiu (existe) entre grandes impérios e suas colônias é o que permite entender aos primeiros.

1.3 PENSAR SITUADO

O ano de 2011, me encontrava cursando o terceiro semestre de Licenciatura em filosofia no Chile, esse ano foi marcado pelas mobilizações de estudantes secundaristas e universitários, escolas e universidades foram ocupadas por quase oito meses e uma das demandas principais era exigir uma *Educación pública gratuita y de calidad*. Se faço alusão a esse ano foi porque marcou minha vida em termos pessoais e acadêmicos. Em termos acadêmicos foi a primeira vez que consegui analisar filosoficamente a realidade, o que me levou a submeter um trabalho para um congresso na cidade de Mendoza, Argentina, e em termos pessoais comecei, sem saber, a ver como a filosofia se ligava diretamente com a vida fora do cognitivismo textual. Estando no congresso fui na palestra magistral que fechava o encontro e escutei:

Quisemos introduzir a Terceira parte descortinando um horizonte de compreensão que nos permita situar-nos em nosso continente sócio-cultural. Quando dizemos que somos “latino-americanos”, desde o Texas (com os “Chicanos”) ou Porto Rico até à Patagônia ou as ilhas Malvinas e a calota polar chileno-argentina, desde as ilhas Páscoa ou Galápagos no Pacífico pelo Oriente até o Nordeste brasileiro ao Ocidente, pronunciamos algo muito obviamente admitido, mas nunca de todo pensado. O que significa na realidade ser-latino-americano? O que é que me define e me distingue de todo outro grupo humano? (Dussel, 1977, p. 25)

Essa ideia, junto ao porquê nunca eu tinha visto a história como não sendo antiga, medieval, moderna e contemporânea me acompanharam sempre, até hoje. Penso que ambas as ideias remetem ao pensamento que se desenvolve no continente latino-americano e que se afasta de seu tempo e espaço real. A pergunta é filosófica e propriamente ontológica e se dá em perspectiva concreta de espaço, com as coordenadas geográficas que descreve. E nos leva tomar consciência desse ser e estar latino-americano é também tomar consciência de ter sido o “outro” no decorrer da história hegemônica da filosofia ocidental. Logo, é tomar consciência da necessidade de uma filosofia própria e de um direito que se aproxime desta realidade.

Parece que os pensadores latino-americanos estão focados/as em replicar ou deformar ideias provenientes de geografias diferentes para incorporá-las na cotidianidade imediata. Tomando a referência que faz Sada (1996, p.17), leitor de Kusch, diríamos que as verdades absolutas não existem, pois, o pensamento sempre está determinado em um habitar preciso e concreto. Mas, se pergunta Sada, “todo pensamento sofre a gravidade do solo, ou é possível lograr um pensamento que escape da gravitação” (Sada, 1996, p.17). Kusch fala o seguinte “o que é ciência se não uma proposta cultural, mas proveniente de um Ocidente que ordena a realidade segundo uma determinada perspectiva” (Kusch, 2007, p.261). Esta ideia, claro, remete ao conhecimento da natureza como objeto, que e como ditam os cânones ocidentais e os mais evidentes desde o ponto de vista da modernidade. Estabelecer a *Pachamama* como sujeito ao invés de objeto de conhecimento pode ser uma grande tarefa. Pois a subjetividade de diferentes seres humanos latino-americanos tem se constituído através da relação direta com a natureza vista como *pachamama*²³, *Ñuke mapu*²⁴. Se uma autoconsciência desta relação dinâmica, então se torna difícil compreender a maneira como ela é determinante na hora de produzir intersubjetividade comunitária. A modernidade tem estabelecido uma relação com a natureza de modo que ela tem permanecido como objeto de estudo, mas não com agência. A propósito nos diz um filósofo boliviano Juan Jose Bautista:

²³ A *Pachamama* é a máxima divindade dos povos andinos, devido a que brinda proteção, alude fertilidade, abundância, rememora a feminidade, generosidade e cultivos maduros. O termo *Pachamama* se traduz como Mae terra posto que *pacha* é uma palavra quéchua y aymara que em espanhol significa terra, cosmos, universo, tempo, espaço e *mama* quer dizer mãe.

²⁴ Para o povo mapuche, a *Ñuke Mapu* representa não só o habitat e o entorno natural, mas também a matriz da qual surge a vida de uma pessoa e de uma comunidade e o contexto onde se desenvolve a vida

[...] nossos povos têm experiência milenar nesse tipo de relação com ela (Pachamama), portanto possuem a subjetividade relevante para esse tipo de tematização, pois essa forma de pensar exige não só outro tipo de sensibilidade com a natureza, mas também outro tipo de subjetividade em que a natureza não aparece fora do sujeito, ou como simples objeto, mas sim uma subjetividade em que a experiência da subjetivação da natureza como Mãe é uma forma de vida (Bautista, 2014, p.249).

Tudo isto implica conceber que o humano não apenas tem um desenvolvimento da interioridade, mas que uma parte substancial dele é a vida da natureza ou, em outras palavras, pode-se dizer que a vida da natureza constitui o fundamento dele, que o ser humano sem terra, sem húmus carece de plenitude. Por isso, na modernidade a subjetividade do sujeito sempre se transforma em solidão, pois em seu fundamento não há comunidade nem natureza. É por isso que não há problema quando ataca a natureza, porque no fundo acredita que está além da natureza, e que pode criar outra natureza.

A ideia do que o meio geográfico, o território, influi no pensamento, não é nova certamente, como diz a indígena nasa Yamile Nene, *“El territorio es el lugar donde habita el pensamiento”* (Quiguanás, 2012, p. 21) Kusch em seu ensaio *La seducción de la barbarie* afirma que a consciência de não ser americanos totalmente e de que o que somos não é autêntico e gera a suspeita de que temos algo a ver com um passado aborígene é:

A busca por uma tradição é nesse sentido, por um precedente para isso aqui e agora em uma cidade americana, não é a busca na história, nem na raça, nem na tradição em si, que não existe. Trata-se sobretudo de prolongar a nossa experiência atual no sentido da geografia da paisagem e mesmo que fosse simplesmente para sentir esta perpetuação situacional de estar num continente que existe há milhões (kusch, 2000 tomo I, p. 51).

O pensar situado²⁵ se converte então em uma ferramenta poderosa que incita ao pensamento desde o próprio chão, de ser responsáveis com o fato de estar aqui (o estar vai ser

²⁵ Conforme ao conhecimento situado e a importância com a reflexão feminista ver (Haraway, 1995; Harding, 1998; Lowy, 2000). “Se a ou b são o “ponto de partida” como as situações concretas, históricas, dadas num mundo da vida cotidiana (Lebenswelt) de um sábio de Mênfis (egípcio), Netzahualcóyotl de Texcoco (mexicano) ou Heráclito (efésio), até Aristóteles (grego), Avicena (árabe), Tomás de Aquino (latino), Hegel (alemão), Peirce (norte-americano), Wittgenstein (austríaco), Salazar Bondy (latino-americano), etc., toda filosofia se origina na dita “particularidade”, de maneira necessária, inevitável. Desta situação se eleva o pensar filosófico a uma estrutura complexa de “recursos” [...] que se denomina frequentemente “universais”. Ninguém nunca ascendeu à “universalidade” desde a “universalidade”: se ascende à “universalidade” desde a realidade particular” (Dussel, 2006, p. 62-63). O que se coloca a partir da reconstituição do pensamento, da história, da filosofia, criticando os pressupostos do relato tradicionalmente utilizado,

fundamental para compreender a lógica que guia esta tese e que vai ser aprofundado, mais para frente) se faz necessário explicar neste ponto pela referência do próprio Kusch que vai permitir dar um fechamento ao pensamento até aqui desenvolvido.

A geografia inclui as rugosidades reais, como as características da terra [montanhas, mares, mas também, acrescentaria, canais, cidades e até o que se chama geografia humana: densidade populacional, grupos étnicos, etc.] Desse lado aponta para um modo de ser-aí, para o 'viver', ou seja, para o habitat, para o molde simbólico em que o ser está instalado. Isso produz cultura, como modo peculiar de cultivo para enfrentar o contorno. A cultura é então um molde simbólico para a instalação de uma vida. Este molde simbólico constitui o chamado solo. Mas o solo não tem lugar na filosofia, pelo menos manifesta, mas tem impacto pela sua ausência (...) De certa forma o solo, na sua ausência perceptível, mas também na sua presença impensável, é o que deforma a intuição do absoluto, ou seja, do suposto âmbito próprio da filosofia (...) Daí a importância da Geocultura. Isto supõe filosoficamente o que é fundador, por um lado, e o que é deformante e corruptor, por outro, no que diz respeito a qualquer reivindicação de universalidade. Ou melhor, é a denúncia da deformação de uma universalidade que se afirma tal, mas também da possibilidade de uma universalidade que é paradoxalmente sua. A ideia de fundamento na filosofia é, na realidade, um derivado do conceito de *suelo*, no sentido de 'não cair mais', de ficar no chão, ou de estar como estare ou estar de pé (Stehen em alemão). E esse estar parado é um estar disposto a enfrentar a circunstância para poder estabelecer a existência. (Kusch, 2007, p. 257-259)

O pensamento ameríndio, atravessado pela ritualidade e magia precisa de uma geografia que permita uma autoconsciência manifestada através de uma crença. Longe de ser um pensamento logocêntrico, como a filosofia de corte ocidental, estaríamos falando de um pensamento onde seu pulsar é baseado na experiência vivencial, no simbólico da interpretação do cosmos. Ao falarmos do pensamento de Abya Yala²⁶, claramente se tem que ter em conta as

não é o abandono do pensamento europeu, mas sua crítica desde nossa geografia: deve-se situá-lo – e nos posicionarmos em nosso lugar, também, enquanto sujeitos com história, tradição, valores, cultura própria.

²⁶ Abya Yala é o nome indígena pré-hispânico do nosso continente aceito hoje por todos os povos indígenas e assumido como forma de politização de suas causas de reconhecimento e descolonização. Abya Yala é uma palavra de origem Kuna, que significa "terra em plena maturidade", "terra em plenitude", "terra de sangue vital", "terra de vida". O povo Kuna é originário da Serra Nevada, no norte da Colômbia; habita a região do Golfo de Urabá e as Montanhas Darién. Atualmente vive na costa caribenha do Panamá, na região de Kuna Yala (San Blas). Há também outro nome da América em Kichwa, Tawantinsuyu ("As quatro regiões ou divisões"), que era como o império Inca era conhecido nos tempos pré-colombianos; da mesma forma, os mexicas chamavam seu território ancestral pré-hispânico de Anahuac. No entanto, como nos informa o amigo geógrafo e professor Carlos Walter Porto-Gonçalves (2016, p. 1): "A partir de 2007, no entanto, na III Cúpula Continental dos Povos e Nacionalidades Indígenas de Abya Yala, realizada em Iximche, Guatemala, eles não apenas se reuniram como Abya Yala como resolveram constituir uma Coordenação Continental das Nacionalidades e Povos Indígenas de Abya Yala". A esse respeito, a professora Catherine Walsh (2017, p. 20) nos dirá: "Penso e escrevo a partir de Abya Yala. Por isso, chamo a atenção para as políticas de nomenclatura; a América hispânica e a América Latina fazem parte do peso colonial das políticas impostas que em seu nome possuem, controlam e eliminam. Abya Yala, que significa terra em plena maturidade na língua dos povos Kuna-Tule originários das terras

crenças, os valores, as normas, os ritos e até as estruturas lógicas e sociais. No espaço geográfico que oferecem os Andes, por exemplo, se faz fundamental. Claramente, falar de filosofia estaria negando um pouco essa autenticidade na formalização do pensamento ao estar fazendo referência a uma categoria marcadamente ocidental.²⁷ A apropriação, construção, recreação e transformação que os povos indígenas fazem do espaço que habitam se dá a partir de uma relação estreita e permanente com a vida; uma vida que encontra um solo nutrido na relação vertiginosa com a natureza e os deuses. Quando esta relação se manifesta na cultura é aí onde podemos falar de territorialidade, que, por sua vez, nos coloca a falar diretamente com o caráter profano e sagrado que tem o espaço. É nesse espaço que se entende e, também se vivencia, a luta e resistência por defender seus territórios de que ostentam o poder hegemônico. É importante fazer referência ao território como espaço coletivo e comunitário. Pois as formas coletivas de viver dos indígenas que habitam o território de Abya Yala, estão supeditadas a uma geografia andina, ou amazônica etc. Assim espaço e pensamento têm uma estreita relação. “O espaço geográfico e topográfico é decisivo para a elaboração do próprio pensamento, assim como a paisagem costeira da Jônia também o foi para a filosofia grega ou a região fluvial do Ganges para a filosofia indiana” [...] (Estermann, 2006, p. 61). Falar do latino-americano é falar de um fenômeno multicultural que não está limitado, mas se concentra (não exclusivamente) em os povos ameríndios de Abya Yala. Segundo Estermann, esse espaço geográfico e topográfico faz referência a um pensamento que “Ainda está vivo hoje e tem raízes históricas absolutamente profundas” (Estermann, 2006, p. 97). Entenda-se então que ao falarmos de andino ou amazônico se misturam diferentes aspectos geográficos, sociais, territoriais, culturais atravessados transversalmente pelas subjetividades. Nesse equilíbrio sustentado nos espaços cotidianos frente aos sagrados, se gera uma dinâmica ritual que se projeta numa pertença a uma comunidade, esses espaços sagrados podem estar dentro

hoje chamadas Colômbia e Panamá, é o nome que existia antes da invasão-conquista. E é o nome que os povos originários de todas as Américas propuseram coletivamente novamente em 1992, para combater as celebrações do descobrimento" e da continuidade colonial". Abya Yala é uma opção (não eurocêntrica, não antropocêntrica e não patriarcal), uma opção com raízes territoriais em que todos os seres fazem parte.

²⁷ Nas muitas viagens que fiz por diferentes povos do continente (tanto como estudante de filosofia ou professor formado) sempre foi uma tarefa explicar o que era filosofia. Essa busca por uma identidade filosófica definida, não foi só uma inquietação minha se não que fez com que diversos pensadores se debruçassem à temática de uma filosofia latino-americana. Diversos autores propuseram uma filosofia que parta das circunstâncias latino-americanas, porém uma das figuras que mais se destacaram nesta análise foi Leopoldo Zea, professor da Universidade Autônoma do México (UNAM). Filósofo mexicano que, a partir do contato com o mestre e ex-reitor da Universidade de Madrid José Gaos pode articular diferentes intelectuais da América do Sul, tornando possível uma rede de conexão da qual se voltassem ao estudo em um levantamento histórico de uma filosofia produzida no território latino-americano.

dos espaços cotidianos, localizados, por exemplo dentro das casas nos templos nos rios e inclusive num pedaço de terra. Nesses espaços a comunidade tem seu gérmen, como família, coletivo e sagrado ao mesmo tempo.

2 NA ESCUTA DE KUSCH

O filósofo argentino Günter Rodolfo Kusch (1922-1979), nascido em Buenos Aires, de mãe e pai alemães, foi um pensador que contribuiu significativamente para o desenvolvimento da filosofia latino-americana. O principal objetivo que guiou suas propostas foi encontrar um pensamento da América, bem como estabelecer as características do tema das culturas americanas, o que o levou a “complementar suas formulações filosóficas com estudos de antropologia e psicologia” (Rubinelli, 2001, p. 134). A busca constante pela particularidade do americano levou-o a fazer uma abordagem filosófica fundamentada ao trabalho de campo; ele se aproximou das comunidades indígenas do noroeste da Argentina e das culturas quíchua e aymara da Bolívia e Peru. A convicção sobre

a intersecção entre pensamento, cultura e solo (geocultura) levou Kusch a viajar por muitos anos às terras altas argentino-bolivianas dialogando com seu povo e procurando uma perspectiva original americana que permitisse realocar as contribuições da filosofia europeia dentro de um novo contexto (Mareuque, 1989, p. 53-54).

Este novo contexto propõe pensar que a própria particularidade americana revalida as raízes do conhecimento ancestral que sustentam a cultura oficial; por essa razão, retomar seu pensamento implica ir fundo removendo as camadas superficiais de um pensamento em busca de seu próprio²⁸. O que têm aqui na América que não nos faz europeus? Pergunta que se faz Kusch, intuída no contraste de sua cidade natal que se fazia de europeia com sua arquitetura inspirada nas cidades do velho continente, e suas periferias, becos, subúrbios, bem como a vida no interior do país, que negava esse mesmo ser europeu. Se trata então de aproximar-se ao continente americano e interpretá-lo. Esse pensamento dar-se-á desde a cultura popular e não necessariamente da academia, embora propomos a investigação através da academia, para assim ter uma abertura ontológica e filosófica de outros modos de ver e sentir o mundo. O mundo intelectual latino-

²⁸ Durante o processo de meu doutorado, e da minha vida até agora tenho sido movimentado pelas experiências de diferentes povos, tanto indígenas quanto camponeses, nesse sentido e apoiado pelo PPGFIL-UFSC e agência de fomento *CAPES* no ano 2022 consegui passar dois meses e meio no estado de Roraima e Amazonas compartilhando outras formas de sentir e “compreender” o mundo. Aquelas abordagens serão desenvolvidas ao longo do texto, mas especificamente no capítulo 4.

americano tem sido permeado e habitado por uma dependência cultural, sobretudo desde a produção intelectual que gera o continente Europeu e Estados Unidos. Nessa medida, não sentir um complexo de inferioridade é uma tarefa complexa que, de alguma forma, faz com que o pensamento geocultural se dilua e, conseqüentemente, desencadeia um afastamento radical das instituições e dos intelectuais.

Educado na tradição filosófica europeia (como muito de nós, estudantes e professores de filosofia), Kusch começa adotar um distanciamento com respeito a essa educação *raciocêntrica* e começa uma busca; situar ao ser humano latino-americano urbano, de classe média liberal, em um espaço de observação que permita-lhe identificar seu desenvolvimento frente ao americano. De antemão se depara com um ser que imita, que toma raízes alheias da Europa e Estados Unidos, e que se assegura numa força utilitária e de expansão econômica.

Esta escravidão da ciência europeia impede que o americano se manifeste na sua autenticidade. Ninguém mais europeu, mais formal e mais tímido que o nosso sociólogo, o nosso filósofo ou o nosso cientista em geral. Participa de forma mais intensa da atitude do cidadão porque ele teme ao autóctone como também ao nada. A prova é que a única virtude do nosso cientista ou do nosso técnico não é fazer ciência, mas cobrir-se do maior número de autores estrangeiros, e ele os assimila não no campo vital em que se desenvolveram, mas livrescamente como colaboradores de uma suposta ciência universal (Kusch, 2003, p. 104-105).

A busca pelo sentido da existência e seu significado não é, em última instância, exclusiva de certo tipo de ser humano. Dizer que o ser humano “civilizado”, o que habita as cidades, é alheio a esta busca seria um erro. Se falar de raça humana é permitido, então todos compartilhamos este desafio de viver. Kusch parte do fato que a realidade se apresenta de diversas formas e, de frente ao que se impõe a ciência, o homem/mulher americana estabelece uma negação para assim conseguir afirmar a autenticidade²⁹ do seu estar:

Uma certa cegueira entra como um componente significativo na nossa mentalidade colonizada que não nos permite ver o que está acontecendo com a

²⁹ Difícil encontrar algo que não esteja colonizado, sendo que o que chamamos a nossa cultura é uma cópia da europeia, e sendo igualmente evidente que o colonizador faz parte de nossa história, embora a nossa história não seja a dele. A questão é: como poderemos enfrentar o pensamento do colonizador de maneira autêntica? Uma maneira que parece interessante é o resgate da fagocitação (que vai ser desenvolvida no transcurso da tese) como devoração de ideias alheias, sem o propósito de criar um mosaico de recortes, mas inserindo-as numa assimilação orgânica que se torne parte constituinte do próprio pensamento, é, portanto, uma sabedoria, sabedoria da América, processo fruto de uma lógica que admite a coexistência de opostos-complementares. “A nossa autenticidade não reside naquilo que o Ocidente considera autêntico, mas no desenvolvimento da estrutura inversa dessa autenticidade, na forma do estar-sendo ser como única possibilidade” (Kusch, 2007, p. 239)

América, porque é muito provável que a questão não esteja nela, mas em nós, pois nos falta fé e não temos as categorias necessárias para compreendê-lo. Daí então essa lógica de negação. É um ensaio para ver o que é americano de um ângulo imprevisto, para captar todo o seu peso, até ao ponto em que o que acontece no nosso continente viola os padrões culturais da nossa pequena burguesia tão determinada, de forma suspeita, a reformar algo que tem demasiada consistência. ser alterado (kusch, 2003, 549).

As categorias intelectuais do pensamento europeu são constantemente replicadas de maneira que, ao momento de apropriação, terminam absolutamente alheias a uma experiência vital. Rodolfo Kusch foi um pensador que marcou uma direção alternativa que se fundamenta na ideia do afastamento da construção do pensamento, o que ele vai chamar de “atitude científica”. Esta forma de se aproximar da realidade, para o pensador argentino, conduz indefinitivamente a uma sorte de frustração, devido às reflexões que se dão em torno do sujeito consciente e do objeto conhecido, deixando de lado tudo o que faz “autêntico” ao sujeito. Dessa forma, ele começa o epílogo de *La seducción de la barbarie*:

O intelectual penetra com a sua verdade pessoal da vida a verdade impessoal da realidade. Mas entre nós esta penetração faz-se às cegas, evitamos ao máximo o que é estranho, porque suspeitamos que também é uma mera coisa, o esforço dos outros convertido em muro, uma postura petrificada no vazio (kusch, 2003, p.115).

A filosofia de Rodolfo Kusch procura indicar outros caminhos tanto na crítica à razão ocidental quanto no processo de compreensão e diagnóstico da cultura latino-americana. Articulando essas duas posturas intelectuais e investigativas, ele procura mapear, de fato, o que é histórica e culturalmente específico dos povos que habitam esse outro lado do mundo. Kusch busca, entre outros objetivos, destacar a presença de um pensamento novo, arraigado nas manifestações da cultura popular e americana. Se a marca do Ocidente é universalizar os seus valores, suas crenças e pensamentos, talvez pudéssemos nos exercitar no sentido de demarcar o que nos é específico, sobretudo a partir do lugar que *estamos sendo*, que é o continente de Abya Yala.

Se o pensamento racionalista de influência europeia dominou a instauração e interpretação de nossa cultura, trata-se de desconstruir essa estrutura lógica que se colocava como superior, em detrimento das culturas autóctones e indígenas americanas. Na base das reflexões kuschianas está a ideia de que a racionalidade ocidental se centraria no ser, no ente, na coisa; enquanto a racionalidade indígena se fundaria no estar, no domicílio, no habitat. Adotando modos de observações próprios da ciência antropológica, foi a campo aprofundar suas intuições no sentido de se pensar e extrair uma filosofia americana. Segundo Kusch, a experiência americana havia

gerado uma situação ontológica e epistemológica única, que ele a caracterizava como um predomínio do “estar” sobre o “ser”.

O pensamento racionalista europeu ao negar o pensamento americano transforma-o em um objeto sem vida e sem história, restando-nos construir um movimento de resistência e de autoafirmação, na busca da emancipação dos discursos e práticas que nos impedem de expressar nossa própria cultura de maneira integrada e autônoma.

2.1 PENSAMENTO SEMINAL

O ato de pensar implica se deixar alterar pelo mundo circundante e encontrar nele a realidade nas coisas mesmas em um sentido ontológico. É evidente, então, que o exercício do pensamento não encontra hierarquias dependendo das condições que o ser humano dispõe. Nem o histórico, nem o geográfico, nem o cultural ou o político delimitam o horizonte do pensamento como exercício primigênio. O pensamento convence o camponês ou uma pessoa urbana de igual maneira. O ser humano o que fez foi ordenar o mundo e a realidade para gerar uma visão cosmogônica que o satisfaça, com a que possa lidar e distinguir-se do restante.

Kusch estabelece uma distinção entre a forma que o ser humano americano se aproxima do mundo para pensá-lo e do ser humano urbano ocidentalizado. Este último, segundo o filósofo argentino, detém um tipo de pensar causal enquanto o outro se manifesta através de um pensar seminal.

A distinção entre pensamento causal e não causal deve estar ligada à polaridade semelhante que existe na consciência entre inteligência e afetividade, conforme exposta pela psicologia tradicional. Neste campo costuma-se dizer que todo sujeito vê um mundo, delimita-o em seus detalhes para enfrentá-lo de forma eficiente e, por outro lado, o sujeito sente o favor ou o desfavor desse mesmo mundo (kusch, 2007, p.473).

Quando falamos de eficiência podemos estabelecer claramente que o ânimo do ser ocidental se limita a perguntar pelo “por que” para assim conhecer as causas que permitem encontrar uma explicação definitivamente racional. Sem dúvida, estamos diante do exemplo concreto do conhecimento científico, o qual objetiva a realidade para explicar através de um exercício claramente intelectual. Este exercício é permanente e omniabragente no sentido de que pretende que tudo seja reduzido às suas causas últimas. Kusch entende que uma forma de reposicionar o pensamento indígena ou popular pode ser somente através do pensamento seminal;

este pensamento, estaria garantindo a possibilidade de encontrar um sentido que rompa definitivamente com as contradições no interior das esferas culturais e políticas e, ainda mais, na cotidianidade que afasta os diferentes povos latino-americanos. A racionalidade característica do estilo de vida urbana pare ser estéril quando se translada ao altiplano andino, ou amazônico. Aí, aquela seguridade que se tinha construído, esse sentido de riqueza, se desmancha abruptamente e se faz absolutamente estéril. A compreensão da realidade exercida pelo ser humano, da raiz ou a fonte, onde a afetividade é encarregada de fazer com que o pensamento se possa semear e nascer. Nesse caso, o por que, não é importante e é substituído pela forma em que ele é gestado, pelo como, o modo, sobre a causa que guia a ciência ocidental. Explicita-se, em definitivo, uma nova forma de nos aproximarmos ao mundo, uma forma passiva, mais afetiva, distinta da aproximação filosófica mecanicista e positivista orientada pela razão e sua instrumentalidade. A definição de Kusch sobre o tipo de pensamento fica explícita em seu texto *El pensamiento indígena y popular em Latinoamérica*: “um lamento por *entrancias*, que personaliza o mundo e realça a sua globalidade, porque enfrenta o rasgado originário entre o favorável e o desfavorável exige obsessivamente uma unidade carregada por um desejo de salvação” (Kusch, 2003, p. 477). Frente a isso, as ideias que Kusch desenvolve ao longo da sua obra buscam encontrar um ponto de equilíbrio. A estratégia tem que ser, então, achar aqueles pontos onde as causas apregoadas pela ciência se apresentem como débeis ou com fissuras. A proposta Kuschiana não pretende eliminar o tipo de pensamento causal nem fazer preponderar unicamente o seminal. Como seres humanos, a presença de ambos tem que se dar. O problema realmente aparece quando a vertente ocidental obscurece o território da seminalidade:

Ora, se surgir a necessidade de exercitar o pensamento total, não há dúvida de que os dois vetores acima mencionados (Pensamento Causal e Seminal) deverão ser levados em consideração. Somente desta forma a compreensão total e a realidade total serão alcançadas. Além disso, um pensador não pode partir de nenhum outro axioma que não seja o do bom senso, como já disse Hegel. Assim, se o bom senso é dual e, por um lado, responde a certos problemas em termos de causas e efeitos, e a outros em termos de seminalidade, o que deve ser o pensamento total? Será provavelmente o oposto do que tem sido usado publicamente pelo cidadão americano, embora esteja a um passo do pensamento total. Para ele, a ciência e a racionalidade nada mais são do que um simples pensamento causal exercido desta forma para reprimir o pensamento seminal (Kusch, 2003, p. 489).

Para conseguir compreender a totalidade da realidade latino-americana se faz necessária uma conciliação entre os dois tipos de pensamento guardando, claro, as proporções e

estabelecendo de maneira clara que a racionalidade não deve ofuscar necessariamente a afetividade, pois nenhuma das duas tem que se anular. O ser humano das américas não apresenta uma separação entre coração e racionalidade³⁰, ao contrário, tem uma conexão que deve propender para evitar um juízo calculador baseado em meras análises numéricas, cifras ou conceitos, e, pelo contrário buscar a compreensão de toda uma simbologia que oferece a realidade em suas diversas manifestações. A conexão da qual falamos exige, em menor ou maior medida, que o ser humano encontre um estado de contemplação e espera, uma espécie de ascetismo que permita-lhe eliminar o trabalho de ter que lidar unicamente com os objetos externos com os que tem que lidar a ciência ocidental. Segundo Viveiros Espinosa (2016, p. 218).

O pensamento kuschiano ocorre apresentando e juxtapondo problemas de natureza ontológica, axiológica, política e identitária no quadro do questionamento fundamental sobre um pensamento filosófico propriamente americano. Kusch é um pensador livre que regressa à tradição americana da tradição europeia numa relação de diálogo e tensão com esta.

Pelo potencial reflexivo do exposto por Kusch, podem-se tratar questões existenciais e identitárias do ser/estar americano, principalmente, pela presença da cosmovisão indígena sob a forma de pensamento seminal. A noção de seminal remete à semente, logo ao que cresce a partir da terra. O pensamento seminal explica o modo existir indígena, caracterizado pelo estar, muito mais do que ser. De acordo com Kusch, a sabedoria indígena opera com base no equilíbrio entre ordem e caos, apresentando, assim, um ritmo de vida único, e que os permite oscilar entre os planos transcendental e físico, ou seja, habitar um espaço heterogêneo, em que o sobrenatural é cotidiano, e a quebra desta ordem é que é incomum. Assim, esta forma de pensar não só se apresenta inédita, como se firma enquanto prática de fagocitação do branco pelo indígena, em outras palavras, o indígena age com base na aculturação, a inversão do modo de existir baseado no ser imposto pelo Ocidente, para o mero estar, uma forma de permanecer sobre a Terra com base em princípios residuais, de práticas ancestrais de convivência pacífica com o meio ambiente

³⁰ Aqui já vislumbramos que o termo sentipensante é um neologismo e tem sido tradicionalmente associado ao trabalho de Fals Borda (2012), porém recentemente outros autores, como o antropólogo Arturo Escobar (2018) o tem retomado. No livro *Sentipensar con la Tierra*, Escobar faz um chamado a “sentipensar” com os nossos territórios e não com “o saber descontextualizado que fundamenta as noções de “desenvolvimento”, “crescimento” e até mesmo “economia”” (Escobar, 2018, p. 16). O conceito de Sentipensar, é importante para nossa pesquisa e está relacionado com o enfraquecimento das hierarquias de algumas das dicotomias da modernidade como: mente/corpo, sujeito/objeto, razão/emoção e natureza/cultura. Retomaremos no capítulo quatro a discussão.

Para o povo Guaraní-Mbya pensar a vida enquanto semente revela duas peculiaridades do espaço

A primeira é de que, ao lançar sementes ao solo, ele fecunda a Terra e torna-a algo vivo e sagrado, já que as divindades se fazem presente em tudo que os rodeia. A segunda diz respeito à gênese do espaço pela fecundação com palavras. O movimento circular que os levou do centro da Terra (Paraguai), passando pelos Andes, até chegar ao extremo Sul, e finalmente à margem do Oceano Atlântico, fez com que os Guaraní, por onde passassem, atribuíssem nomes para cada espaço. Nomear a Terra a partir de características geolocalizadas como “vento bom ou frio”, “lugar onde o sol nasce e se põe” é semear a Terra com palavras e fazer da língua um instrumento de conexão do cosmos interno com o externo (Bonatti; Tettamanzy, 2019, p. 322).

A sabedoria trazida pelo Pensamento Seminal de Kusch permite aos Guaraní-Mbya, como também a outros povos de *Abaya yala*, a uma inovação na maneira de existir, que os faz pensar a partir da Terra e se ver enquanto parte dela. Assim, em *Yvyrupa* - A terra uma só, o mito indígena - faz com que os filhos da terra, a partir da semeadura de palavras, construam o território a partir de uma a cosmovisão própria e de uma estrutura de pensamento seminal, quer dizer, circular.

Os estudos antropológicos e etnológicos que empreendeu o pensador Argentino o levaram a compreender a maneira em que os povos latino-americanos se aproximam da realidade e estabelecem um afastamento intencional com a tecnologia herdada do ocidente. Assim, por exemplo, ao passar pelo território boliviano em contato com uma família local, entrou em estado de comoção ao se dar conta que, tendo a possibilidade de usar uma bomba hidráulica, esta não manifesta significado algum para os indígenas. Assim o expressa em seu livro *Indios, Porteños y Dioses*:

Os *amautas*³¹ ensinavam aos seus alunos as coisas de sua terra e suas crenças por meio de barbantes, aos quais acrescentavam nós: eram os *quipus*³². Cada um equivalia a uma de nossas palavras ou a uma ideia. Os indígenas os utilizam hoje para contar suas ovelhas. Cada nó correspondia a uma coisa. Por um lado, havia um signo, por outro um pedaço de vida que lhe correspondia. Vida e signo andavam de mãos dadas. Era uma virtude das culturas antigas. Mas no século XX fazemos o contrário: aprendemos signos, técnicas, ciências, mas não sabemos exatamente a que aspecto da nossa vida eles correspondem (Kusch, 2000 I, p. 192, grifo nosso).

³¹ Amauta tem origem em aimará e quíchua. Atualmente é utilizado para designar uma pessoa experiente, geralmente idosa, que nas comunidades andinas possui autoridade ética e espiritual.

³² Utilizados pelos incas como sistema de escrita, para registro de histórias e cantos em língua quéchua, e também de contagem, tanto de rebanhos quanto de pessoas.

Existe um modo hegemônico de pensar que é derivado de uma forma científica de abordar o mundo. As coisas aparecem causando admiração no ser humano independentemente da sua cultura, sua situação geográfica ou suas crenças mais profundas. Aparecem para enfrascar os mistérios do mundo em que uma sorte de manual de soluções para cada pessoa. O âmbito cientificista insiste na explicação concluinte onde o cosmo busca ser solucionado através da integração para terminar, então, em uma despersonalização.

Para contrapor-se a este mundo que o ser humano moderno encontra, Kusch debruça seus esforços para desvelar o que para ele seria o pensamento seminal. Como sua raiz indica, estaria falando de “gérmen”, de uma fonte de onde emana algo que vai crescer. É assim como o pensamento se gesta no interior do ser ameríndio e paulatinamente vai crescendo a plenitude, dependendo do cuidado com que se faz dele. Esse cuidado deve estar marcado, para o filósofo, pela afetividade em contraposição a racionalidade própria do ser humano ocidental. O nascimento tão esperado deve ser a compreensão da realidade das raízes andinas, ameríndias. Claro, essa compreensão se vai dar estritamente à margem das causas onde se faz menos evidente a consciência. É claro que para Kusch a consciência se converte em um elemento fundamental e *sine qua non* para fazer da vontade um instrumento de poder do ser humano. A vontade delimita o mundo dos objetos, do tangível, do mundo cientificista que só vendo garante a plenitude da consciência. Quando se diz aos povos indígenas a palavra “serra”, “montanha”, “mato”, imediatamente associam ao lugar de onde se dá o pensamento seminal primogênito. Quando se fala de cidade, do que para o inca seria à “beira”, se estaria visionando um estilo de vida atual “na cidade sul-americana, [...] reduz-se a um solucionismo rigoroso, constituído por uma crença na modificação das partes, regida por um critério analítico, quantitativo e causal, apoiado por sua vez na urgência de um fazer constante” (Kusch, 2003, p. 476). O pensamento indígena e popular faz evidente, através de seus rituais, costumes e crenças ancestrais, a necessidade de estabelecer um vínculo direto com a realidade através das emoções e os sentimentos. Nessa medida, a pergunta pelo “porquê” vai estabelecer a direção para encontrar as causas, não se faz nem vital nem consequentemente com essa maneira de assumir a vida. O modo em que a realidade aparece frente ao ser humano das américas parece demarcar o horizonte dos passos que se fazem na vida. A materialidade dos objetos, em última instância, passa a um segundo plano.

O pensamento seminal consiste então em encontrar uma superação, se quisermos dialeticamente, de uma oposição irremediável. Em vez de avançar em afirmações,

como faz o pensamento causal. O seminal se materializa na negação de tudo o que é afirmado, seja na vida ou na morte, e exige em termos de germinação (Kusch, 2003, p. 479)

É justo neste ponto que se desenvolve a ideia de passividade do modo de “ser” do ser humano latino-americano. A complexidade se dá, precisamente, pela exigência no estado de espera, de contemplação quase que permanente somando o afastamento frontal da realidade exterior. Os objetos parecem estar fora da casa onde habita o indígena, o camponês, o humano do mato. No núcleo podemos encontrar a ideia fixa de que o pensamento seminal é um pensamento passivo em contraposição a uma atividade evidentemente do pensar causal, onde a consciência se move permanentemente na busca da verificação (base do proceder científico.)

Kusch define o pensamento indígena como um pensamento movido pelo princípio do anúncio *causalizado* pela germinação, isso corresponde à forma biológica³³ de pensar: “a realidade é interpretada de acordo com o critério de fertilização ou depósito da semente para que ocorra a germinação e a obtenção do fruto” (kusch, 1999, p. 83). E afirma que o sentimento e o trabalho indígena estão imersos no seminal, pois visam a obtenção do fruto. Essa semente não é somente física, mas simbólica: ao perpetuar a vida por meio da semente, eles permitem que a palavra-semente ganhe vida, nasça, cresça, dê frutos e dê continuidade ao eterno processo de existir. A semente, nessa perspectiva, é mais do que portadora da planta em potência: ela é a própria vida, porque leva, dentro de si, a gênese do pensamento do povo.

2.2 NEGAÇÃO COMO POSSIBILIDADE DE VIDA

Como viabilizar o caminho a seguir para uma ontologia que se enraíza na América Latina? Com que método nos aproximariamos? Certamente, é o próprio Kusch que nos aponta esse caminho quando propõe sua lógica da negação. Na sua obra *La negación del pensamiento popular*

³³ Oyèrónké Oyèwùmí epistemóloga nigeriana no seu livro *The invention of women. Making an African sense of western gender discourses* publicado no ano 1997 vai dizer que o pensamento ocidental fincado na visão, se acomoda no que ela vai chamar de bio-lógica, a qual está fundamentada na ideologia do determinismo biológico e é a partir da compreensão da cultura ocidental como construída sobre o conceito central de corpo biológico como corpo social. “A ideia de que a biologia é destino –ou melhor, o destino é a biologia –tem sido um marco no pensamento ocidental durante séculos. Seja na questão de quem é quem na pólis de Aristóteles ou quem é pobre nos Estados Unidos do final do século XX, a noção de diferença e hierarquia na sociedade são biologicamente determinadas continua a gozar de credibilidade, mesmo entre os cientistas sociais que pretendem explicar a sociedade humana em outros termos que não os genéticos. No Ocidente, as explicações biológicas parecem ser especialmente privilegiadas em relação a outras formas de explicar diferenças de gênero, raça ou classe” (Oyèwùmí, 1997, p. 01). Com tudo o interesse de Kusch, não está marcado por uma diferença biológica de raça e sim por um elemento poético, sem se quer simbólico do germinar, do florescer em última, na importância do sentir, do perceber ou em palavras de Oyèwùmí de *cosmoperceber*.

ele começa por caracterizar o pensamento popular com opinião. Desde Platão, a opinião tem sido vista pejorativamente pelo pensamento culto. No entanto, o mesmo não acontece se nos colocarmos no pensamento popular: para o povo, a opinião oferece segurança para viver, oferecendo várias possibilidades de explicação da realidade. E é que, seguramente, a própria realidade é plurívoca³⁴, diz Kusch. O *taita* Anastasio Quiroga, por exemplo, encontra na natureza aquela matriz organizadora de toda natureza, que todos os seres devem seguir; o *yatiri* Felipe Cotta encontra em Deus esse princípio ordenador da realidade. Natureza e Deus funcionam, aqui, como operadores seminais: ordenam qualitativamente o mundo, legitimando, por sua vez, dita a ordem, e oferecem sentido existencial a uma comunidade. Esses operadores fazem parte do modo como ocorre o pensamento popular, que se caracteriza como emocional e cujo instrumento comunicativo e argumentativo se encontra na opinião, pois oferece sentido às tarefas do cotidiano com sentidos que tornam efetiva a possibilidade de viver.

Don Anastasio propõe por um lado um elemento simbólico, como a “natureza³⁵”, que funciona como elemento inspirador de energia vital e ética, e por outro lado nega tudo o que lhe se opõe, e que entende a sociedade como entidade hostil e nefasta longe da “natureza”.

Ao mesmo tempo, o universo é ordenado pela “natureza”, na medida em que cria os comportamentos naturais nos quais se enquadra a ação de todos, tanto a dos animais como a dos homens.

Somente a partir da “natureza” Quiroga consegue negar tudo o que está diante dele. Nesse sentido a sua negação é semelhante à de Martín Fierro. Ele nega a sociedade tal como ele faz, e o que nega é a sua duvidosa validade moral, porque a sua ética pessoal é diferente daquela que os homens têm. Os homens da sociedade não têm o dom da “natureza” (Kusch, 1975, p.15).

Anastacio Quiroga, folclorista, criador de cabras, fala da concepção do mundo popular, dizendo que a natureza ensina, mas só para quem tem o dom pode aprendê-la, o livro vende letras e não cultura, a humanidade consiste em estar ao lado da natureza. Don Anastacio propõe a natureza como um elemento inspirador de energia vital e ética para a vida; na natureza está o saber. A natureza legitima os costumes do saber popular.

³⁴ Segundo Descola: “Eu não ponho a ciência em dúvida, eu mesmo sou cientista. Acredito que o que faço respeite as regras do método científico, e o que eu digo não é, portanto, um julgamento da ciência. Mas acredito também que muitas vezes confundimos ciência com o que chamamos, em termos científicos, de cosmologia. De que se trata? Trata-se simplesmente da visão de mundo, da maneira como pensamos que nosso mundo está organizado. Quando afirmamos que o mundo se compõe de entidades naturais, de humanos e de objetos artificiais, enunciamos os princípios de uma cosmologia particular, isto é, da nossa. Outros povos não estabelecem distinções e veem o mundo segundo outras cosmologias” (Descola, 2016, p.47). A visão de mundo ocidental redundava em uma cosmologia que não é partilhada por todos os grupos sociais. O reconhecimento da existência de outros grupos/coletividades e suas respectivas ontologias se faz necessário e por isso que se argumenta a importância de um olhar plural.

³⁵ Potência associada com a natureza.

Na cidade, aqueles que sabem oferecem explicações desde um horizonte de compreensão racionais, ou, em último caso, não têm outra escolha senão dizer que é, não porque não há mais nada a dizer, mas porque é assim. Emerge do centro sagrado com o qual pulsa a realidade que nunca pode ser concebida - neste contexto - como um mero objeto, coisa ou instrumento à mão. Essas explicações são interpretadas por Kusch como antidiscurso porque ele nega as coisas como meros objetos para entendê-las mais no horizonte do significado, um significado simbólico, místico ou sagrado que se caracteriza por uma ausência da lógica de coisas, pois este significado implica em uma fonte energética, que nos leva aos operadores seminais, para revelar o sagrado, o natural, uma em busca de um caminho do pensamento popular, do pensamiento indígena y popular en America. O pensamento popular nega as coisas como elas aparecem objetivamente para oferecer uma explicação significativa que funde a existência com um sentido sagrado e profundo.

A opinião, como opinião do que é, permite que apareça o sentido sagrado das coisas. Da lógica silogística tal passo não pode ser dado, e é por isso que Kusch o chama de armadilha lógica para viver. Somente através da negação da objetividade científica, no sentido que está sendo entendido aqui, a vida terá sentido e nos encherá de significados. E por que esse sentido e esses significados? Porque a realidade é muito mais complexa do que o que nos é apresentado pela ciência: ela só nos oferece uma parte da realidade, aquilo que pertence às coisas frias e indefesas, aos objetos quantificáveis sem outro significado senão o de ser observado e compreendido racionalmente com uma lógica às vezes meramente formal e matemática. A realidade é muito mais rica, sensivelmente diversa, exigindo explicações muito mais profundas do que as oferecidas pela mera razão. Assim, a razão se transforma em algo irracional, que se serve de uma breve lógica científica para explicar a realidade total; a opinião é entendida, então, como racionalmente completa, animada por uma negação lógica e necessária para compreender a realidade.

Isso mesmo expressa a opinião do *yatiri*, do taita, do avô, no contexto de sua sabedoria ancestral. É por isso que o estar também oferece um significado profundo, um sentido de ser. O estar tem toda uma riqueza simbólica e vital que se baseia na lógica da negação e que passa por um sentido vital, como se verá adiante. Não é a verdade lógica que o saber ancestral persegue, mas a verdade que acolhe os diversos vetores da existência, e que é dinamizada pelos operadores seminais. Nosso estar é atravessado, justamente, por essa realidade diversa e integral, não é constituído apenas por aquele vetor lógico e racional que uma determinada cultura quis impor. Daí a afirmação de Kusch de que quanto mais coisas são observadas, menos deuses são vistos, e quanto mais o

sagrado é sentido, menos significado os objetos têm. Mesmo os objetos sendo tais, ou seja, sendo as coisas que são, não significam outra coisa para aqueles que compreendem a realidade de forma integral: o útil torna-se inútil quando seu significado é muito maior do que aquele que os reduz a mero útil.

O caminho da negação acaba por ser o método adequado para existir, para viver com sentido. A lógica da negação é mais fundamental do que esses métodos precisamente porque é o método da existência vital. Não se trata de fazer filosofia conceitual, trata-se de ter as ferramentas necessárias para o caminho da vida, para existir com sentido. Sem negação, o estar não será propriamente entendido, a ontologia permanece superficial, pois trataria apenas do ser, e nada mais, mas em Kusch, o estar é a condição de possibilidade de ser, e se essa possibilidade é restrita, o ressentimento é criado. Se alguém não existe com significado, existe, então, ressentido. E esta é uma das razões pelas quais é evidente que a verdade existencial não é meramente uma verdade matemática: a negação e o ressentimento confirmam a própria verdade da existência, da vida com sentido. Você pode continuar acreditando na ciência e se sacrificar, ou acreditar em uma verdade mais completa que a ciência e dar lugar às várias possibilidades existenciais que temos. Carlos Pagano, em sua tese de doutorado *Un modelo de filosofia intercultural: Rodolfo Kusch*, dedica um capítulo à lógica da negação. Ali ele expressa que, embora Kusch data suas publicações sobre negação em 1973 e 1975, não se pode pensar que seja porque ele só a coloca em jogo até este momento, tal lógica é o fio condutor de todo o pensamento kuschiano. De fato, se tomarmos tanto seus últimos escritos quanto os primeiros, encontramos uma unidade persistente, além das diferenças expressivas de maturação e os pensadores com quem dialoga. “A negação se entrelaça com seu impulso intercultural com o estar e seus pré-anúncios” (Pagano, 1999, p. 161). A negação em Kusch envolve dois aspectos básicos, segundo Pagano: o primeiro refere-se à insuficiência do campo acadêmico bibliográfico que não responde à experiência vivencial do pensamento popular, e o segundo a sua efetiva constatação de uma negação operando nas próprias pessoas como bem como nos mitos e símbolos das culturas latino-americanas. Assim, a negação não pode ser considerada como um método simples, por exemplo, para legitimar a intuição ou - aqui deve-se dizer - uma ontologia do estar; “é sobretudo o resultado de uma aprendizagem cujo ensino Kusch reconhece ao povo mesmo ” (Pagano, 1999, p. 164), porque é o pensamento popular que capta o favor ou o desfavor com que a vida se torna e não apenas um mundo de coisas e úteis. No entanto, a negação não é uma lógica do povo e nada mais, também é evidente no pensamento culto, por

mais que se queira evitá-lo. Na encruzilhada desses dois vetores (popular e culto) pode-se dar o que há de comum aos dois modos de pensar e aí apontar a universalidade do pensamento, que incluiria a universalidade do pensamento indígena e popular. Segundo Pagano, “é impossível para Kusch desentender uma direção da outra” (Pagano, 1999, p. 165). A real integração dupla do pensamento é necessária. Não apenas a razão e sua lógica formal e matemática, não apenas a barbárie do sentimento e do sagrado, mas a conjunção de ambos.

A negação é importante para fazer surgir as possibilidades de existência, de vida e de seu solo, no sentido da semente que germina ao negar a si mesma. Uma negação que finca suas raízes na vida não tem escolha a não ser engolir o que é afirmado. Engolir, por exemplo, a barbárie com a qual nos negam, para afirmar nossa cultura, ainda que posteriormente sejamos tachados de *culturalistas* como mais uma opção para continuarmos negando nossas possibilidades. Neste contexto, “a fagocitação é entendida como “negação da negação” da alegada barbárie” (Pagano, 1999, p. 168) que é atribuída aos povos colonizados, e a negação como um questionamento do andaime cultural, político e econômico que exclui as chances de ser para esses povos. Negar o dito andaime excludente é negar outra negação para possibilitar a afirmação ou o terceiro incluído, que é o caso da montanha que se entende como avô, da sabedoria ao ler folhas de coca, ou do último modelo de carro ou máquina “a negação não ocorre apenas no índio, é uma lógica de carne e osso, com *sonco* -coração- incluído, que permeia a vida de todos os nascidos da mulher” (Pagano, 1999, p. 169). A negação da negação é um processo que se evidencia em carne e osso na América Latina, ou em outras regiões colonizadas do mundo, quando buscam suas próprias possibilidades desde suas próprias raízes, reavaliando as origens que correspondem a eles, isto é, sua semente.

A seminalidade representa outro recíproco da lógica da negação. Interdependente, funciona como tal porque o pensamento não opera segundo uma mecânica causal, mas segundo a lei da semente: O suporte funcional de um pensamento seminal é a negação na medida em que “concretiza-se a uma negação de tudo o que é afirmado”, mas como exigência de uma unidade conciliadora da oposição “que transcende e que emergiu fora de si como um germe (Pagano, 1999, p. 169).

A negação germinal, nesse sentido, é uma negação radical: da radicalidade existencial, diz Pagano, que responde a uma realidade marcada por opostos, em que se jogam noite e dia, morte e vida, nefasto e glorioso: a realidade é uma contradição, sobretudo se pararmos para pensar na realidade cotidiana, desde as tarefas simples e domésticas que não são escondidas pelos indígenas, nem pelos camponeses, nem pela dona do bairro que à tarde toma o seu posto de pinhão, em cujas tarefas ela suja as mãos, os pés, os rostos com o pó da terra que lhes dá viver com o que é apenas

necessário e de acordo com as tradições de cada região, de cada lugar. É por isso que o estar não esconde o sangue cultural que o alimenta e é por isso que Kusch passará a falar de uma geocultura “A reciprocidade já mencionada entre a cultura que habita uma terra -geo- e sustenta a negação do pensamento popular adverte que este, por sua vez, funda uma cultura que não se separa racionalmente do mundo, ou seja, funda uma geocultura” (Pagano, 1999, p. 170), que se alinha a uma lógica *guacha* (órfã, indisciplinada, segundo a acepção quíchua) que se liberta da placenta logocêntrica e racional para se alimentar da vida como um todo, inteiro, com suas contradições naturais e suas aporias de sensibilidade existencial que levam, em todo caso, ao encontro com o sagrado, e ao encontro com a terra como se fosse também um encontro sagrado. Nesse contexto, não estamos mais procurando conceitos abstratos ou categorias absolutas que deem conta da realidade, mas noções básicas e termos mais específicos que deem conta de nossa própria realidade, o que, por exemplo, “afeta plenamente a ontologia: ser, em sua dureza, é afetado por uma mutilação básica. O gerúndio *sendo* desvaloriza o seu absolutismo e “submerge-o novamente no estar” (Pagano, 1999, p. 171).

Apesar do enriquecimento da ontologia de Heidegger com os novos ares de uma compreensão do ser como um acontecimento que ocorre no que é, que é essência na verdade mais própria, e que finalmente se distancia radicalmente do ente (sob cuja ou seja, estava preso na metafísica), não pode abandonar aquele horizonte lógico da racionalidade ocidental em que os conceitos e categorias assépticas de tudo o que é concreto e particular acabam por não tocar o cotidiano, o existencial da vida concreta, que é o que dá sentido à vida em que se tornam nossas possibilidades de ser. A ontologia de Heidegger, apesar dessa grandiosa elaboração fenomenológica e hermenêutica que rompe com os esquemas tradicionais da metodologia científica, não está livre dos princípios universais da razão que o Ocidente lhe impôs e, portanto, permanece ancorada à tradição da cultura eurocêntrica. O problema do ser não pode continuar a ser reduzido pelos limites que esta razão lhe impõe, porque assim não dá conta de tudo o que é. Uma noção elementar de ser já deve dar conta da realidade compreendida a partir das raízes do que somos e incluir a diversidade do mundo em que estamos, o que certamente requer não apenas o pensamento que medita o evento ontológico em que se torna ser mas, também, um *sentipensar* ontológico que assume a riqueza do estar a partir da qual o ser é apontado, mesmo negando-o.

Até que ponto Rodolfo Kusch assume esse risco? Até os limites permitidos pelo estar-sendo. Kusch atinge este nível. Nega ser, obviamente não absolutamente, isso não seria consistente com

a tradição cultural e conhecimento da América Latina; ele o nega até o ponto em que o ser perde justamente aquele absolutismo que sua tradição *raciocêntrica* lhe imprime, e até ganhar um polo fundado, um fundamento, que é naturalmente proporcionado pelo ser. Daí a fórmula estar-sendo “como síntese da resistência às imposições culturais e às suas dimensões econômicas, sociais, políticas e até religiosas”(Pagano, 1999, p. 171), para permitir viver, sempre negado mas sem que ninguém saiba, negar essa negação.

É evidente, então, que "a negação kuschiana não é uma simples concepção de Kusch ou uma chave única ao seu pensamento, uma vez que não termina em si mesma" (Pagano, 1999, p. 181); é um passo intermediário entre a pobreza ou a destituição ontológica (em nosso filosofar) e a profunda compreensão do que somos, em cujo avanço podemos optar por pensar em uma ontologia desde o estar (e, em nosso caso particular, do estar latino-americano), vitalmente enriquecido (ou seminalmente). Como Pagano aponta mais tarde:

"não é que a negação faça sentido em si mesma, nem que o estar o tenha"; o que se trata é capturar a realidade existencial que é mais bem vivenciada pelo povo, mesmo que a cultura urbana "civilizada" a envie para a sala dos fundos, por falta de objetividade e excesso de sem-razão. Se a negação fosse um fim em si mesma, seríamos confrontados com ceticismo absoluto. A atitude de pensar em geral – da qual o culto ou cientista nada mais é do que uma maneira, e este redutor para fechar a terceira possibilidade – aponta para revelação com vistas a salvar a vida (Pagano, 1999, p. 182).

A vida é o *telos* a que a lógica da negação aponta. Não se trata de negar por causa de negar. Trata-se de encontrar o fundo, o terreno, o pensamento, que de alguma forma é um caminho contrário à filosofia, no sentido de que busca superar a grande transcendência existencial pelo que se limita aos cânones da razão, afastando-se da vida simples, como explica Pagano, porque, por exemplo, na interpretação do calçado de Heidegger (2012) na pintura de Van Gogh, a filosofia não para de falar, ou seja, a razão, mas a voz da camponesa, a dona das botas, com seu ditado popular, com sua opinião, está faltando. Mas não é que a voz da camponesa esteja faltando como um texto lógico e racional da fala social, não: o que é necessário é a voz como expressão de uma experiência vital da camponesa que usa seus sapatos para a lavoura ou qualquer outro trabalho; o que é necessário é o solo que dá vida à presença desses sapatos onde germina a semente numa determinada situação em que a existência de um ser humano específico, aquela camponesa, está em jogo. Certamente é por isso que em Kusch as citações de textos de outros filósofos não são assíduas, nem mesmo de Heidegger, a quem leu tão cuidadosamente, mas aparecem aqui e ali, direta e indiretamente, citações do discurso camponês, popular e indígena, e de repente em seu

último trabalho mais do que nos anteriores, porque necessariamente deve haver a "negação" da filosofia para permitir o pensamento (como Heidegger apenas vislumbrou, ou como o próprio filósofo alemão aplicou-o à metafísica para avançar ontologicamente).

O que podemos concluir nesta linha? Primeiro, que Rodolfo Kusch radicaliza a negação como aposta metodológica a partir da qual é possível questionar aquela tradição afirmativa da cultura ocidental com a qual ele residualiza o negativo, visto a partir daquele horizonte *raciocêntrico* que impõe como parâmetros universais o que é meramente particular a essa cultura. Em Kusch, a negação começa como uma aposta meramente metódica que nega as coisas para encontrar o que está debaixo delas, negar objetos buscando revelar o subjetivo que os anima, negar a razão e assim também abrir aos sentimentos e emoções que enriquecem nossas ações e que indicam um ser como sentido para o qual aponta o modo como nos encontramos existencialmente no mundo. Em segundo lugar, e sequencial ao anterior, é o avanço do metódico ao metodológico, aplicando a negação ao próprio ato de pensar, de filosofar, de lidar. Só um olhar crítico sobre os objetos possibilitará que o não-objeto emergja de si mesmo, que os faz ser como são. Por fim, também, em Kusch apenas com o exercício da negação, a ontologia vai muito além da compreensão do ser entendido dentro da tradição metafísica (enquanto ente) ou já dentro da nova tradição ontológica para enriquecê-lo com um sentido de fundo vital, seminal e existencial. A negação do ser - para colocá-lo em tais termos - torna-se uma compreensão existencial dele, na qual o estar desempenha um papel fundamental.

Metodicamente, metodologicamente e existencialmente, a ontologia kuschiana avança na filosofia, em geral, e na ontologia, em particular, típica da pesquisa com a qual a cultura ocidental estudou o problema do ser, tanto no nível da metafísica quanto da ontologia. Se com Heidegger o problema do ser retornou aos seus pressupostos originais da Grécia Antiga, propondo um novo começo para assumir esse problema de uma nova forma e desenvolver um sentido que se liberte do ente para lidar com o ser enquanto tal, com Kusch o problema do ser é fundamentalmente questionado porque nem em seus pressupostos originais nem em seus desenvolvimentos posteriores se libertou da tradição *raciocêntrica* ou logocêntrica da cultura ocidental, preocupada demais com o avanço da pesquisa científica, que, portanto, busca apenas a objetividade e a demonstração argumentativa de seus produtos, sem permitir o exercício de um pensamento integral que valorize a complexidade de tudo o que é e que assume, além do objetivo e lógico-matemático, também o emocional e o sagrado. Como visto, na opinião, tomada como modo de ser do

pensamento indígena e popular, há uma grande riqueza de saberes (mais que saberes) que possibilitarão uma ontologia mais ampla, profunda e existencial, do que até agora a chamada filosofia universal.

A distância entre o Ocidente e a América é aquela que medeia o pensamento culto e popular. O primeiro, ao contrário do segundo, não é tanto impedido do conhecimento visual quanto da maneira de conceber o abstrato. Cancelou o aspecto concreto e físico da coisa e, por isso mesmo, menos consistente. A consistência é simulada no nível do pensamento não mais. Nisto há o típico "desenraizamento" do pensamento culto em geral, porque é um pensamento sem realidade, que é encenado para não poder confessar um "eu acredito nisso". É por isso que também visa ser e não estar, desde que essa diferenciação indique de alguma forma a oposição dos dois tipos de pensamento (Kusch, 2007, p. 29-30)

Se do que se trata é encontrar um mecanismo que possa dar conta da existência do ser humano americano, segundo Kusch, teríamos que nos remeter à negação e à sua lógica interna como elemento fundamental. Claro que, necessariamente temos de entender que a negação como ato não deve estar ligada a uma negação no sentido logico-matemático presente na cúpula do juízo na forma de S não é P . Temos que mover-nos no âmbito ontológico, afastados das leis proposicionais que regem a lógica ocidental onde se dá a negação quando não há correspondência entre a realidade e o pensamento. A ideia de Kusch aponta a uma consolidação de uma identidade que vai estar matizada pelo lugar desde onde se gera o pensamento. Nessa medida é onde aparece o “estar” como possibilidade de construção do projeto de vida, de uma ontologia latino-americana, uma negação radical ao estatismo acabado do *ser* ocidental.

2.3 A CATEGORIA DO ESTAR

Provavelmente, caso se queira conseguir um rastreio pelas aproximações concretas a uma ontologia latino-americana, teríamos que nos remeter às reflexões medievais e as instituições escolásticas³⁶. Desde aí, partiria então uma sorte de colonialidade do ser, conceito amplamente trabalhado e desenvolvido pelo pensador argentino Walter Mignolo, como parte também da justificação de uma necessidade de descolonizar o saber.

³⁶ O ensino filosófico no Brasil se inicia, por volta de 1549, com a vinda da Companhia de Jesus que pretendia evangelizar os povos que aqui moravam. Os jesuítas executaram sua missão evangelizadora sob a vigência do *Ratio atque Institutio Studiorum Societatis Jesu* (1599), chamado de *Ratio Studiorum*. Aristóteles e, especialmente, Tomás de Aquino eram as únicas leituras filosóficas permitidas e o ensino jesuítico deveria disseminar suas ideias.

No caso da América Latina, por exemplo, a filosofia universitária do tempo colonial é ‘escolástica’ – assim chamada. É, no entanto, fácil mostrar o significado muito diferente da primeira escolástica da terceira. A primeira escolástica foi a filosofia hegemônica no mundo latino-europeu; era uma filosofia criativa e nova. A segunda escolástica, por outro lado, logo deixou de ser hegemônica – no que diz respeito à filosofia articulada à burguesia emergente, e tais eram a filosofia do ego cogito de Descartes e a tabula rasa do empirismo inglês – e decaiu para se tornar uma filosofia secundária, não criativa, de puro comentário. Por outro lado, a terceira escolástica já é um fenômeno interno (e, portanto, externo à civilização moderna e à sociedade burguesa triunfante) à Igreja Católica periférica da filosofia europeia ou norte-americana contemporânea. Mas a questão é, na realidade, poder definir o critério que determina, não absolutamente, a passagem de uma escolástica para outra. E as determinações que produzem a diferenciação entre a primeira, a segunda e a terceira escolástica não são apenas, ou principalmente, exigências intrínsecas do discurso filosófico. São uma exigência da realidade. Ou seja, a "realidade" mudou e, portanto, outras coisas têm que ser expressas filosoficamente a partir de outra práxis. Essas coisas e práxis são os critérios últimos para a definição de épocas. Na verdade, a filosofia é um fazer (facere, poëin) (Dussel, 1994, p. 15-16.)

Existe no *ser* da Europa, segundo Kusch, uma preponderância de dinamicidade sobre o estatismo próprio do que seria o *estar* latino-americano. Nele primeiro se aposta pela consolidação do conhecimento científico enquanto que no *estar* tem sempre uma aproximação ao *mágico* que pode conter a realidade. Nesse sentido, se faz inevitável para essa forma de aproximação ao mundo depender dos elementos que a natureza disponha evitando, também, a criação de mecanismos de controle desta. Se se quer, o pensamento popular de raiz indígena optaria por ver o humano como centro estático e não como uma entidade controladora e dinâmica. Os estudos antropológicos desenvolvidos por Kusch na sua obra *América profunda* dão conta do pensamento indígena do norte da Argentina. A generalização, claro, nos leva a uma ideia de constante preocupação existencial que não se subtrai a uma angústia pelo que vai acontecer amanhã o pelo que se deve ser no futuro. O *estar* e seu estatismo se conectam a ideias tão poderosas como a certeza da *ira de deus*, do poder presente e do caos que governa o mundo onde o ser humano se vê lançado.

O livro I da obra *América profunda* começa no encontro entre o padre Ávila e o indígena de Joan de Santacruz Pachacuti yamqui Salcamaghua em um lugar não muito longe de Cuzco pelo ano 1600. Esse encontro, foi, no final das contas, um choque profundamente cultural onde o indígena, apesar dos intentos de compreender e aceitar o que o padre queria transmitir para ele, permaneceu fiel ao que a realidade mostrava em forma de caos e violência. Não era mais do que a ira de deus se fazendo visível em formas de forte aguaceiro ou grandes granizadas. A força de deus se faria temível na medida em que sua invisibilidade era patenteada em múltiplos símbolos. O índio

Pachacuti entende, então, que para o padre, a ira de deus já tinha sido superada e que essa ideia estava tratando de vender. De forma alguma o índio acreditou porque ele sabia que a ira de deus sempre se faria visível através de um ditado da natureza.

No fundo, o yamqui já estaria decepcionado. Ele acreditaria apenas em seu campo porque este o alimentava, em sua esposa porque ela lhe deu um filho e em sua pequena lhama porque ela carregava a carga. Claro, alguns diziam que, antes da chegada dos espanhóis, ninguém precisava se preocupar tanto com a comida, porque havia um Inca que ajudava a todos e era possível dedicar-se com tranquilidade ao culto. Sem dúvida os tempos mudaram muito e agora os Yamqui achavam necessário acreditar apenas no granizo, na chuva ou no trovão. Porque? Porque nem o padre nem o encomendeiro se interessavam por estes problemas. O padre limitou-se apenas a dizer-lhe que rezasse alguns Pai-nosso. Mas como tudo permaneceu como estava e a chuva não caiu, o yamqui continuou fazendo seus exorcismos. E foi assim que ele acreditou mais na ira de Deus do que no próprio Deus, e tudo porque ele tinha que encontrar seu alimento onde começava a ira divina (Kusch, 2003, p. 27-28)

Se entende que a ordem do mundo para o indígena latino-americano está sujeita aos desígnios de um(s) deus, a uma ordem divina. O caos do que fala Kusch implica, porém, para o pensamento indígena, um jogo entre opostos, um equilíbrio de dualidades que teriam que levar a pensar que ante o estatismo próprio do “estar” existe um movimento dinâmico no interior do sujeito onde o ritmo oscila entre o caos do mundo circundante e a ordem que Viracocha tinha ditado³⁷. É assim como a angústia existencial encontra solo fértil para habitar ao ser humano latino-americano que se encontra sujeito às forças e elementos da natureza. Se trata de uma busca por sobreviver à *ira de deus*. Antes de dar a definição do *mero estar*, Kusch fala da importância de compreender o quéchua como língua que reflete também uma sorte de defesa do índio frente a ira de deus. Isto se faz evidente com a ideia de que o quéchua “não possui conjugação propriamente dita, como abstração do movimento, mas sim se faz atribuindo qualidades a um substantivo [...] O sujeito não se altera na ação, mas muda de tom ou de cor conforme sua qualidade (kusch, 2003, p. 108). O sujeito latino-americano se vê condenado a contemplar passivamente todas as transformações que se dão no mundo circundante. O único que fica, ante este panorama, é tratar de conjurar a natureza, porque querer fugir dela é uma empresa perdida. É assim que se estabelece, definitivamente, um reconhecimento do *estar* em sua mais estrita simplicidade. Pelo contrário, e como seu antípoda, o *ser* ocidental, desde sua carga, mas ativa, invade o mundo modificando-o da pele para fora,

³⁷ A segunda parte de América profunda expõe as 5 qualidades de Viracocha dilucidadas pelo índio como parte da doutrina e suas crenças no que seus antepassados tinham dito.

brincando de deus, alienando-o e criando um mundo diferente. A ideia de se deixar *absorver* pela natureza lhe pode resultar espantosa. Nessa medida, o campo, o agro em seu maior esplendor, resulta-lhe alheio e insuportável. Suplantar a natureza pode ser mais atrativo e lúcido na medida em que encontra segurança e controle definitivo sobre ela. Temos aqui um ponto chave na hora de entender a oposição entre *ser* que proclama controle exterior e o *estar* que o faz interiormente através do impulso vital do que resulta mágico na realidade imediata. Os ritos e esse caminho que marca o indígena em seu encontro interior com ele mesmo é o que pode outorgar sentido a esse *estar* passivo. O jejum, por exemplo, parece um rito que manifesta uma tensa emocionalidade para um encontro com base na existência.

Em resumo, diremos que a cultura quíchua é consequência de uma atitude estática de um mero estar que se apegava ao planalto para perseguir o fruto. E como solução espiritual para esta situação, se priva de forma aleatória através do jejum, para encontrar a intimidade do fundamento da sua existência (Kusch, 2003, p. 118-119).

Para o pensador argentino o estar é prévio ao ser das coisas. Do mesmo modo, a paisagem andina, a serra, o campo e os elementos que a constituem têm estado no lugar que estão não por vontade do ser humano ou porque ele o tenha dotado de ser. Esse ordenamento singular está disposto precisamente para que o este ser humano possa ritualizá-lo e conjurá-lo, para enfrentá-lo e compreendê-lo. Do outro lado deste cenário, onde se encontra o cidadão, existe uma disposição absolutamente maquinada, carregada de artefatos e objetos engendrados para modificar e controlar o meio circundante. Esse ânimo criacionista de objetos implica a ideia de mudar a natureza por um mundo que se deixa controlar e que opõe pouca resistência. Aquele que tem o controle, quem trata de fazer o mundo um objeto, é quem designa o ser que lhe dá uma categoria. Kusch dirá que, por exemplo, estabelecer diferenças entre pré-história e história.

É fazer positivismo, ou seja, conectar-se com o pensamento de uma burguesia esplêndida. A pré-história para o burguês francês médio é uma terra de ninguém onde são dados utensílios. Como nada sabia sobre os seus donos, teve a impressão de que se tratava de uma área em que a ciência explorava uma humanidade constituída por filhos naturais. Por isso ela não foi incorporada à história, pois é esta que narra os acontecimentos promovidos pelos criadores do mundo moderno. (Kusch, 2003, p. 152-153)

A grande história estaria dentro do âmbito do estar e a pequena história remeteria ao âmbito do ser. Essa pequena história é apenas um sopro da realidade que tem sido parte de uma recreação de uns poucos que se encontram nos muros das cidades. Kusch vai encontrar nas plantas a imagem perfeita do que representa o estar e seu permanente crescimento em oposição ao objeto denso e

rígido da cidade que se encontra perfeitamente acabado. Longe dos ditados da razão se encontra o estar, longe do que Kusch vai definir como pulcritude (conceito desenvolvido mais adiante), perto dos medos primogênicos, ao temor da natureza. O estar manifesta-se no profundo do ser humano, em sua mais pura interioridade e, claro, também permeia as pessoas das cidades, aos que desenham e criam objetos de controle para escapar de sua condição natural. “A cidade, o aposento do ‘ser’, então, será cercada pelo ‘estar’ como modo de vida” (Kusch, 2003, p. 193). A necessidade de escapar do mundo ou criar um paralelo está longe dos interesses do pensamento popular e indígena. Trata-se então de estar no mundo onde o mágico e o ritual adquirem um sentido forte que se soma a uma angústia que pode levar a produzir a quietude de que está impelido o ser humano, como por exemplo o indígena que mastiga coca quando fala com seus ancestrais. É importante ter em conta que quando falamos de quietude não se faz referência a um estatismo absoluto. O dinamismo do estar se dá no interior do indivíduo sabendo, que o mundo exterior o excede e deve ser assumido, mas não dominado como o faz o ocidental. As cidades aparecem para fazer mais cômodo o passo por este mundo. Rodolfo Kusch vai chamar de “patio de los objetos”³⁸ (Kusch, 2000 I, p. 145).

Existe uma América que destila superficialidade, se faz explícita por qualquer mirada ligeira, uma América iluminada. Por outro lado, existe uma América que fede, que caminha pelas sombras, esta é América profunda que Kusch trabalha desde suas primeiras aproximações e estudos etnográficos. Quando fala de *estar* aponta diretamente a ela. Além de ir a uma época pré-colombiana, Kusch atualiza o *estar* e reitera sua vigência em quem habita uma terra que carrega história e ainda não esquece:

[...] e também teve que levar em conta aquele pensamento natural que se encontra nas ruas e bairros da cidade grande. Só assim poderemos ganhar firmeza na difícil tarefa de garantir uma base para pensar o americano. A intuição que descrevo aqui oscila entre dois polos. Um é o que chamo de ser, ou ser alguém, e que descubro na atividade burguesa da Europa do século XVI, e a outra, o estar, ou estar aqui, que considero uma modalidade profunda da cultura pré-colombiana e que trato de extrair da crônica do índio Santa Cruz Pachacuti. Ambos têm raízes profundas na nossa mente mestiça – da qual participam brancos e pardos – e que ocorre na cultura, na política, na sociedade e na psique do nosso meio ambiente (Kusch, 2003, p. 5-6).

A esfera do estar, porém, parte do pensamento pré-colombiano, mas não necessariamente fica nele. O pensamento popular que habita as zonas suburbanas e que tem como referente ao ser

³⁸ Kusch retoma essa expressão de Nicolai Hartmann (1921), que chama os setores absolutamente compreensíveis da realidade. O equivalente ao português é quintal dos objetos.

mestiço são também foco de estudo para Kusch e para sua reflexão sobre a identidade cultural. É assim como o cidadão que habita a cidade latino-americana sempre vai ficar debatendo entre duas caras da mesma moeda: o movimento do pensamento racional que se enfrenta a um tecido mecânico e inamovível, e também, a um desencanto sem um ponto de encontro entre a vida privada e cotidiana; é essa a forma racional de compreender a realidade. Essa desvinculação é provavelmente o que faz que o ser humano latino-americano empreenda uma busca tratando de encontrar a segurança da razão para explicar sua presença nessa realidade. Esta explicação encontra seu ponto na ideia ocidental de ser alguém e, claro, se desvincula do telúrico. A realidade evidencia uma certa facilidade para entabular uma dicotomia entre o dinamismo exterior do cidadão forjado no ocidente frente a uma passividade emocional de um camponês, de um provinciano, do índio ou mestiço que ainda resiste, atrincheirado, detrás de um facão ou embaixo da sombra de uma árvore. A força espiritual de quem resiste está dada pela geografia, pela potência da paisagem e pela fé na irracionalidade dos fenômenos naturais. Agora, existem pessoas que têm evadido qualquer indício do “estar” em sua forma de aproximar-se à realidade para buscar, contrariamente, ser alguém da maneira mais racional e ativa.

Kusch, como filósofo e etnólogo, consegue desenvolver seu pensamento ao concentrar seus estudos convivendo com a cultura quíchua e aymará. Nessa travessia logra consolidar *La seducción de la barbarie* onde expõe abertamente a necessidade de arraigar-se e de devolver o sentido da existência e identidade. Essa identidade estará determinada por um desaparecimento frente à natureza quase que sendo vítima dela e se contrapondo a uma busca pelo controle dela. O quíchua leva seus ritos, crenças e toda uma sorte de momentos sagrados para sua forma de entender a vida, protegido no medo e respeito a uma ira de deus que faz com que o mundo seja hostil. Seguindo essa linha poderemos falar de uma perda de valor ontológico do mundo do ser que se desenvolve nas cidades, tendo em conta o quão afastados estão de uma comunicação profunda com a realidade. O pensamento popular que se faz presente na ruralidade toma sentido através do rito e a magia inerente a ela. O *patio* dos objetos é colocado diante do medo originário para conseguir fazer frente a essa realidade.

O pensamento seminal a que fizemos referência anteriormente e ao qual remete insistentemente Rodolfo Kusch em seus livros exige pensar no estatismo como matéria chave para entender, precisamente, a diferença entre este pensamento (seminal) e o pensamento ocidental. O estar carece de mobilidade exterior pois o movimento só acontece interiormente como se tem falado

até aqui. O caráter mágico assim o exige. O camponês, o ser do mato, o indígena, permanecem agarrados a uma raiz, à terra, ao subsolo como elemento nutrício da cultura. A mobilidade alteraria a natureza do ritual³⁹. É assim como para um campesino que se desloca ou é deslocado a uma grande cidade, existe toda uma experiência violenta que se traduz na habitação de um “não lugar”, de sentir-se eternamente alheio e estranho.

Quando Kusch, por exemplo, se defronta como a natureza da língua quíchua, se encontra um ponto de equilíbrio ao encontrar um traço de quietude na mesma morfologia da própria língua. O verbo ser do espanhol, por exemplo, implica essencialidade, mas no quíchua existe uma mera accidentalidade do predicado aplicada ao sujeito. O sujeito permanece passivo e o que muda é o predicado que se atribui provisoriamente:

O verbo copulativo ‘cay’ em quíchua equivale aos verbos ser e estar que o espanhol distancia tão escrupulosamente, mas tem um significado marcante de estar. Em quíchua o predicativo refere-se ao sujeito com uma nuance de accidentalidade e não como acontece com o nosso verbo ser, o que acarreta a necessidade de essências. O quíchua não possui verbos que designam conceitos abstratos, mas apenas indicam uma atribuição passageira de qualidades a um sujeito passivo. O sujeito não se altera na ação, mas muda de tom e de cor de acordo com a qualidade que o tinja. Isso corrobora que a cultura quíchua é profundamente estática (Von Matuschka, 1984, p. 146).

O estar tem uma relação com o aqui e agora. Esse aqui reforça as ideias de que todas as forças internas (emocionais, intelectuais) não podem, de nenhuma maneira, dividir-se do entorno fisiográfico. Dizer, então que o pensamento ameríndio gera um ponto de equilíbrio ao encontrar identidade com a natureza é uma ideia forte que sustenta uma ontologia do estar. A sociedade latino-americana de hoje parece estar encomendada a uma sorte de suicídio coletivo ao não assumir um *estar* que lhe corresponda.

A Europa foi capaz de criar uma cultura objetiva e generalizável porque a sua vida era mais enérgica e criativa. No entanto, Max Weber expressou os seus grandes receios de que a racionalização progressiva da cultura europeia produzisse um deserto cada vez mais estéril, de modo que as seguintes palavras pudessem ser verdadeiras para os últimos homens dessa cultura: ‘especialistas sem espírito, desfrutadores sem coração, sendo apenas nada, imaginará ter atingido um nível nunca alcançado pela humanidade’. Essa fertilidade da cultura europeia, pela sua

³⁹ O ritual de toma de Yagé ou Ayahuasca, como parte da tradição sagrada de comunidades indígenas que ocupam o sul-ocidente da Colômbia e o Amazonas, exige a presencialidade ante uma selva sagrada e ante uma árvore sagrada a quem se lhe pede permissão antes de cortar sua raiz. A toma de Yagé como purificador do corpo carrega uma sacralidade milenar que hoje se vê atropelada pela curiosidade e desejo de experimentar sensações de alucinações por parte de grupos que tem querido transladar o ritual a uma cidade e, além disso, comercializar a experiência.

racionalidade e carácter expansivo, quando adotada por povos estrangeiros, volta-se contra o ventre materno (Sanchez, 2012, p. 42).

O ser ocidental, criticado por Kusch, é um ser de projeção que permanentemente está fazendo e construindo algo. Percorre um caminho que se diz que é de progresso e avança sobre o novo. Agora, o novo não tem necessariamente que ser bom. Neste caminho o ocidente tem tratado de empoderar a uma modernidade que pretende homogeneizar e criar hierarquias no pensamento, nos modos de ser e estar no mundo. Quando revisitamos o que diz a Real Academia (RAE) da língua espanhola frente aos dois conceitos que estamos trabalhando encontramos que o ser é definido: “esencia o naturaleza”, “cosa creada, especialmente dotadas de vida, “valor, precio, estimación de las cosas” (RAE, 2014). O estar, por outro lado, vai ser definido: “para expresar un determinado estado del sujeto”, “dicho de una persona o cosa. Existir, hallarse em este o aquel lugar, situación, condición, o modo actual de ser”, “permanecer o hallarse con cierta estabilidad en un lugar, situación, condición” (RAE, 2014). Como vemos, há uma proximidade do ser ao que é uma substância, e o estar vai estar direcionado para um acidente ou a uma qualidade. Quando se fala de vida ou da morte se fala em termos de estar (se está vivo ou morto). O indígena que se deixa estar está sempre aberto a encontrar a morte como uma possibilidade, mas, carregada de mistério, aberto ao caleidoscópio de possibilidades que a vida mostra todos os dias. O raciocínio ocidental das pessoas das cidades se carrega de *ser alguém* para evitar o medo que produz a morte e seu mistério.

De acordo com o exposto, o verbo ‘estar’ é utilizado quando se trata de circunstâncias e o verbo ‘ser’ é utilizado para designar estados permanentes. Mas o que chama a atenção é o uso hiperbólico e inveterado que se faz de tal distinção no espanhol marginal da América do Sul, onde expressões como ‘estou escrevendo’ são preferidas a ‘eu escrevo’, ‘estou trabalhando’ em vez de ‘eu trabalho’. O verbo ‘estar’ é inserido entre o sujeito eu e o verbo, produzindo assim um distanciamento ou transferência do que se entende para uma esfera fora do eu. O sujeito permanece assim num plano passivo. Isto coincide com a característica americana de submergir tudo o que está estabelecido na circunstância, como se o que se faz fosse o produto momentâneo de uma grande instabilidade que paira num fundo que não se vê. É assim que o ‘ser’ se *circunstancializa*, é feito habitar na circunstância, como se tudo o que é dado não fosse além do “estar”. Nesse uso ameríndio, o verbo tem funções puramente sinalizadoras, no sentido de que não compromete o sujeito, pois nada diz sobre ele (Von Matuschka, 1985, p.14-15)

Pensar no *estar* americano é entender-se em outra modalidade de saber que permitirá ao homem e mulher estabelecer uma relação com a paisagem que habita. Este saber se instala melhor na esfera do silêncio e do mistério, do medo da ira de deus.

2.3.1 O estar andino e o ser ocidental

Para conseguir uma aproximação mais clara desta dicotomia, é indispensável transcrever um dos relatos mais eloquentes que escreve Kusch onde expõe uma experiência acontecida quando realizava um estudo na comunidade indígena *Koallana* na Bolívia. Kusch deixa que o leitor compreenda, através do agir da avó da comunidade, a diferença radical entre ser ocidental e estar andino:

Foi assim que (o avô) nos informou sobre o sistema de provisão ou *ayni*, o *ayllu* ou comunidade e mil outras coisas. Mas eu realmente não queria falar. Finalmente as simplificações do caso começaram a aparecer. Lembro-me do olhar dele quando lembrou da *pirca*. Ele parecia estar dizendo para si mesmo, com certo ar de presunção, por que tinha que perguntar tanto... Um indígena, como aquele avô, não precisava ter consciência dos seus costumes, porque nem sequer sabia de onde viam, e pensaria que só havia para cumpri-los quando as circunstâncias o exigissem... (...) Realmente, o que pensar? O avô pertence a um mundo em que a bomba hidráulica não tem sentido, pois possui recursos próprios como o ritual. Agora, se for assim, a fronteira entre ele e nós parece inamovível. Obviamente, nossos utensílios não vão apenas para o outro lado. Lembro que a distância entre ele e nós era de apenas um metro, mas era muito maior. Alguém, escandalizado com a atitude do avô, chamou-o de ignorante. É o que costumamos dizer nesses casos. Por que? Porque é natural que se ele conhecesse ou simplesmente visse a realidade que o rodeia, teria necessariamente que comprar a bomba. A questão para nós é saber. Assim, uma boa alfabetização levaria o avô a tomar consciência da realidade e, portanto, a comprar a bomba em questão. Mas aqui, porém, o avô fará questão de ver a Glória Misa ou a *huilancha* para promover a melhoria das suas terras e do seu gado (Kusch, 2003, p. 274-277).

Como é observável nessa citação, o sentido da pergunta do estudante está pensado de uma forma ocidental, regida por uma série de leis quase inamovível das que se pode desprender uma lógica férrea e imutável. O exterior é o lugar ao qual recorreremos para resolver nossos problemas, ao contrário do pensamento do avô da comunidade. É assim como esse *ser* tem problemas para conseguir compreender ou entender essa forma em que o indígena atua e por essa razão o chama de ignorante. A lógica ocidental estabeleceria necessariamente uma ação baseada no saber científico (exterior) para conseguir convalidar uma transformação concreta da realidade. Kusch se refere a isso quando fala da pele de fora, dos indivíduos citadinos e ocidentalizados herdeiros de uma Europa burguesa dos séculos XVI e XVII. Desde o pensamento da América profunda

estaríamos falando de um mero *estar* no qual se inseriria em um nível inferior ao *ser* que o ocidente vive⁴⁰.

Essa falta de definições faz do estar um elemento mais misterioso e, porém, temível:

É evidente que o aparecimento deste verbo ocorreu na área que se pretendia conotar outra esfera da realidade, no que se refere a uma segregação de acidentes, ou pelo menos à delimitação de uma realidade inessencial. Cria a possibilidade de conotar um mundo sem definições, no qual apenas as circunstâncias prevalecem [...] (Kusch, 2003, p. 528)

No ocidente, grande parte do bem-estar tem se dado através da ideia do ter. Este ser marca a ideia de dominação sobre a natureza, muito pelo contrário do “estar” onde o ser humano é realmente insignificante frente a ela. O que resta é simplesmente enfrentar a realidade com atitude de assombro e habitar um presente vivo, o agora, o aqui, sem mais.

Se tratássemos de conjugar os verbos ser e estar em infinitivo estaríamos frente a ações indeterminadas. O ser implica permanência imutabilidade e uma sorte de tendência para o essencial, o *estar* por sua vez estaria expressando o mutável, o que está ligado diretamente a uma circunstância e contingência.

É por isso que a cultura quíchua era profundamente estática. Só com isso poderemos compreender aquele refúgio no centro germinativo da mandala cósmica, de onde os indígenas contemplavam os acontecimentos do mundo e viam nele uma força estranha e autônoma. Foi um estatismo que abrange todos os aspectos da cultura quíchua, como se tudo respondesse a um cânone uniforme, que girava em torno de estar aqui, apegado ao terreno cultivado, à comunidade e às forças hostis da natureza... Esse mero estar... supõe ser ‘projetado’ em meio aos elementos cósmicos, o que engendra uma cultura estática, com uma economia abrigada e agrária (Kusch, 2003, p. 112).

Ou seja, a partir da caracterização do modo indígena da vida como estática, emerge outra característica que é mais fundamental: a do estar. “É aqui que começa apontando o estar como uma qualidade fundamental dessa cultura, do que de nenhuma desta forma será depreciativo, mas pelo contrário, servirá como categoria própria, autêntica da América profunda” (Cepeda, 2017, p. 134).

A partir dessas ideias que podemos falar do estatismo do estar e o dinamismo do ser: “esta cultura do ser é a cultura de uma tecnosfera, mundo de objetos e técnicas que afastam da comunicação profunda com a realidade. Ambas são respostas ao mesmo medo original” (Von

⁴⁰ “La diferencia colonial inaugura una dicotomía, que está vigente en toda nuestra historia, por la cual ellos se asumen como civilizados, desarrollados y modernos; mientras nosotros seremos los primitivos, sub-desarrollados y pre-modernos; mientras ellos están en la historia, nosotros en la pre-historia, ellos tienen cultura, nosotros solo folclore, ellos ciencia, nosotros mitos, ellos arte, nosotros artesanía; ellos literatura, nosotros tradición oral; ellos religión, nosotros brujería; ellos tienen medicina, nosotros magia” (Guerrero, 2011, p.84)

Matuschka, 2016, p. 145). Este tipo de pensamento está determinado por uma passividade, inclusive na forma de se enfrentar as regras que regem o mundo. Nesse sentido se pode falar de um medo da *Pachamama* ou de uma ira divina. O Ocidente tem suprimido este medo por ter construído um mundo alternativo e material no qual se refugia e que se antepõe à natureza mesma. O ser, desde o ponto de vista Kuschiano, aparece então como uma deficiência, pois marca ferozmente o desenvolvimento. Sobretudo, na linguagem, essa acepção dos verbos ser e estar marcam uma diferença radical tanto em sua gramaticalidade como em seu significado mais profundo. A propósito da dicotomia ser e estar Von Matuschka dirá:

‘é’, é a fixação do distúrbio na gramática, que permite a alguém “estar” física ou eticamente dependente do seu ‘ser’, reservando o ‘ser’ para o seu local de origem. Então, alguém ‘é’ na sua Espanha natal e ‘está’ aqui na América. Já os ingleses, os alemães ou os franceses, por exemplo, ao fundirem ambos os verbos num só (pense, por exemplo, no Da-sein heideggeriano) carregam consigo o seu ‘ser’; aonde quer que eles vão “estão” e “são”, levam sua cultura com eles.(Von Matuschka, 2016, p. 154).

Esse estatismo na gramática quíchua, tem um sujeito estático e imóvel, que recebe passivamente as qualidades do mundo. O verbo copulativo *cay* significa ser e estar ao mesmo tempo, mas com um forte significado de estar. A língua quíchua "não possui verbos que designam conceitos abstratos, mas indicam um julgamento temporário de qualidades a uma pessoa tributável" (Kusch, 1999, p. 89). Para o filósofo argentino, esta é a chave para compreender a mentalidade indígena, onde não existem ações racionalmente abstraídas, mas sim sujeitos que se qualificam em suas ações, de modo que o sujeito permaneça como é e só mude de tonalidade. Por que isso? Porque a natureza é dura, difícil de controlar, motivo pelo qual se tinha que descobrir como se manter seguro naquele ambiente. Mas a cultura quíchua não idealizou algo como um meio de superar aquele ambiente natural selvagem, mas de se identificar com ele, e nesses termos também foi uma obra do inconsciente, do qual Kusch deduz aquela qualidade estática no sentido de meramente estar, com seu *ayllu*⁴¹, sua comunidade, cultivando

⁴¹ Ayllu é uma noção quase mítica na antropologia latino-americana que Marisol reinterpreta de uma forma nova a partir da perspectiva de uma filosofia não eurocêntrica de relacionalidade, baseada em suas conversas com Mariano e Nazario. Ser "en-ayllu", diz Marisol, vai muito além da propriedade coletiva da terra e de certas tradições religiosas e formas de parentesco, como é geralmente entendido. Ayllu, por outro lado, “es el colectivo sicionatural de humanos, los otros-no-humanos, animales y plantas conectados inherentemente de tal forma que nadie ni nada dentro de él escapa a esta relación” (De La Cadena, 2015, p. 44). Essa definição, como diria Marisol, é apenas a nossa tradução incompleta do que é realmente toda uma fenomenologia não antropocêntrica de ser, fazer e habitar que não pode ser reduzido a explicações, porque só existe em sua promulgação contínua. En-ayllu é uma composição contínua onde o Tirakuna (algumas lagoas e rios), o runakuna (os indígenas), animais, plantas etc. estão envolvidos. Ser en-ayllu implica uma coincidência ininterrupta entre terra, território e lugar; significa inevitavelmente "ser o território", "ser o lugar". Não

seu terreno no meio daquele viveiro terrível em que se encontrava. É aqui que ele começa a apontar o estar como uma qualidade fundamental dessa cultura, que de forma alguma será depreciativa, mas, ao contrário, servirá como categoria própria e autêntica da *América profunda*; por isso, este esclarecimento que Kusch traz em nota de rodapé é muito valioso:

Empregar o conceito de estar como uma qualidade de uma cultura não deixa de ser uma heresia filosófica. Não consigo encontrar outra forma de qualificar a cultura Quíchua. No entanto, essa denominação não está muito longe da terminologia filosófica que é usada atualmente. O conceito de Dasein de Heidegger, que é sempre traduzido como "ser-aí", no entanto, tem um sentido de "mero estar", ou seja, de "dar-se". Não podemos esquecer de que em alemão não há verbo estar. Por esse motivo, ao fazermos a tradução, acreditamos que esse termo seja erroneamente lido como um composto do verbo ser. Mas a fenomenologia do Dasein de Heidegger indica claramente que ele tomou como seu objeto o "anônimo" (*das Man*) que simplesmente está, como diremos mais tarde [...]. Também quero destacar que tomo o conceito de estar exclusivamente para romper a continuidade com o ser, de certa forma como quando Duns Scoto se refere à *hecceidad* como uma realidade formal diferente da entidade específica, ou como se o seu vínculo entre o ser-aí e o ser-assim de Hartmann fosse rompido. Melhor, talvez, seria vincular o ser ao conceito budista de *Asidad*, ou seja, o assim-chegado (Kusch, 1999, p. 90).

Dessa nota podemos extrair várias coisas, em primeiro lugar, Kusch sabe que está correndo um risco no discurso filosófico, mas não deixa de apontar que o seu discurso deva ser assim caracterizado. Em segundo lugar, traduzindo-se para o espanhol/português, para Heidegger, *Dasein* é "ser-no-mundo" e "ser-com-os-outros", é evidente que o acento está colocado no ser. Terceiro, é precisamente porque em alemão eles têm apenas o verbo *sein* que Heidegger fala "indistintamente" de *Dasein*, *In-der-Welt-sein*, *Mitsein mit Anderen* e assim por diante; mas em espanhol/português, essas duas determinações bem diferentes do que é e do que está não podem ser confundidas. Em quarto lugar, o uso de estar tem a mesma intenção de outros filósofos, quando eles tiveram que usar termos semelhantes, mas diferentes para apontar com rigor o que desejam conceituar e, assim, evitar equívocos de compreensão. Naturalmente, no contexto do propósito desta pesquisa, um quinto argumento deve ser observado: o sentido de identidade que o uso desta categoria dará a uma concepção ontológica da América Latina.

A partir dessa caracterização, Kusch encontra um ponto de comparação entre o modo indígena e ocidental de ser: "tudo o que é europeu é oposto a quíchua, porque é dinâmico" (Kusch,

há separação aqui entre humanos, não-humanos e "lugar". Através de suas práticas en-ayllu, tirakuna e runakuna "ocorrem" ("tomam-lugar").

1999, p. 90). A cultura de ser no sentido de *ser alguém*, responde a uma atitude dinâmica que implica uma ação constante no mundo, cria exterior como pura externalidade, é a invasão e a agressão do mundo. A atitude estática implica uma maneira de estar no mundo a partir da contemplação.

A maneira de enfrentar ou resolver a hostilidade do mundo pode ser estática ou dinâmica, a forma estática corresponde à maneira do estar do Quéchuas e dinâmica para o Ocidente. Na realidade: “ambos participam, em segundo plano, do mesmo medo original, mas dão-lhe soluções diferentes, e depois distanciam-se quando conjuram a natureza” (Kusch, 1999, p. 94). O ocidente resolve o medo criando as cidades através da técnica. Esconde a natureza e a dispensa, ou seja, a cidade imita a natureza, mas sempre será uma cópia onde a ira divina é escondida e invisibilizada.

O quíchua, por outro lado, diante da hostilidade do mundo permanece estático. Isso tem a ver com uma forte identificação com o meio ambiente em “busca de harmonia que permita a sobrevivência com ele, como se estivesse cuidando dele” (Cepeda, 2017, p. 135), razão pela qual seu movimento é interno, uma forma de contemplação do mundo que não olha para um só sentido, mas para as quatro áreas que o constituem, desde uma posição central e, por isso mesmo *caleidoscópica*. Ou seja, dialoga com a natureza, conjura-a através de ritos e símbolos e está conjurando o medo original. Por tudo isso suas verdades são estáveis, de modo que ele alcance um equilíbrio entre seu interior e a natureza, entre seu trabalho e a ira divina (Cepeda, p. 136), ele permanece em uma atitude mágica que está em sintonia com o ritmo da natureza⁴². Perdemos essa experiência emocional e, de certa forma, estamos em uma atitude antagônica (Kusch, 1999, p. 95).

⁴²Kusch ao longo de sua obra, está nos dizendo que de alguma forma -independente de querer viver sem magia e assumir essa atitude cavalheiresca em relação à magia do mundo americana-, culturalmente também somos magia, esse é um aspecto dessa religiosidade americana que escondemos, mas que está e que a qualquer momento nos hospeda naquela América profunda que até nós descartamos. Trata-se de conectar realidades, a do Ocidente que é puramente objetiva e a do ser que desperta nossas subjetividades mais profundas. “[Busca dar con] la expresión simbólica [de nuestra América], [hurgar en] los estratos más ocultos de lo humano... [es una] filosofía que para ser tal ha de arraigarse en un suelo y en una cultura...Kusch postula la actitud espiritual de quién al abrirse a la comprensión del otro desnuda su propia interioridad oculta... todo encuentro con el otro, con otros, arraiga en definitiva en un encuentro con el origen... le interesa a Kusch el otro en cuanto a sujeto en orfandad, sólo sostenido en el marco de una cultura que le provee un aparejo simbólico y ritual...se ve así mismo en su primordial condición humana relación primigenia con la naturaleza, religación con el origen. Sus gestos vitales, su magisterio, rubrican este desnudamiento esencial...una metáfora vegetal recorre la reflexión de Kusch sobre la onticidad americana. Su antropología se centra en el carácter religioso del indígena y el mestizo, insertos en una geocultura que no separa al hombre de su marco cósmico, ni a cada hombre de los otros hombres y de los dioses. Advierte, por contraste, la precariedad de una cultura urbana desvinculada del suelo y de lo sagrado” (Tinoco, 1996, p. 59,60)

Talvez sejamos como Valverde⁴³, que teve uma atitude excessiva com Atahualpa, pois na realidade ele não queria assumir que acreditava em um deus semelhante ao inca "e tinha que disfarçar, porque já fazia a oposição entre *ser* e *estar*" (Kusch, 1999, p. 97). Talvez, para recuperar a experiência emocional perdida, devamos parar de jogar o jogo de Valverde, aquele que contrasta ser com o *estar*, e assim assumir esse fundo original que carregamos profundo, quase tão escondido e reprimido.

2.3.2 O medo

Como explicamos acima, é o medo que nos leva a negar o fêdor constitutivo e as coisas da América. Embora já tenhamos abordado essa noção, acreditamos que seja pertinente aprofundar sua análise para compreender sua dimensão ontológica. Ser e estar compartilham o mesmo medo original, mas se distanciam e se diferenciam ao enfrentá-lo ou resolvê-lo:

O medo diante do superior e do desconhecido é a origem da filosofia e, portanto, de toda a metafísica. São os medos que tentamos esconder, uns de ser alguém, outros do mero estar, mas em um e em outros dão respostas de diferentes maneiras a algo mais original, o medo de estar no mundo e enfrentá-lo (García, 2014, p. 114).

Do mesmo modo que para o dogma católico existe um enunciado sério e fundamental como o é o “pecado original”, também parte Kusch de uma ideia diretora que vai permear várias questões de suma importância para aproximar-se a uma dimensão existencial e identitária do pensamento latino-americano. Existe para ele uma ideia de “medo original”, uma sorte de situação limite que se mantém ao longo de toda sua existência ínfima e flagelante. Nesse sentido, a compreensão da dimensão ontológica do “estar” deve ser compreendida ao nível do medo. O ser humano latino-americano vai viver imerso numa situação extrema de medo profundo que vai constituir sua própria subjetividade.

A verdadeira dimensão de meramente estar deve ser compreendida ao nível do medo. Ocorre ainda mais profundamente na vida cotidiana, quando devido a

⁴³ Vicente Valverde foi o primeiro bispo de Cuzco. Sabe-se que em 1529 ele estava em Trujillo quando Francisco Pizarro visitou a cidade para recrutar homens para a conquista do Peru e se juntou a ele. Tornou-se assim o capelão da hoste e um dos conselheiros mais influentes do conquistador. Participou de todo o processo de preparação da viagem e desembarque em terras peruanas. Uma vez em Cajamarca, foi encarregado de receber o Inca Atahualpa na crucial tarde de 16 de novembro de 1532. No final do capítulo Kusch retoma a anedota do confronto entre Padre Valverde e Atahualpa. Ela diz que Valverde dá uma Bíblia para o Inca, e ele a rejeita porque não lhe disse nada, então Valverde manda Atahualpa para a prisão.

algum fracasso ou lesão, ou pior ainda, quando cometemos um mal aparente e a sociedade nos segrega, chegamos a esse ponto em que temos consciência de quão "pequenos" somos. Aí não temos remédio. Lá, nesse último fundo, realmente não sabemos o que fazer. Esse é o reino do saber e do não saber. E não há psicologia que conte, nem uma enciclopédia (Kusch, 2007, 27).

O medo esboçado por Kusch se manifesta no enfrentamento com situações terríveis que excedam a capacidade volitiva para controlar ou fazê-las desaparecer: o indígena, esse que ainda habita uma terra que defende com sangue e suor, patenteia seu medo no que Kusch tem chamado de *ira divina*. Um raio, um trovão, uma inundação, um tremer da terra e a mesma morte são reflexos desse medo original. De nenhuma forma poderão ser simples construções etéreas da psique ou do intelecto do ser humano. O sujeito concreto faz frente a essas situações ao longo de sua vida. O ameríndio sempre vive um medo que o situa desde um afora. No interior do ser humano parece não haver lugar para esse medo original, porém, podemos falar de um medo para um outro que está por fora do humano e que o transcende (a ira de deus, o mundo, a ideia de extermínio etc.). A partir da dimensão do ser, o medo é superado através da ciência, da tecnologia e do progresso: invade o mundo e o modifica; enquanto desde o estar o medo é conjurado, ele não o suprime, mas o afirma aprendendo a conviver com ele, ele tem elementos que lhe permitem enfrentá-lo a partir da oração ou do rito⁴⁴, sendo identificado com o ambiente, não o modifica, mas o conjura através da magia ou ritualística. Como afirma Bordas:

A situação do medo, deve-se esclarecer que estes representam a repressão do medo original levado à ação. Ou seja, na América são aqueles que, a partir da sua ânsia de ser alguém, criam medos de que nada mais são do que substitutos do original, desta forma recorrem aos objetos e transferem criações ocidentais para o nosso continente, como se este fosse um espaço vazio original é um horizonte dentro do qual os povos revelam as soluções com as quais enfrentam a organização do mundo e sua ligação com o sagrado (Bordas, 1989, p. 112).

Sentir-se diminuto frente ao que origina medo é, em última análise, afirmar a condição de precariedade do ser humano, onde a vontade perde a força para transformar ou combater o medo.

⁴⁴ A modo de exemplo mencionamos o rito da “mística” -que a partir de experiências em assentamentos tive a oportunidade participar- como materialização, é uma atividade vivenciada por vários movimentos sociais no Brasil e na América Latina que tem um papel central no cotidiano do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem-Terra (MST). Conforme aponta Juliana Bonassa: “Formulaciones que definen la mística como: el alimento de la lucha; el misterio; la escenificación de nuestros sueños; la materialización de los sentimientos; el espacio colectivo de proyección de los ideales; la conexión de los antecedentes de lucha, el presente en combate y el futuro deseado; el espacio de crear y recrear la historia de los trabajadores casi siempre omitida por la oficialidad; la manera que transformamos nuestras producciones culturales en energía espiritual; entre tantas otras, podemos encontrar mezcladas en lo que sería un entendimiento general del 27 conjunto de la militancia del MST. Y todas son válidas, la mística es todo eso y aún puede ser más” (Barbosa, 2019, p. 26).

A ideia de medo permite que o projeto de vida do ser humano latino-americano encontre as arestas suficientes que expliquem sua vida no universo.

Tudo isso nada mais é do que uma consequência de levar o inconsciente à superfície com uma intensidade angustiada que o cidadão não conhece. Este último encontra a possibilidade de se esquivar e distrair as instâncias de seu inconsciente na cidade. A montagem da cultura da cidade responde a essa necessidade de cobrir o inconsciente com todos os tipos de elementos conscientes. Os indígenas, por outro lado, não possuem estruturas que possam evitá-lo psiquicamente e estão como que imersos em seu mundo de angústia. Mas isso é uma vantagem, porque os indígenas sugam de lá a necessidade de uma fé e de um mito, ou seja, a chave para a peregrinação do deus pelo mundo naquela margem onde o homem e o mundo fazem fronteiras, a vida e a morte, a luz e a noite, a consciência e a inconsciência (Kusch, 2003, p. 45).

Ou seja, que a solução dada ao medo original demonstrará, por um lado, a relação com o mundo circundante e, ao mesmo tempo, a relação com o transcendente. O Ocidente não fez nada além de reprimir o medo, e isso nada mais é do que escondê-lo, mas ao fazê-lo, o medo adquire maior entidade no inconsciente, gerando um grande descompasso entre o que está no inconsciente reprimido o que pode ser exteriorizado à consciência. Por tudo isto, é necessário resolver o medo de uma forma coerente, porque se ele não for canalizado estaremos condenados a viver uma meia-vida, uma vez que os medos são consubstanciais ao facto de viver. Kusch, diante da negação dos medos do Ocidente, propõe-se a assumi-los, porque só assim podemos nos encarregar de tudo o que somos, sem manipulações ou repressões do instintivo e natural para assumir a verdade do nosso ser:

O que há de novo em Kusch é que enfrentar esse medo [...] procura trazer à tona as categorias que nos pertencem por nossa própria elaboração, aquelas que nosso solo produz resumindo suas diversas contribuições, que incluem fundamentalmente os hispânicos, os europeus, os indígenas para se tornarem americanos (Bordas, 1989, p. 104).

O indígena, o camponês, o ser do mato, o humano do estar, por conta de afrontar uma vida carregada de um medo original mais que fundado, a partir dos preceitos que conduzem uma subjetividade onde a vontade sai do jogo de enfrentar a ira divina, encontra na fé e no mito uma necessidade imperativa que permita-lhe conjurar seus medos. Não se trata, necessariamente, de uma ideia de inoperância ou quietude extrema por parte do ser humano que vive o estar. A aceitação de um destino trágico como o que se apresenta não necessariamente remete a uma inação. Para o ser humano do estar surge a oportunidade para buscar suas divindades.

A fé tem o papel de manter a unidade da existência através dos acontecimentos cotidianos e de buscar uma humilde reconciliação do homem com um ambiente

aterrorizante e tremendo, onde a ira divina é desencadeada. É uma questão de a imponente colina ser o Irmão e o rio e a terra e também o céu com seus relâmpagos e trovões. Por fim, trata-se de humanizar o mundo com oração e rito e que o mundo é o organismo vivo que abriga e protege (Kusch, 2003, p. 44).

A ciência tenta esgotar todas as perguntas que surgem ao humano de classe média em seu ânimo de converter seu saber em algo claramente enciclopédico. Sentir-se dirigido por um saber último e inamovível faz com que o ser humano se sinta seguro, que seu chão não se mova frente aos condicionamentos e acidentes que a própria realidade apresenta.

O humano de cidade latino-americano se refugia no campo da certeza e sente pavor pelo que Kusch chama de pensamento popular. Este é o pensamento primogênito que abarca o mítico e o simbólico da cultura. Certamente, ante uma subjetividade ameaçante, surge um medo, um desentendimento e uma evasão. É assim como o modo europeu de enfrentar a realidade instaurar-se, abrindo a porta a possibilidades de manipular o mundo exterior. “[...] Somos fracos diante da totalidade do que deveríamos pensar. Daí a importância do simbólico, mas no nível das pessoas. Daí a urgência, é claro, de saber por qual técnica agora alcançamos a totalidade do pensamento...” (Kusch, 2007, p. 17).

Frente a um saber absoluto, estático e inamovível que parece dar vidas as enciclopédias, para Kusch, existem certos saberes que a razão científica e instrumental passa por alto. A cotidianidade, a avalanche de sentires, de pensamentos que atacam ao ser humano em seu dia a dia são difíceis de condensar e explicar, mas encontram suas raízes no interior do ser humano (além do que seja afetado pelo exterior), é ali onde deve dirigir-se as interrogantes do ser humano, mais, “Temos medo de mostrar a verdade. No ângulo ocidental, o que é dito entre aspas é pouco, e é preciso ser muito mais. Qualquer um tem amargura, qualquer um tem tristezas, este é o critério” (Kusch, 2007, p. 26). O medo tem gerado que o ser humano latino-americano não se conheça a si mesmo em sua verdadeira essência. A América profunda de que fala Kusch permanece em um existir alheio devido ao que o autoconhecimento se encontra velado pelo medo a escavar no interior e descobrir o que está enraizado, dentro. Nas palavras de Kusch poderíamos resumir assim:

Não há resposta nessa cultura marginalizada do Ocidente que é experimentada na América Latina nesse sentido. Pertencemos a uma cultura que se fortaleceu pela violência, porque fez a revolução industrial do século passado, e que, portanto, só nos leva a acreditar que todos os problemas serão resolvidos nessa base externa de inventar novos objetos, ou de mover os homens como se fossem objetos. Não sabemos nada sobre nós mesmos. Eles nunca nos disseram que somos entidades culturais. Nem sabemos em que consiste a cultura, além disso, e é o pior, precisamos desempenhar o último papel por trás do rosto do executivo, o

organizador de empresas messiânicas ou industriais. O Ocidente não previu isso. Realmente só há uma revelação para nós sul-americanos, alguma última verdade para não vermos aquela miséria final que significa ser nada mais do que algo humano (Kusch, 2007, p. 107)

Assim como o fedor é inevitável porque estamos vivos, o medo é igualmente consubstancial à vida humana. Ele surge da condição de estar no mundo, não há escapatórias para o medo primário, pelo próprio fato de estarmos neste mundo temos medo. O medo de nos entendermos no que somos da vida cotidiana mais pura, porque o que somos não é conhecimento científico ou enciclopédias: "o conhecimento de "meramente estar" não está previsto na enciclopédia" (Kusch, 2007, p. 26), porque é um conhecimento de estado, algo como embrionário ou seminal. Em Aymara, *amaotta* (*amauta*) é construída com o sufixo *otta* que evoca a uta, casa; como *utcatha*, estar em casa (*ut* de *uta*), estar no útero, na matriz.

Então, se assim for, o domicílio no mundo, como diria Heidegger, o encontramos nas coisas, casualmente movidos da pele para o exterior, enquanto os indígenas, que não acreditavam no mundo, o encontram da pele para dentro. E em que termos? De matriz, ou crescimento (Kusch, 2007, p. 28).

E crescimento para onde? para produzir o quê? Se tudo o que produzimos na América Latina é classificado como inferior, começando pela barbárie com que nosso ambiente natural está marcado, e, portanto, o complexo de inferioridade, o medo de só estar, com sua ânsia de ser alguém. Quanta coragem é preciso para olhar para si mesmo e perceber como se está porque a verdade é que continuamos a crescer (*huiñay*) em direção às raízes de nossa existência, no âmbito de *elpacha*,

Bordas afirma: "O medo original envolve o sujeito, colocando-o entre o incompreensível e a vida. Em sua solução estão presentes um modo de viver e um modo de morrer. Apelamos à dimensão poética do medo, como medida do ser, e ao consequente enfraquecimento do humano quando a sua incompreensão leva à sua negação" (Bordas, 1989, p. 113). Ou seja, o Ocidente enfraquece propriamente o humano por não compreender a dimensão ontológica do medo e sua capacidade de nos conectar com o transcendente. Ao esconder o medo, ele esgota o potencial humano e o transforma em um comportamento voltado para os objetos, sem a vida interior ele se volta para fora. Por outro lado, evitando o medo primário, geram-se novos medos, típicos da vida cívica: do medo do roubo ao medo de uma guerra atômica, isto é, que os medos originais e primários são "disfarçados" de medos mais civilizados, "superando", ou melhor, escondendo o primitivo do medo. Diante do enfraquecimento do humano e de sua desconexão com a vida, Kusch

visualiza a proposta da América: enfrentar o medo internamente. O medo não desaparece, conjura-se, este "visa equilibrar o jogo dos opostos: assim consegue comprometer-se com o medo. Nesse ponto, o humano e o divino convergem" (Bordas, 1989, p. 116) e para realizá-lo é preciso ter um comportamento interior em consonância com o ambiente, é esse sentimento que se identifica com o mundo animal, como um todo orgânico, que não pode ser dominado, mas se equilibra para torná-lo habitável e dar-lhe sentido. Bordas argumenta que "o medo também admite uma leitura simultânea com o caos da relação. Abolir o caos através da absolutização da ordem produz o mesmo efeito que abolir o medo por decreto" (Bordas, 1989, p. 116). O caos e o medo são inevitáveis, sem eles a vida não seria assim, porque da sabedoria americana a vida é concebida como um equilíbrio de opostos. Assim, diante do medo, como diante do caos, negá-los nos levaria a uma tensão desconectada com o vital, a tarefa é equilibrar ou conjurar: o "jogo de forças antagônicas requer o feitiço para tornar o mundo habitável. A solução é a mesma que ele usa para enfrentar seus medos" (Bordas, 1989, p. 117), isto é, assumir o que o Ocidente através da ciência e da tecnologia considerou superado. Por outro lado, os medos originais que o Ocidente supera reprimindo-os, soma-se a situação de descompasso entre o que se quer ser conscientemente e o que subsiste por trás da consciência (Bordas, 1989, p. 117), enfraquecendo o propriamente humano. É por isso que ele se propõe a assumir medos, isto é, a viver sem substitutos e enfrentá-los sem subterfúgios, porque ali se revela a dimensão fundadora:

A atitude de negação do medo ancestral nos mergulha em uma cultura sem peso ontológico [...] Por outro lado, a atitude que assume esse medo devolve peso ontológico ao mundo, restaurando assim o equilíbrio original entre homens e coisas [...] Assim, mesmo no meio da nossa cultura tecnológica e do nosso poder humano, aquele 'mundo cheio de deuses e demônios' reaparece (Casalla, 1994, p. 111).

Por tudo isso sustentamos que o medo responde a um temperamento psíquico consubstancial ao ser humano pelo simples fato de estar no mundo. Ou seja, sou um ser humano em um mundo imprevisível e isso gera medo. Porque eu estou no mundo, tenho medo, meu primeiro relacionamento com ele é do medo original de saber que sou desprovido de toda segurança e certeza, e da verdade imanente de me encontrar ao ar livre na frente dele. O medo só pode ser transcendido criando símbolos, realizando ritos, isto é, indo para a dimensão mágica que o conjura. Reprimi-lo e abandoná-lo gera um problema de psicologia profunda, que é dado pelo descompasso e desequilíbrio entre o que opera no inconsciente (medo) e o que está na consciência (o desejo de dá-lo para superação). Isso produz uma instabilidade diante do mundo e uma

incapacidade de se afirmar de acordo com o autêntico. Negar o medo é negar o próprio ser humano, enfraquecendo-o e desconectando-o das raízes existenciais da vida. Kusch integra o medo e abre a possibilidade de transcender a fase paralisante do medo, transformando-o em uma abertura para o sagrado e transcendente onde a dimensão fundadora é descoberta, como Casalla expressa na citação acima, para restaurar o peso ontológico do medo que descobre o equilíbrio entre humano e o mundo. A partir desse temperamento original da alma (medo) o ser humano o transforma na possibilidade de conexão com o sagrado fundador, desde que seja "resolvido" em coerência com seu alcance e autenticidade, ou seja, sem subterfúgios ou substitutos.

2.3.3 Fedor e pulcritude

Não parece estranho que o citadino, quando abandona a cidade para ir percorrer campos, povos interiores do Amazonas ou dos Andes, as palavras que têm para descrever o ambiente, não estão muito longe de algo incômodo, sujo ou bagunçado. Não estar habituado a esse espaço faz que de imediato surja uma ideia de rejeição e inclusive de saudade do pulcro de seu espaço habitual. O que é o fedor, então? Florencia Kusch, arqueóloga, filha de Rodolfo, fala em um documentário dedicado a seu pai que o fedor é o outro, quem vive de outra forma, quem não vive detrás da pulcritude e que não cria fantasias impostando europeidades, a insegurança de quem caminha e se sente perturbado porque não sabe o que está vendo, mas adiante ou que vai deparar o caminho; simplesmente por não conseguir apreender tudo o que seus olhos captam. Todas as sensações se podem somar no sentir daquele que busca a pulcritude; o citadino. Esses medos vão ser descritos por Kusch como a *ira de deus*:

É o medo da ira de Deus desencadeada como peste e desordem (...) é por isso que nos sentimos pequenos e, de certa forma, mesquinhos apesar de nossas grandes cidades. É como se fôssemos apanhados a brincar de civilizado, quando na verdade estamos imersos em todo o fedor que não é civilizado e que se chama pedra, doença, torrente, trovão (Kusch, 2003, p. 49).

Frente a essa dicotomia entre o fedor e o pulcro, não temos que pensar que um ou outro elemento vai desaparecer. A ideia de Kusch vai na sintonia do equilíbrio natural que tem que existir entre a ordem e o caos, na possibilidade de aceitação de um oposto que possa permitir que o outro exista. Se pretende então, uma sorte de conciliação que permita de alguma forma que exista uma “fagotização” para o ser. A ideia do fedor seria a de fazer um chamado para o americano onde este se envolve cada vez mais com o que tem da pele para dentro, em sua interioridade profunda.

O fedor, geralmente, está marginalizado, golpeado, exportado. Hoje em dia é evitado, de forma sistemática, contagiar-se do odor natural. Ao contrário, se busca ocultar ou desaparecer o cheiro que gera incomodidade. O fedor de américa pode ser um indígena, um camponês, um migrante, uma pessoa em situação de rua. A única maneira para que possamos compreender ao outro e para que ele possa propiciar o que verdadeiramente exige um diálogo é ter tido uma imersão por tudo aquilo que sensorialmente incomoda (cheiro, ruído, tato etc.) A imersão exige um contato real e físico com a cultura ameríndia, com o pensamento popular, com a convivência com o humano da serra, do mato. Aí esteve Kusch presente, inserido no dia a dia do camponês e do índio do Sul da Argentina e do centro da Bolívia. A obra de Kusch pode feder e ser repulsiva aos olhos da filosofia da *tradição*.

O fedor pode ser definido, sucintamente, como a forma em que as classes dominantes coloniais vivenciam todo aquela massa caleidoscópica de saberes latino-americanos. Claro, essa relação vai criar uma rejeição frente a tudo que possa ir na contramão da racionalidade que o ocidente tem adotado para se relacionar com a realidade. Nas primeiras páginas de *América profunda* Kusch expressa a ideia do fedor:

E o fedor da América é tudo o que está além de nossa populosa e confortável cidade natal. É o caminhão cheio de índios, que devemos pegar para ir a qualquer lugar do planalto (...) É uma aversão irremediável que cria marcadamente a diferença entre uma suposta limpeza de nossa parte e um fedor tácito de tudo o que é americano. Além disso, diríamos que o fedor entra como uma categoria em todos os nossos julgamentos sobre a América, de modo que sempre vemos a América como um rosto sujo que deve ser lavado para afirmar nossa convicção e nossa segurança (Kusch, 2003, p. 12-13)

Em tempos pretéritos como hoje em dia, os setores segregados e de alguma forma abandonados pelas grandes maquinarias estatais dos países em geral, tendem a se converter em imperceptíveis aos sentidos, mas o olfato fica aberto e nesse sentido se faz evidente uma reação contra o fedor nauseabundo que desperta uma raça diferente ou um status social diferente das elites privilegiadas que ostentam uma pulcritude dominante. O historiador francês Alain Corbin, levando a sensação a um ponto fisiológico, escreve:

Sublinhar o fedor das classes trabalhadoras e, assim, enfatizar o risco de infecção que sua mera presença acarreta, contribui para manter aquele terror justificador no qual a burguesia se compraz e que represa a expressão de seu remorso. Assim, é induzida uma estratégia higienista que assimila simbolicamente a desinfecção e a submissão. ‘O enorme fedor das catástrofes sociais’, sejam tumultos ou epidemias, nos faz pensar que tornar o proletário inodoro poderia instituir a disciplina e o trabalho (Corbin, 1987, p. 159).

É interessante achar justificativas, por parte da racionalidade ocidental, para impor uma determinada maneira de trato a partir da necessidade de inodorizar o outro, o pobre, o indígena, que fede por sua condição de existir.

2.3.3.1 Alguma coisa fede por aí

Já exposta a noção fedor em oposição à pulcritude, propomos analisar a razão do fedor americano e sua dimensão ontológica. "No desafio de pensar o fedor, Rodolfo Kusch inverte o protagonismo da imagem (visão) ⁴⁵ na cultura ocidental moderna contra a necessidade de aprofundar outros sentidos perdidos e esquecidos, como o olfato" (Pérez, 2013, p.20). O visual está associado ao racional e o olfato (ou fedor) está associado à parte mais primitiva do ser humano. O fedor perturba a razão (Pérez, 2013, p. 20) e é porque com o cheiro se põe em movimento um modo emocional e intuitivo/instintivo de se relacionar no mundo e com o mundo. Como Wajnerman expressa, o olfato "é o sentido mais antigo e primitivo que nos "lembra" de nossa animalidade" (Wajnerman, 2013, p. 64). Ou seja, embora seja inconsciente, os seres humanos através do olfato recebem informações sensoriais, emocionais e subjetivas que nos conectam e se comunicam com a vida. O fedor adquire uma conotação negativa a partir da criação do mito da pulcritude e do desejo de ser alguém. O autor argentino revaloriza como positivo o fedor, e especialmente o que emana da América, por ser um elo direto com a própria vida. A América penetra-nos pelas narinas, desperta-nos algo inconsciente que não podemos explicar da maneira ocidental, isto é, conceptualizando-a, é por isso que o mau cheiro (fedor) da América recebe um sentido pejorativo e contrasta com a superioridade da limpeza do Ocidente. Cullen chama as tecnologias de limpeza ou pulcrologia a "lógica que é posta em movimento para negar o fedor

⁴⁵ Referente ao domínio da visão Oyěwùnmí nos diz "A razão pela qual o corpo tem tanta presença no Ocidente é que o mundo é percebido principalmente pela visão. A diferenciação dos corpos humanos em termos de sexo, cor da pele e tamanho do crânio é um testemunho dos poderes atribuídos ao "ver". O olhar é um convite para diferenciar. Diferentes abordagens para compreender a realidade, então, sugerem diferenças epistemológicas entre as sociedades. Em relação à sociedade iorubá, que é o foco deste livro, o corpo aparece com uma presença exacerbada na conceituação ocidental da sociedade. O termo "cosmovisão", que é usado no Ocidente para resumir a lógica cultural de uma sociedade, capta o privilégio ocidental do visual. É eurocêntrico usá-lo para descrever culturas que podem privilegiar outros sentidos. O termo "cosmopercepção" é uma maneira mais inclusiva de descrever a concepção de mundo por diferentes grupos culturais" (Oyewùnmí, 1997, p. 3)

original com o desejo absolutista da razão, e superar de uma vez por todas o mau cheiro (Cullen, 2013, p. 75-76). É que o fedor, na sua dimensão ontológica, nos faz lembrar a indigência original, de sermos despídos num mundo antagônico e aleatório; é por isso que o ocidental com suas criações quer exterminá-lo, escondê-lo, e o que está escondido ao cobrir o fedor é o medo original gerado por este mundo imprevisível sujeito à ira divina. É por isso que a “América é vista como um rosto sujo que deve ser lavado” (Kusch, 1999, p. 25) e, para isso, fragrâncias artificiais, perfumes, desodorantes, aromatizantes são criados da mesma forma que se criam objetos, política pura, ideias de progresso e cidades muradas. Como expressa Perez Sosa: somos ou estamos “perfumados pelas fragrâncias dos conceitos artificiais” (Perez Sosa, 2013, p. 113). O fedor e o medo estão interrelacionados, eles querem exterminar o fedor porque desperta o medo, o medo de saber que somos desprovidos das grandes criações do Ocidente e assumir que não somos nada mais do que uma parte minúscula e fugaz dentro de um organismo muito maior que é a natureza do mundo. Wajnerman afirma:

O medo vem antes da limpeza e do fedor. É por isso que ele fala de um fedor original que seria um aroma que não poderíamos classificar. Temos medo de não saber como que chamar o que nos assedia, o caos do mundo profundamente americano e sua pestilência (Wajnerman, 2013, p. 65).

Então, falar sobre fedor é uma maneira de encobrir esse medo para criar um sentimento de superioridade⁴⁶, embora fictício, diante das coisas na América. “Essa dualidade fedor-limpeza

⁴⁶ A propósito do sentimento de superioridade, a cientista política Françoise Vergès no livro *Um feminismo decolonial* levanta o questionamento de “Quem limpa o mundo?” (2020, p. 133) a autora coloca em pauta a necessidade de retorno à radicalidade feminista em moldes traçados pela corrente decolonial, opondo-se àquilo que denomina “feminismo civilizatório” ou branco-burguês.

Quando visadas à luz da(s) empresa(s) capitalista(s), colonialista(s) e pelo ‘patriarcalismo liberal’, as demandas de igualdade de oportunidades de trabalho entre homens e mulheres ou de liberdade sexual, usualmente pautadas pelo ‘feminismo civilizatório’, têm expostos seus limites e contradições. Evidencia-se a cooptação da luta das mulheres pelo sistema neoliberal. Para demonstrá-lo, a autora nos convida a abandonar as abstrações generalizantes e observar o trabalho genderizado e racializado de mulheres não brancas no setor de limpeza, especialmente na França e suas antigas colônias, argumentando como este é exemplar das relações de dominação estabelecidas em moldes neoliberais. Em suas palavras: “Todos os dias, em todo lugar, milhares de mulheres negras, racializadas, “abrem” a cidade. Elas limpam os espaços de que o patriarcado e o capitalismo neoliberal precisam para funcionar. Elas desempenham um trabalho perigoso, mal pago e considerado não qualificado, inalam e utilizam produtos químicos tóxicos e empurram ou transportam cargas pesadas, tudo muito prejudicial à saúde delas. Geralmente, viajam por longas horas de manhã cedo ou tarde da noite. Um segundo grupo de mulheres racializadas, que compartilha com o primeiro uma intersecção entre classe, raça e gênero, vai às casas da classe média para cozinhar, limpar, cuidar das crianças e das pessoas idosas para que aquelas que as empregam possam trabalhar, praticar esporte e fazer compras nos lugares que foram limpos pelo primeiro grupo de mulheres racializadas. No momento em que a cidade “abre”, nas grandes metrópoles do mundo, mulheres e homens correm pelas ruas, entram nas academias, salas de yoga ou meditação. Aderindo ao mandato do capitalismo tardio, que exige manter os corpos saudáveis e limpos, essas mulheres e homens, na sequência de seus treinos, tomam um banho, comem uma torrada com abacate e bebem um suco detox antes de prosseguirem com suas atividades. Chega então a hora em que as mulheres negras e racializadas tentam encontrar um lugar no transporte

está implícita no modo de vida em nosso continente" (Pérez Sosa, 2013, p. 113) É a neurose ocidental e a obsessão em controlar a vida e até mesmo o próprio corpo, que origina o sentido pejorativo do fedor americano, mas, na verdade,

o que cheiramos [...] oferece-nos uma conexão direta com nossas emoções, que tornam possível o misticismo e um sentido profundo da vida, acessando também um conhecimento profundo: poder sentir-se parte da natureza com esse corpo que experimenta emocionalmente (Cepeda, 2017, p. 226).

Em Kusch, o pensamento surge dos corpos concretos, e isto é tomado como uma mediação para a transcendência, para acessar e se conectar com o transcendente. São os corpos concretos e vivos que, com seu fedor constitutivo, encarnam a vida em seu estado puro, ou seja, sem ficções ou aromatizantes, mas simplesmente estando vivos em um mundo-animal e em uma profunda identificação com ele. A hegemonia da pulcritude e a idealização disso levam diretamente a uma rejeição do corpo e do instintivo, questões que o filósofo argentino assume como vitais para sua proposta. Tudo o que é negado cristaliza a vida, define-a, delimita-a e contextualiza-a; desta forma perde a sua raiz vital e torna-se um conceito puro e abstrato. Kusch nos desafia e revela os preconceitos sobre os quais montamos nosso suposto ser e nos desnuda diante das criações artificiais a partir das quais nos projetamos. Nos deixa nus para assumir o fedor que temos ou emanamos, até o mais puro cidadão ocidental fede: "Todos cheiramos, estamos fedorentos, estamos fedendo a fedor, toda a vida fede, da semente e especialmente quando ela germina. Quando sabemos sentir a nossa existência a partir das entranhas, cheiramos" (Cepeda, 2017, p. 228). Propõe-se integrar o fedor e não o exclui-o. O fedor é nauseante se for percebido a partir da limpeza da segurança que busca controlar a vida, o corpo, as emoções e o contingente. Agora, o fedor é fértil se for considerado inevitável para o estar vivo, para a própria vida. E além do fato de que eles tentaram cobrir esse fedor original com fragrâncias e conceitos artificiais, o fedor sempre emerge do subsolo, ou do interior de cada um. Na superfície, a limpeza e a ordem, a crença do controle sobre a vida e o acaso; em profundidade e intimidade o fedor do corpo finito sujeito às contingências do mundo aleatório e imprevisível. Assim como o estar fagocita o ser, o fedor emerge em direção à superfície do subsolo vital que os corpos de concreto secretam, não importa o quanto as tecnologias de limpeza sejam postas em movimento, a vida

público para seus corpos exauridos. Elas cochilam assim que sentam, seu cansaço é visível para aquelas que querem vê-lo" (Vergès, 2020.p. 18-19).

sempre fede, porque se fedemos é porque estamos vivos. Como Cullen coloca: "A união ritual frutífera dos opostos é temida, porque é um sucesso lúdico e não uma necessidade dialética, e se teme que o imprevisível aconteça, já que o fedor da América é a antiga ira desencadeada em pedra [...]" (Cullen, 2013, p. 80); trata-se, então, de "restaurar o equilíbrio do humano e não insistir na separação do puro e do fedor" (Cullen, 2013, p. 82). No final do dia, o que nos leva a qualificar as coisas da América como fedorentas é o medo, mas não importa o quão perfumado seja o nosso traje ocidental, o fedor sempre emerge, e é "do que os puros chamam de fedor [...]" (Cullen, 2013, p. 82). Resumindo, afirmamos que o mau cheiro adquire uma conotação negativa a partir do advento do ser e do mito da limpeza, estes operam através de uma pulcrologia que impõe, subestima e devasta o fedor original que não tem nada de negativo. Ao contrário, o fedor em seu sentido real, longe do preconceito ocidental, nos mostra a conexão direta com a própria vida, o cheiro é um fato inevitável de se estar vivo.

E, mesmo escondidos no interior de nossas instituições ocidentais, transparece o desconforto, o incômodo de encontrar o outro, o índio que exala o "hedor" de que fala Kusch, a sujeira que contrasta com a pretensa pureza europeia, deparar com isso nos afeta e aflora o medo de assumir as marcas indígenas que produziu nossas identidades americanas. Talvez isso explique a dificuldade do encontro, de dirigir o olhar sem julgamento, de não ver o que falta, mas olhar o que é (Bergamaschi; Menezes, 2015, p. 53).

Por esta razão, são os corpos concretos que secretam aromas que, por sua vez, são percebidos por outros corpos concretos que emanam outros aromas, e é aqui que a dimensão interior e subjetiva se toca com o social e coletivo, se eu aceitar meu fedor constitutivo serei capaz de aceitar o fedor dos outros como um evento inevitável de estar no mundo, e respirar o mesmo ar com todos os aromas circundantes. Agora, o preconceito montado no fedor da América deixa claro que o medo que procura esconder, como afirmamos anteriormente, é o medo de saber que estamos desprovidos de toda segurança e imersos em um mundo orgânico e antagônico, do qual somos mais uma parte, nem essencial nem absoluto, e sempre perto do extermínio.

2.4 O CONCEITO DE CULTURA

O termo geocultura implica uma interseção do geográfico com o cultural: "isso implica que todo espaço geográfico é sempre habitado pelo pensamento de um grupo, mas este, por sua

vez, é condicionado pelo lugar em que vive. Assim, a geografia e a cultura formam uma unidade geocultural" (Scherbosky, 2015, p.45). A cultura surge da "miséria de existir a si mesma, na medida em que requer um modo de encontrar sentido na existência" (Kusch, 2007, p. 117). Por isso, a cultura cobre a indigência original com sinais e símbolos para habitar o mundo, para alcançar um domicílio no mundo e para não estar demasiado nu nele. Mais tarde, afirma:

a cultura cumpre a função existencial de concretizar os meus projetos, faz-me ver o horizonte onde instalo a minha existência. Com este horizonte simbólico concreto crio um mundo habitual, sem o qual não poderia sustentar a minha existência [...] A cultura encontra-se então no universo simbólico que habito (Kusch, 2007, p. 120).

Ou seja, a cultura concede proteção à existência humana que ocorre como indigência, carrega de sentido para existir ela mesma e oferece ao mesmo tempo um horizonte no qual se afirmar. A noção de geocultura como domicílio existencial questiona a possibilidade de conhecimento absoluto, pois mesmo que um conhecimento seja postulado como tal, ele sempre será condicionado pela cultura de seu tempo e pela gravitação exercida pelo solo de onde é enunciado. Como diz Scherbosky:

A geografia aponta para o habitat, para o molde simbólico em que o ser está instalado. A cultura é esse molde simbólico no qual uma vida está situada. O solo tem a função de moldar e deformar a intuição do absoluto, uma vez que não é um absoluto próprio, mas aquele que foi pensado para outro solo e deve ser moldado para isso. Falta o próprio absoluto, que a filosofia pode alcançar através da função de deformação implicada pelo solo (SCHERBOSKY, 2015, p. 46).

Por isso, o autor afirma que lemos coisas da França ou da Alemanha, "mas não podemos assumir o sujeito francês ou alemão" (Kusch, 2007, p. 125), já que o solo exerce a deformidade do importado. Assim, "as leituras ou influências" de outros solos são "deformadas" pela própria gravidade e isso resulta em uma cultura particular, uma perspectiva própria, somente se nos deixarmos "deformar" e gravitar pela base poderemos enunciar uma perspectiva cultural absoluta própria e autêntica. O problema cultural da América é que ela carece de uma integração entre sujeito pensante e sujeito cultural; e o solo simboliza as raízes que toda cultura deve ter, "para se enraizar e sentir que está com uma parte de seu ser ligado ao solo [...] Não há outra universalidade senão esta condição de estar caído no chão [...]. Daí o enraizamento e a necessidade desse enraizamento, caso contrário a vida não tem sentido" (Kusch, 2007, p. 74). Por esta razão, para que haja coerência entre o sujeito pensante e o sujeito cultural, devemos enraizar-nos no solo

que habitamos. Ora, o americano brotará da verdade que sabemos assumir, porque “não é uma coisa, mas é uma decisão para o americano, entendida como implacável aqui e agora” (Kusch, 2007, p. 71). Esta decisão é, ao mesmo tempo, uma avaliação do conhecimento popular que surge da vida cotidiana: “Toda decisão requer uma fonte, e isso está na vida cotidiana” (Kusch, 2007, p. 146), a vida cotidiana é a fonte de todo o caos, mas também de todas as verdades. O que a vida cotidiana nos mostra é que vivemos em uma polaridade entre meramente estar e ser alguém. Em relação a isso, Kusch expressa:

A cultura supõe então um solo no qual se habita necessariamente. E habitar um lugar significa que você não pode ficar indiferente ao que acontece aqui. Assim, a consistência da minha vida reside não apenas na parte da minha entidade que emerge do solo, e que vai para o “universal”, mas necessariamente também no que está submerso no solo. Um é o ser da minha coerência, e o outro é o estar dela. E qual dos dois seria uma prioridade, sendo emergido ou submerso? Se eu afirmo que a primeira é será porque eu escape da realidade, e se eu afirmo a segunda será porque eu a tolero passivamente. O próprio problema cultural consistirá em conciliar os dois aspectos, em encontrar o símbolo que reúne os opostos (Kusch, 2007, p. 115).

Para encontrar o símbolo que une os dois, ele propõe realizar uma hermenêutica do pré-ôntico, porque nosso mundo está diante do objeto e dos fatos, esta é uma área apresentada pelo Ocidente, mas que ele não consegue compreender por que sua exigência é ôntica, ao contrário do que acontece na América). O pré-ôntico está ligado ao acontecimento puro: “a verdadeira estrutura do próprio mundo é puro acontecimento, de modo que tudo o que diz respeito à coisa nada mais é do que uma maneira de incorporar a coisidade em um mundo móvel e circunstanciado pelo evento” (Kusch, 2007 p. 149). Em nós o acontecimento predomina e não a entidade, de modo que analisar o acontecimento como algo pré-ôntico é buscar a sombra; a realidade é um evento do sagrado e, assim, a “questão do pré-ôntico se torna válida, onde o mítico, o épico e o divino são assumidas como um evento apropriado” (Cepeda 2017, p. 187). Os acontecimentos estão ligados ao próprio tornar-se em oposição à exigência ôntica que busca estabelecer fixidez para o que naturalmente está para acontecer. O pré-ôntico aponta para o estar, “trata-se de estar como algo anterior ao ser e que tem como um significado profundo o acontecimento, porque estamos esperando uma possibilidade que ocorre no reino do pré-ôntico, independentemente de qualquer necessidade de criar superestruturas para o que acontece; antes da constituição dos objetos” (Kusch, 2007, p. 150-151). O estar está ligado ao viver animal, ou seja, viver sem mais que esteja cercado de cultura, entendido como um universo simbólico que dá abrigo e torna o mundo habitável, nada mais é do que puro acontecimento, puro devir, onde

o ôntico e a exigência da entidade demonstram a intenção de cristalizar esse movimento-evento do mundo e da vida. O estar-sendo é o símbolo que une os opostos. O estar é o horizonte onde o ser ocorre de modo dependente como estar-sendo, onde não transcende o mero estar sinalizador (Kusch, 2007, p. 155). Nossa vida está mais no nível do estar, e quando o ser é sobreposto a ele, a fórmula é invertida e o significado de viver aqui na América é distorcido. Entre a *utcata* (estar em casa) Aymara e o *Da-sein* (ser-aí) ocidental estamos nós: "nossa vida real não é identificada, mas está localizada à metade da distância de ambas" (Kusch, 2007, p. 156). Especializar-se a partir do próprio horizonte significa assumir os símbolos da própria cultura para descobrir o próprio absoluto e não cancelar a potencialidade de um pensamento ou filosofia autenticamente americanos.

Resumindo a abordagem do presente trabalho, podemos afirmar que Kusch levanta o conflito ontológico que ocorre devido ao antagonismo entre ser e estar. Ele a expressa como a falta de integração entre o sujeito pensante e o sujeito cultural. Uma integração real ocorrerá quando o sujeito pensante for coerente com sua verdade cultural e a assumir como o domicílio existencial que lhe dá proteção pela existência. Ou seja, quando o sujeito pensante é enunciado enraizado em seu solo e gravitado por ele, somente a partir daí ele pode ser essencializado a partir de seu próprio horizonte. Em outras palavras, isso dará integração real e verdadeira autenticidade. Neste livro, como em *La Negación de Pensamiento Popular*, ele afirma que a possibilidade é gerada a partir de uma decisão e sacrifício pelo americano, isso nada mais é do que assumir um aqui e agora irremediável, entendendo-o como um forte apego ao solo que é habitado em consonância com o momento em que se encontra. O sacrifício implica, por sua vez, assumir a miséria que se tenta encobrir com a tecnologia e a ciência, aceitar a verdade de ser nada mais do que algo humano localizado em um tempo e espaço concretos. Por outro lado, ele afirma que entre o que emerge do solo (estar) e o que está submerso (ser) deve haver uma conciliação que ocorre com a categoria de estar-sendo. O estar-sendo torna possível situar-se no acontecimento puro, que não tem como primeira exigência a entidade, mas é assumido em um mundo móvel que está fundamentalmente acontecendo, movimento, devir. Aqui a entidade perde o sentido do essencial e o sagrado faz sentido. Uma vez assumido o estar-sendo como uma estrutura de existência e decisão cultural, a América será capaz de expressar sua autenticidade e encontrar a integração entre sujeito pensante e sujeito cultural.

É evidente que a proposta filosófica de Kusch tem o objetivo constante de integrar o que ele observa desintegrado na vida cotidiana, na própria vida, e que ele a expressa nos antagonismos de: estar/ser, pensamento culto/pensamento popular, sujeito pensante/sujeito cultural. A categoria estar-sendo surge como uma resposta a essa necessidade de resolver o rasgo ontológico ou o 'abandono existencial' que se vive na América. Nessa noção, há uma clara prioridade ontológica do estar sobre o ser, essa prioridade está relacionada ao fundamento do estar e às raízes que ele concede, uma vez que é um ser que torna o ser possível, ou seja, um estar para ser; é fundacional porque o estar é o "espaço que concentra a originalidade de um viver não submetido à racionalização prévia, mas imerso na dimensão fundadora do que é dado como tal" (Bordas, 1997, p. 51). Por outro lado, o ser oferece o 'de' onde o nosso ser autêntico se fortalece e se define, não se pode ser sem estar, em primeiro lugar é preciso estar, estar implica firmemente estar aqui e agora, ligado ao solo e à comunidade, só assim será possível pensar e expressar um ser autêntico. O estar-sendo harmoniza um ser enraizado no estar. A prioridade ontológica está ligada ao mesmo tempo com o pré-ontico do estar, é anterior ao ser e se expressa como puro acontecimento:

O estar constitui um passo anterior [...] Ocorre diante da necessidade de investigação de essências [...] que o nível preontico aponta para o significado e não para o ser. É por isso que Kusch fala de estar como um pré-invólucro do ser. É uma instância que tem conexão com o acontecimento e o não-acontecimento, ligada à vontade divina. Com esse endosso, passa para o ontico (Bordas, 1997, p. 53).

Ou seja, a partir da conexão com o fundamento, que o estar encontra negando as coisas e revelando seu significado sagrado ao ser para que ele possa se projetar em seu dinamismo. O estar dá sentido à existência a partir do horizonte simbólico ligado à divindade e ao sagrado, e somente a partir daí o ser adquire sentido: "o ser é incubado no estar, ali é dado o símbolo para ensaiar o ser" (Bordas, 1997, p. 57), isto é, o ser adquire sentido quando está localizado ou instalado no estar. Do enraizamento que o estar dá ao ser, este é dado como potencialidade pura. O ser, ao responder à exigência do estar e não à da entidade, deixa de ser uma definição abstrata e limitante a ser estabelecida no próprio evento como abertura de possibilidades, em sintonia com o solo, a comunidade, os símbolos e a cultura, ou seja, é um ser que responde e corresponde ao estar.

Em a *Geocultura del hombre Americano* o autor se perguntava se haveria alguma prioridade entre ser emergido ou ser submerso, ao que afirmou que se a emergência é priorizada, escapa-se da realidade perdendo o enraizamento, e se alguém se fecha no ser submerso vive

passivamente, por isso deve haver um certo equilíbrio a partir do qual o estar gera seu próprio ser: "Kusch interpreta a autenticidade como um movimento do estar e o ser coincidindo na fundação; um desdobramento do estar em direção ao ser através de um estar-sendo" (Bordas, 1997, p. 67), o ser transita como um gerúndio, mas não é eliminado do estar, mas instalado nele expressa a autenticidade da fórmula do estar-sendo. O ser é expresso como um gerúndio, implica uma ação que está em desenvolvimento, isto é, uma ação que está ocorrendo, que está acontecendo. Isso mostra um movimento que não é dado como acabado, mas, precisamente, marca uma passagem que não terminou. Ao expressar o ser como sendo, dissocia-o do conceito puro e abstrato da tradição ocidental e dá-lhe um dinamismo interno ligado ao evento. O dinamismo do ser como termo puro e teórico é externo, voltado para os objetos; por outro lado, o dinamismo que ele mostra como gerúndio é interno e em sintonia com o evento, não pretende estabelecer a fixidez, mas que ele mesmo abre como um lapso. Ao mesmo tempo, o ser não transcende a sinalização do estar, mas enraizado nele é projetado, de modo que o estar-sendo harmoniza os dois. Por outro lado, a escrita com a qual essa noção se expressa, marca a união entre estar e ser, é um termo único que se dá em conjunto, não há espaço que separa, mas uma escrita que os une. Esta conjunção em que eles ocorrem, mostra que: um ser sem estar é abstrato, um estar sem ser é estático, de modo que a fórmula é estar-sendo: eles formam uma unidade em um vínculo inevitável.

Estabelecer uma aproximação ao sujeito cultural ou ao conceito de cultura que desenvolve Kusch ao longo de sua obra é enfrentar a um périplo vertiginoso que vai mudando na medida que vai amadurecendo tanto no filosófico como no antropológico. A combinação entre a convivência com povos indígenas, além da herança heideggeriana ao momento de refletir e escrever exigem um caminhar cuidadoso.

Na obra de Rodolfo Kusch se faz evidente que o conceito de mestiçagem é um eixo fundamental para compreender, a posição do pensador argentino frente às possibilidades que a América Latina tem de se pensar realmente de maneira própria. Há, claramente, dois tipos de mestiçagem que se desenvolvem em momentos diferentes. Por um lado, existe uma mestiçagem que se dá pelo contato com a terra, com a paisagem, com a geografia e que sempre tem existido, desde antes da chegada dos conquistadores ao continente. A magia por trás do sacro da paisagem faz que o ser humano estabeleça uma relação de dependência que vai a aflorar quando a comunidade humana surja com ânimo dominante. Este é o momento decisivo onde o segundo tipo

de mestiçagem vai aparecer, devido a que se faz necessária uma luta entre a essencialidade da paisagem e a ficcionalidade da cidade rebocada nas caravelas europeias.

É evidente que, nessa primeira mestiçagem, o ser humano está em desvantagem ante a majestuosidade cifrada no sacro da paisagem, e claro, nessa *ira de deus* da que temos falado anteriormente. A insignificância do humano frente à natureza faz com que esse conflito tenha claramente um ‘vencedor’. Este tipo de mestiçagem que não se manifesta em algo fisicamente tangível (a diferença da segunda mestiçagem), o que vai dar a claridade inicial para poder falar do “autóctone” no melhor sentido de achar uma identidade do pensamento latino-americano. No livro *La seducción de la barbarie* Kusch estabelece o seguinte:

Imerso na terra (...) se refugia em seu solo com o ressentimento do qual estava frustrado em seu apetite por ficção cidadã. O índio é, portanto, um autóctone, mas por uma razão circunstancial, de fato, e não pela razão. Trazendo à consciência essa autoctonia e impelido pela necessidade de fechar o mundo que havia sido truncado, ele se choca contra a cidade com seu ressentimento, alimentado por uma história e uma tradição que ela não tem (Kusch, 2000 I, p. 144).

O indígena tem sido invisibilizado da cidade quando os processos de aculturação se vão gestando e avançando. É alheio, se sente, de igual forma, estranho e sem saída. Sem reais raízes. O refúgio será sempre o solo, a terra; a história está nesse lugar, na paisagem, não na cidade. É assim como é indispensável conectar essa ideia forte da ‘história’ e o ‘passado’ para compreender que as populações crioulas que ainda perduram na América latina, que ainda resistem a uma modernidade, ostentam um modo de pensar herdado da queda do pensamento indígena. O pensamento popular a que se refere Kusch em muitos de seus escritos, é, precisamente, esse tipo de pensamento que se encontra cravado na periferia das cidades, na serra, nas florestas, etc. é nutrido da tradição, e das raízes ancestrais mais profundas para afirmar-se no tempo e se antepor, alternativamente, a um pensamento citadino de corte ocidental.

A filosofia de Kusch é inevitavelmente situada, porém, o lugar e o espaço geográficos são vitais para poder compreender o pensamento latino-americano. Por sua vez o pensamento e a cultura latino-americana estão marcados por um dualismo do *pátio de objetos* que exige um consumismo exacerbado e uma cultura periférica infestada de tradições populares, de crenças e de rituais mágicos, de costumes arraigados a uma terra sagrada herdada de culturas pré-colombianas. Estas ideias se referem também ao que temos exposto como fedor e pulcritude, a ideia do ocidente como levando as bandeiras do consumo e o individualismo (pulcro) frente a uma cultura periférica que propugna o comunitarismo (fedor) que representa o que para Kusch é América profunda.

A possibilidade de unificar os sentidos que possam gerar da compreensão da profundidade da cultura americana é provavelmente a tarefa que nos convida Kusch. O pensamento a que nos convida o pensamento ocidental é o elemento a superar para poder compreender o sentido de uma ontologia latino-americana que para o pensador argentino está matizada por uma série de componentes onde o criativo, o comunitário e o simbólico será fundamental.

Falar de criação é tentar concentrar a força do conceito, não em um sujeito que produz, nem no objeto produzido, mas sim no ato criativo que vem a cumprir uma função determinada. Existe um afastamento do âmbito quantificável da cultura, para se abrir a um caráter qualitativo e central no funcionamento do ato criativo (como canalizador de relações entre objetos e as pessoas que o produzem). Desta maneira se podem dar aproximações a uma ideia de ontologia latino-americana que englobe maiores dinamismos e uma possibilidade de transcender. Se conjugam, além, uma série de símbolos vitais para que o que faz se sinta comprometido com seu exercício de criador ao entender que aquilo vai ter um impacto na comunidade.

Só na medida em que a comunidade se reconheça na criação, os objetos culturais tomam sentido. Da mesma forma, só na medida em que o criador encontre sentido nos símbolos que exige a comunidade; transcende e habita uma ritualidade. Se a comunidade não é capaz de encontrar no objeto algo que possa ressignificar-se ou recriar-se, então, o trabalho foi estéril. O pensamento de Kusch está mais perto de pensar que a intensidade vivente de uma cultura se dá, basicamente, por sua capacidade de se afirmar, de se compreender e identificar-se, mas que sempre vai acompanhada de uma memória coletiva que se atualiza através de seus ritos, de seus momentos de criação, suas obras e atos cerimoniais. Nesse sentido, a cultura propriamente latino-americana, de raízes pré-colombianas se consolida como criadora.

O criador nada mais é do que o veículo de uma totalidade que requer a sua cristalização ou implementação. Goethe não é então o autor, mas o mediador na instalação de um sentimento de totalidade que se instala ao nível da palavra em Fausto. Ao mesmo tempo, os contempladores da obra reconhecem uma totalidade que no fundo vinham exigindo (...)

O bom gaúcho que Martín Fierro comprava no armazém, na verdade exigia todo o sentido do próprio gaúcho e abrangia o homem em geral. É como se o gaúcho dissesse: “apesar de ser gaúcho, esse poema concretiza meu destino de homem, me diz em que dimensão também sou totalmente humano e até que ponto preciso que o gaúcho seja humano”. Afinal, é o que o alemão comum também diria ao ler Fausto. Ele recuperou sua humanidade com um símbolo local (Kusch, 2007, p. 178-179).

Além das cidades ou projetos de cidades que cobrem todo um território de norte a sul do continente, sempre vai vir o nativo e o arcaico em sua mais profunda raiz etimológica. Em grande parte, é isso que se encontra escondido atrás das cidades incompletas, as que vão arrasando com o primitivo, mas que podem encontrar um sentido de resistência baseado no habitar daquela profundidade do solo encoberta pela superficialidade do que se poderia chamar a “dominação ocidental” que é atravessada por questões que remontam a invasão das Américas, no contato/conflito entre europeus e indígenas e as relações estabelecidas a partir desse fato, na forma como lidamos como sociedade com as violências desse período e após ele, da negação do pensamento indígena como autêntico e parte constitutiva do pensamento americano.

Nesse sentido, a perspectiva que assumimos no capítulo seguinte como estratégia para desvelar outras compreensões da história desse encontro entre culturas se configura a partir da fagocitação, designação dada pelo filósofo argentino Rodolfo Kusch para o processo vivido pelos indígenas como forma de elaboração das imposições da cultura ocidental-europeia, onde o estar – modo existencial indígena – fagocita o ser – modo existencial ocidental -, reexistindo com seus valores e sabedorias a esses mais de 500 anos de violências.

3 A FAGOCITOSE: CATEGORIA PARA VIVER E PENSAR A ABYA YALA

A expressão *Abya Yala* (que significa, na língua do povo Kuna, *terra em sua plena maturidade*⁴⁷) vem sendo cada vez mais usada pelos povos originários do continente ameríndio, objetivando construir um sentimento de unidade e pertencimento aos povos ancestrais submetidos historicamente à colonização ibérica. Como sabemos, América Latina é uma imposição colonizadora desde o processo de invasão, ocupação e apropriação europeia dos territórios dos povos originários do nosso continente, invisibilizando e desvalorizando a cultura, visão de mundo, os costumes, as crenças, os símbolos, etc., aqui existentes. O conceito de América Latina foi utilizado tanto para marcar uma continuidade com o modelo de civilização europeu no continente, como para reproduzir a exclusão de povos e culturas que, no período colonial, estavam localizados fora do modelo de humanidade desenhado pela colonialidade do poder. Por seu lado, Abya Yala configura-se como parte de um processo de construção político-identitário em que as práticas

⁴⁷ O povo Kuna é originário da Serra Nevada, no norte da Colômbia, tendo habitado a região do Golfo de Urabá e das montanhas de Darien e vive atualmente na costa caribenha do Panamá na Comarca de Kuna Yala (San Blas)

discursivas cumprem um papel relevante de descolonização do pensamento e que tem caracterizado o novo ciclo do movimento dos povos originários (Quental, 2012; Porto-Gonçalves, 2015).

Partindo do conceito Abya Yala, tentaremos problematizar e dialogar com o conceito de Fagocitose. A fagocitose⁴⁸ foi cunhada por Kusch (1999), inspirada no processo biológico de fagocitar, bem como na interação dialética que decorre do encontro entre o ocidente e o ameríndio, e todos os arcos culturais que cada um traça para essa interação. Propõe um modo de equilíbrio ou reintegração do humano. Fala-nos da dualidade de um pensar causal e outro seminal, associados à polaridade existente entre inteligência e afetividade e da tensão entre esses dois modos de apreensão sensível do mundo. O ser humano integrado em seu estar como sua esfera de pertencimento, possui uma força capaz de ser projetada para aquilo com o qual entra em contato, e nesse encontro ocorre a fagocitose: “reabsorvê-la e torná-la sua em coerência consigo mesmo” (Bordas, 1997, p.46.).

Nesse sentido, no modo causal, um pensar no qual o sujeito mapeia o mundo e estabelece uma estratégia eficiente para enfrentá-lo. É preciso conhecer causas e razões que ajudem a explicar esse mundo racionalmente. Busca ansiosamente soluções intelectuais. No modo seminal de pensar, o ser humano sente o favor ou o desfavor desse mundo; não busca enfrentá-lo nem saber o porquê, mas o como. Adere emocionalmente àquilo que as coisas parecem trazer consigo. Busca uma visão orgânica da realidade, capturada pelos sentimentos. A afetividade condiciona uma visão global mais passiva de mundo, que assume uma relação mais intuitiva e afetiva de compreensão da realidade (Souza, 2015). Causal e seminal como dualidades que caracterizam modernidade. E a fagocitose é a maneira que Kusch (1999) propõe como uma interação para superar essas dualidades.

Nesse encontro, assim como no processo biológico, simbólica e seletivamente, o indígena absorve aquilo que pode contribuir para sua cultura e incorpora como estratégias para viver. Embora se lancem ao fluxo dos encontros e das alteridades, são vigilantes quanto à amplitude dessas trocas. “Precisamente, se abordarmos o contraste entre o pensamento causal e o pensamento seminal. Para tanto, posicionamos o conceito de ‘dialética’ como um ‘jogo de opostos’” (Viveros, 2016, p. 220).

⁴⁸ Fagocitar é um verbo que deriva do termo “fagocitose” é usado principalmente em biologia para indicar o fenômeno pelo qual uma célula engole ou assimila outro tipo de célula ou elemento para consumi-la ou destruí-la. Rodolfo Kusch adaptará o termo a um contexto sociocultural através do qual, principalmente e em nosso contexto, as culturas “originais” da América Latina engolem a cultura ocidental.

O desenvolvimento dessa categoria não obedece a um exercício de dominação; trata-se de mostrar a descoberta de uma filosofia latino-americana, a partir do conhecimento das pessoas simples, *in situ*, respondendo a uma das categorias fundamentais: o estar americano (e que em Kusch contrasta com o ser europeu), sendo este um exemplo da fagocitose.

Uma grande contribuição do filósofo argentino para a filosofia latino-americana é o desenvolvimento do pensamento baseado na vida prática ou cotidiana e simples, em vez de partir de um referencial estritamente teórico, pois se considera que não se constrói o próprio pensamento ao estudar a partir de correntes estrangeiras, ou ao fazer uma comparação profunda entre culturas. Se observarmos a negação dos objetos, o engolfamento na relação entre ser e estar, na cultura, na paisagem, no solo vital da América, poderemos contribuir para a consolidação de outros saberes filosóficos. Construir uma América a partir das profundezas dela, encontrar na América de ontem na América de hoje, reconhecendo todos os seus habitantes, é o que Kusch propõe em sua criteriosa pesquisa. Podemos vê-lo, por exemplo, em seu texto *América Profunda*: "Daí, então, este livro que surge da firme convicção sobre a continuidade do passado americano no presente, mesmo quando é povoado por nossos bons imigrantes" (Kusch, 2000, p. 3).

Dentro dessa configuração, é vital não apenas estabelecer um mundo americano, mas também compreender o mundo ocidental sobre o olhar de Kusch, com suas particularidades próprias que se estabelecem a partir de uma relação dicotômica e de colonização pelo europeu, colonização que no futuro, pelo mesmo devir, será reinvestida, algo que Kusch categoriza como fagocitose.

É possível entender essa "tensão dialética" a partir de alguns conceitos fundamentais de seu pensamento, como o fêdor e a pulcritude. Metáforas e figuras irracionais como a pobreza, medo, raiva, deficiência, marginalidade, entre várias outras, permitem a Kusch posicionar uma dicotomia que expressa e amplia um dilema ontológico-identitário (Viveros, 2016, p. 220).

Fagocitar a filosofia é um juízo de valor que pode ser cunhado para se referir ao pensamento da América Latina, mas o pensamento acadêmico não pode ser separado fora dos cânones e referentes que o Ocidente delineou, por isso devemos usar certos conceitos que nos permitam compreender nosso propósito, e assim, assumimos a compreensão como um mundo das possibilidades do ser humano, também como a ação de encontro: "No 'encontro' já está sempre o 'ser aí' colocado diante de si mesmo, sempre foi encontrado" (Heidegger, 1967, p.152.). Trazemos

a voz do filósofo alemão⁴⁹, pois é a fonte que Kusch bebeu para traçar a partir da observação, na convivência da experiência, do viver e pensar América Latina. É dessa projeção que surge a questão, que vai além de uma estrutura epistemológica, e se dirige à descrição do entendimento no encontro, a partir da categoria conceitual proposta pelo filósofo argentino como: *fagocitose*.

3.1 INDÍCIOS METODOLÓGICOS

Método é a descrição de como o caminho é percorrido. Mas, na operação em si, não há modo, mas apostas no sentido de Ricoeur, a partir de um campo de objetividade que surge de forma tímida dos símbolos populares. O objetivo é alcançar a natureza do outro operando a si mesmo (KUSCH, 2000, p. 502.).

O *como* proposto por Kusch é confrontado com a imobilidade de uma substância. O método é a operacionalidade que se estabelece como uma jornada, como um caminho em progresso. Uma viagem como *aposta*⁵⁰; uma aposta como abertura aos orçamentos que temos para o desconhecido. Então, é esse desconhecido que assombra o simbólico, na medida em que é compreendido a partir de seu acontecimento mutável. Nesse ponto, faz-se necessário introduzir o conceito fundamental de fagocitose como elemento teórico-metodológico. Sobre isso, Kusch aponta:

Mas essa mesma oposição, em vez de parecer trágica, tem uma saída, e é essa oposição que possibilita uma interação dramática, como uma espécie de dialética, que chamaremos de fagocitose mais adiante. Trata-se da absorção das coisas puras do Ocidente pelas coisas da América, como que por meio do equilíbrio e da reintegração do humano nessas terras. A fagocitose se dá pelo próprio fato de ter

⁴⁹ A relação com Heidegger é consequência de uma leitura aprofundada que leva à problematização de várias de suas principais propostas filosóficas. Certamente, Kusch estudou seus escritos durante sua formação filosófica na Universidade de Buenos Aires (em 1948 obteve o título de Professor de Filosofia) e os usou e interpretou abertamente em toda a sua obra. Entre os vários problemas filosóficos, destacamos a leitura dos problemas relacionados ao projeto de destruição da história da metafísica (Heidegger, 2003, p. 30-37), mas também – e particularmente – sua abordagem da noção de solo (*Boden*) em termos de enraizamento (Heidegger, 2009, p. 65-92; 2007, p. 207-232). Enraizamento que é problematizado através de uma abordagem "geocultural", capaz de reconhecer sua especificidade "nessas terras" como elemento significativo de diferença e identidade.

⁵⁰ Considerando as interpretações da obra de Kusch já apresentadas, gostaríamos de destacar sua influência na teoria decolonial. Essa corrente mantém uma proximidade com o pensamento de Kusch na medida em que é alimentada por suas ideias. Sua participação nesse projeto filosófico contribui, principalmente, para a releitura e resgate do método, do popular e do indígena como fontes ou plataformas na construção de um pensamento filosófico não eurocêntrico localizado na América. Nesse contexto, as propostas de Kusch funcionam como sustentáculo teórico na ruptura epistêmica com a tradição filosófica ocidental. Podemos reconhecer seu impacto na teoria decolonial através do conceito de "pensamento fronteiro" (*border thinking*) – cunhado por Mignolo – onde Kusch mostra como "pensar a partir das ruínas das categorias ameríndias" (Mignolo, 2003, p. 149-164). A teoria decolonial posiciona Kusch através do conceito de "consciência imigrante" (*inmigrant consciousness*), resgatando sua ruptura epistêmica e ontológica. Mignolo define "consciência imigrante" como "uma existência fora do lugar", o que permite à perspectiva decolonial incorporar o questionamento de Kusch e sobre a "vida americana" como fundamento para uma crítica da modernidade ocidental.

qualificado as coisas da América como fedorentas. E isso se deve a uma espécie de verdade universal que expressa que tudo o que é dado em estado puro é falso e deve ser contaminado pelo seu oposto. É a razão pela qual a vida termina em morte, branco de preto e dia em noite. E isso é sabedoria, e mais ainda, a sabedoria da América (Kusch, 2000, p, 18-19).

O pensar em si mesmo obedece a estruturas ou formas que são condicionadas pela cultura, costumes ou conhecimentos, mas do Ocidente foram oferecidos métodos ou técnicas e a partir daí 'valorizaram', portanto, "o filosofar mesmo é, de certa forma, independente da técnica para filosofar. Mas por que então a exigência de uma técnica?" (Kusch, 2007, p.9). Entendemos que a técnica como método pode ser vista em duas variantes: a primeira que pode ser chamada de valor semiótico da enunciação, já que nos setores populares e indígenas da América algo é dito, o conhecimento está na palavra, no que será chamado de *apalavrar*, porque a palavra contém o que é dito e o que é referido; que se distancia da forma, do como se diz, do como da técnica para dizê-lo, uma vez que, "só se ensinavam técnicas alheias, e como eram técnicas de filosofar e eram estranhas não deveriam ser usadas, daí a atitude esterilizadora do acadêmico" (Kusch, 2007, p. 10). Essa questão do pensamento e da técnica americana nos permite compreender a distância entre o popular e o indígena da cidade, de modo a nos unir a partir da importância do simbólico no(s) povo(s), base fundamental para a identificação do devir da episteme americana, entendida na consecução de um saber prático, ou seja, conhecimento para algo a partir do qual o comportamento é determinado e a cultura latino-americana é construída; aqui, o conhecimento do *estar-sendo* faz sentido, pois parte-se das experiências, buscando encontrar nelas a continuidade que vem do passado pré-hispânico.

O estar, o estar aqui ou mero estar, é uma possibilidade para amenizar a crise e a neurose cultural de nossos tempos. Eis aí uma opção decolonial que nos apresenta [Kusch], como giro ou virada existencial e vivencial, neste momento de crise da modernidade e do humanismo ocidental. Este giro decolonial é outro ensino que nos propõe um pensar geoculturalmente situado a nós que vivemos em outras latitudes (Esposto, 2018, p. 145).

Daí surgem duas formas de pensar, uma movida por coisas, objetos e em um lugar no mundo que nos leva a pensar "da pele para fora", e a outra um ser em casa como um domicílio em uma "uta" (casa em aimará) que leva o indígena a "pensar da pele para dentro". Conciliar esses modos de pensar, assim como a cidade e o campo, a ciência e o pensamento popular, só são possíveis a partir da compreensão na fagotização.

Fagocitar a experiência de viver na América Latina é uma ação que vai além de simples reações biológicas, uma vez que estão envolvidas as diferentes dimensões do ser humano

americano, tanto no natural, ontológico, social, cultural, ético e político, tudo isso, passando pela determinação e tensão que tanto contrários quanto opostos exercem nas relações do ocidental com o americano. A cidade versus o campo, a ciência em oposição à sabedoria popular, confronto que é anunciado por Kusch em sua introdução à *América profunda*, assim:

Mas essa mesma oposição, em vez de parecer trágica, tem uma saída e é ela que possibilita uma interação dramática, como uma espécie de dialética, que chamaremos de fagotização mais adiante. Trata-se da absorção das coisas puras do Ocidente pelas coisas da América, como forma de equilibrar ou reintegrar o humano nessas terras (Kusch, 2007, p.29).

Por meio da categoria "fagocitose", como horizonte de compreensão, dá-se o vínculo entre o ocidental e o americano, mas sem a anulação de um ao outro, mas na busca de um equilíbrio e da reintegração do humano, para o qual é necessário direcionar o olhar para os processos culturais e identitários ocorridos na América Latina. Essa interação delineia a evolução histórica numa "dialética" que deve nos dar como síntese alguns referentes que nos permitam compreender a configuração da sabedoria americana; resgatando os seus, acima dos julgamentos e preconceitos do outro, por esta razão: a fagocitose se dá pelo próprio fato de ter qualificado as coisas da América como fedorentas. “E isso se deve a uma espécie de verdade universal que expressa que tudo o que é dado em seu estado puro é falso e deve ser contaminado pelo seu oposto”. (Kusch, 1999, p. 29). É nesse entendimento que o indígena tem sido subjugado, pejorativo e até descrito como demoníaco, desde a colonização e até hoje com o novo colonialismo, no âmbito da aculturação, da modernidade e do capitalismo e para sair dele é preciso encontrar na *fagotização* (do Ocidente) uma resposta. Essa resposta demonstra os modos de sobrevivência do popular. Diante da aculturação, o exercício da fagotização transgrede a imposição da identidade e da cultura; diante da modernidade, é preciso olhar para trás, para não esquecer o passado, e com a crítica ao capitalismo: porque não devemos jogar o jogo da reificação como mercadoria; é um exercício de resistência e conservação, de adaptação e acomodação; com a fagotização encontramos aspectos que redefinem a experiência e nos permitem interpretar o popular, o urbano, o mestiço, o local e o americano. A fagotização se dá em um terreno de imponderáveis, naquela margem de inferioridade de tudo o que é nosso, mesmo de elementos aculturados, em relação ao europeu, onde adquirimos nossa personalidade nacional, quando somos claramente brasileiros, chilenos ou bolivianos, e também nesse fato muito evidente “de nossa má indústria ou de nossa má educação pública” (Kusch, 1999, p.135).

A referência ao sentido do nacional, como resultado do processo de identidade e identificação gerado pela fagotização, é apresentada a partir de duas premissas, a primeira alude à relação da topografia da terra com a conquista: "Os conquistadores encontraram as cidades mais importantes nas áreas montanhosas e à beira-mar" (Kusch, 1999, p. 136), o fato de os espanhóis (e, assim também os portugueses) estarem estacionados nas áreas com maior comprometimento indígena é o que leva à segunda premissa, as ações político-militares no âmbito da independência; onde as pequenas *elites* desejavam continuar a linha ocidental de ser alguém a partir da lógica da criação de objetos e do desejo de "serem donos da natureza sem deus e sem crença" (Kusch, 1999, p. 136), na cultura urbana. A relação geográfica acima mencionada e a que existe entre as cidades litorâneas e as cidades serranas, permite mostrar a distância entre o ser e o estar, de um lado a cidade-objeto, que abriga imigrantes e é atravessada pela dinâmica do comércio, e, de outro, a estética indígena enraizada na contemplação da paisagem e da natureza, para essa cultura.

3.2 FAGOTIZAÇÃO CULTURAL

Para Kusch, entender o que é americano hoje tem que ser feito a partir da filosofia da cultura, por isso é preciso dar um passo adiante com o conceito de *aculturação*.

Querer ser ocidental, e não conseguir. Querer ser do Sul, mas temendo o Norte que ameaça por dentro. Querer ser o norte, quando o sul é atrasado. Querendo ser. Negar o estar. E no centro? Lá, se você seguir Kusch, não há síntese, não há resumo, não há aculturação. Não há histórias que possam ser substituídas: elas coexistem, através da fagocitose (Montes; Avendaño; Tasat, 2020, p.121)

O conceito de aculturação pode ser entendido como o contato entre culturas. No nosso caso, seria como se tivesse ocorrido um mero movimento de imposição e de transmissão da cultura material (vestimenta, arquitetura, etc.) europeia do século XV, baseada na cidade, para uma América ainda agrária. No entanto, não foi isso que teria acontecido, simplesmente, como pode se acreditar em um primeiro momento, sobretudo se tomarmos os discursos e os desejos dos colonizadores⁵¹. Se analisarmos o texto do jesuíta Valdivia, podemos encontrar uma série de expressões e frases que exemplificam esse duplo movimento de anulação e imposição:

⁵¹ Segundo as palavras de Patricio: "A ocultação da 'diferença colonial' como uma 'diferença cultural' por meio de uma matriz classificatória ou proto-racial que coloca os europeus como uma civilização modelo no auge da humanidade, constituirá a estratégia ou mecanismo fundamental que as diferentes expressões históricas do eurocentrismo –

a) Sermão 2º, parágrafo 3: Todo o seu mal é pecado, se você quiser saber o que é pecado: (Valdivia, 1621, p. 7).

b) Sermão 2º, parágrafo 13: O quanto você acha que o índio que não quer seguir o que Deus ordena, nem obedecer ao que os pais mandam [referindo-se aos padres jesuítas], e na sua doença, e no que ele precisa, prefere se aconselhar com os Machi (que são feiticeiros) e com os velhos [anciãos], vai irritar a Deus [...]. Não pode ser dito o quanto é que as pessoas costumam se zangar com esses maus índios, não é possível expressar essa raiva com palavras (Valdivia, 1621, p. 11).

E sobre essa tensão entre colonizador e colonizado, entre povos diversos, com cultura e história diferentes:

Índios comedores de terra - Encontrei numa dessas habitações algumas índias que pareciam estar muito doentes, e soube que aí estavam havia já dois meses, presas de febre intermitente. Essa terrível afecção reduzira-as a verdadeiros esqueletos. Na opinião do major Coutinho, a triste condição dessas pobres mulheres provinha sem dúvida do hábito, comum entre os de sua raça, de comer barro e terra: os infelizes não sabem resistir a esse apetite doentio. Essas miseráveis criaturas parecem absolutamente selvagens; tinham vindo da floresta e não sabiam uma palavra de português. Deitadas nas redes, ou estendidas no solo, na sua maioria nuas, elas soltavam gemidos, como presas de profundo sofrimento (Agassiz & Agassiz, 1938 [1868], p. 288.).

O desprezo pela cultura dos nativos, a associação de suas tradições com a estupidez e imaturidade humanas, revela o etnocentrismo (etnocida) com que os europeus apontavam o destino dos povos nativos e não uma espécie de aculturação. Agora, e a partir das observações e análises de Kusch, percebe-se que o que se passou, na verdade, foi um processo diferente, isto é, as culturas originárias da América Latina, souberam resistir e enfrentar o colonizador ocidental fagocitando a sua cultura. Trata-se da absorção das pulcras coisas do Ocidente pelas coisas da América, como a modo de equilíbrio ou reintegração do humano nestas terras. Sem se anularem, as duas formas de pensar, ser e estar e agir teriam se vinculado e se equilibrado, mesmo que o colonizador quisesse acreditar e difundir que sua capacidade de dominação tivesse prevalecido. Levando a fagocitose para uma antropofagia, poderíamos dizer: “Na antropofagia tupi, incorporar o outro também significa assumir sua alteridade e não pode ser lida nos moldes cristãos de Senhor e Escravo” (Viveiros de Castro, 2002, p. 75). Uma das maiores contribuições de Oswald de Andrade para a literatura foi a antropofagia cultural. Em 1928, o escritor lançou o *Manifesto Antropófago* e desde

principalmente nos séculos XVII e XVIII– será utilizado na construção da alteridade latino-americana; daí a importância da sua identificação nos discursos e práticas do século XVI”. (LEPPE-CARRION, 2016 p.53).

então, o vocábulo ‘antropofagia’ tornou-se corrente no contexto brasileiro. A antropofagia significa um processo de linguagem, por meio do qual a palavra do colonizador é devorada, digerida, subvertida. Essa deglutição antropofágica trouxe, para o panorama brasileiro, uma nova forma de pensar e de conceber a cultura, pois se trata de uma saída possível aos problemas culturais de Brasil. Leyla Perrone-Moisés, em *Vira e mexe nacionalismo* (2007), retoma o conceito de antropofagia como uma estratégia literária de apropriação da cultura europeia como um mecanismo válido de renovação de toda a cultura latino-americana por meio de uma incorporação inovadora:

O que prova a força particular de uma cultura é exatamente esta capacidade de assimilar sem se perder. Um tipo de receptividade crítica e criadora era o que defendia o modernista brasileiro Oswald de Andrade, em sua proposta de antropofagia cultural: devorar (metaforicamente) os aportes estrangeiros para nos fortalecermos, como faziam (literalmente) os índios tupinambás com os primeiros colonizadores do Brasil (Perrone-Moisés, 2007, p. 24).

Nas obras de Kusch não se faz menção ao conceito de antropofagia nem alusão ao autor, mas consideramos que existe uma continuidade na reflexão, embora o esforço de Kusch pareça envolver uma complexidade sistêmica, conforme as categorias filosóficas trabalhadas anteriormente. A fagocitação é a absorção do ser pelo estar, própria do pensar popular, em que há uma verdadeira incorporação, em um universo simbólico, entre o sagrado e o profano. Kusch contrasta o conceito de fagocitose com o de aculturação. Ele descreveu os efeitos do contato entre culturas, especialmente aquelas díspares em capacidades técnicas, produzindo uma espécie de imposição de usos, costumes, valores e instituições. Ao inverter o olhar, descobre-se um mecanismo de incorporação que não é a subjugação.

Enquanto a aculturação se dava no plano material, em outras ordens – especialmente na simbólica – poderia ter ocorrido o processo inverso, o engolfamento do branco pelo indígena. Sugestivamente, esse processo não se restringe ao rural ou ao passado, mas continua operando profundamente dentro de nossas idiossincrasias (pensando nisso a partir da América Latina).

A fagocitose se dá num terreno de imponderáveis, naquela margem de inferioridade de tudo o que é nosso, mesmo de elementos aculturados, em relação ao que é europeu... É quando tomamos consciência de que algo nos impede de ser totalmente ocidentais, mesmo que tentemos (Kusch, 1999, p. 135).

Sua coesão e persistência reside no que chamamos de ser, que carece de referência transcendente a um mundo de que vive sua grande história, firmemente comprometida com seu

aqui e agora ou, como já dissemos, naquela margem onde termina o humano e começa a ira divina dos elementos.

Com o exposto, apresenta-se a fagotização, mas vista na urgência para o indígena, a necessidade da construção da grande história onde o próprio e o exterior estão presentes: o que acaba sendo próprio? A grande história também é entendida como a do estar, pois para a visão indígena "estar aqui é antes de ser alguém" (Kusch, 1999, p. 149). Porque não se baseia na acumulação e dependência de objetos; ao contrário, implica um "jejum" diante das coisas do mundo, em oposição à pequena história do ser, que "tem seu próprio mundo, o do mercador com seu feixe de gêneros que invade agressivamente o mundo original do estar" (Kusch, 1999, p. 149).

A grande história, em Kusch, não é a dos historiadores, que é pequena, porque pertence a um pequeno reduto, geralmente acadêmico, que a escreve e a coloca em consideração. A grande história é a da grande maioria das pessoas simples que fazem sua própria história, mesmo que ela não seja escrita ou publicada. É por isso que a grande história é uma história que mostra o estar (e não o ser):

A história que pesa, que questiona, é a grande; o que não vem de fora, mas vem de dentro para fora, de baixo para cima. Ao contrário da outra, a grande história abrange todo o tempo histórico como existência humana. Então, parar de negar essa parte oculta do homem nos permitirá sair do corcel da pequena história – apresentada como unívoca, universal e inatingível – e deixar de estar em uma cultura parcialmente falsa e importada (Montes; Avendaño; Tasat, 2020, p.111)

O estar-sendo de seres humanos que se esforçam todos os dias, de forma heroica, para se constituírem dentro do tempo e das circunstâncias que lhes corresponderam. O ser é agressivo com a própria vida, porque a faz depender dos utensílios, razão pela qual:

O ser não pode existir sem o estar. Pois neste último dá-se a vida em maior proporção que na primeira. O estar fornece ao ser os elementos para sua dinâmica. O ser, por outro lado, é posto em movimento por uma tensão súbita (Kusch, 1999, p. 149).

Por outro lado, esse processo está ligado ao universo simbólico que, dada a profunda unidade entre o ser e o estar, se manifesta na cultura popular – mas não na civilização – entre o demoníaco e o sagrado, o que tem consequências em todas as áreas da vida. A fagotização não é consciente, “mas opera na inconsciência social, independentemente do que se pensa oficialmente da cultura e da civilização” (Kusch, 1999, p.146). Nesse entendimento, pode-se ler as táticas que deram mais resultados para engolir as práticas e símbolos que se impunham, apropriando-se dos

lugares sagrados e ressignificando-os dentro do próprio universo simbólico. Na invasão violenta, os mesmos lugares do outro foram usados; e, em vez de elaborar discursos, aproveitaram as ocasiões para cristianizar crenças ancestrais.

Uma situação que nos faz sentir como se vivêssemos em nossa terra, há muitos séculos, devido à transmutação de símbolos sagrados e religiosos e até mesmo lugares, para sobrepor a ideia do Deus cristão à ideia da divindade aborígene, como aponta Kusch, na *América Profunda*: "A igreja de Santa Ana del Cuzco - que está no topo de Carmenga, perto de onde em outros tempos havia um santuário dedicado a Ticci Viracocha" (Kusch, 1999, p. 23). Podemos pensar que com a ideia de "civilização" a memória da divindade foi apagada e a interpretação do sagrado foi alterada, o que não é compreendido porque se pressupõe que é algo que tende ao obscuro e sua ignorância nos faz interpretar que é demoníaco, mas que não se refere ao demológico. A fagotização apresenta-se como um processo cultural que reduz, ziguezagueando, do superficial ao profundo, passando pelos problemas para emergir e gerar a preeminência da sabedoria presente no subsolo social, do pensamento americano. A condição de fagotização está imersa na relação entre ser e estar no espaço da América, daí se produz esse conceito, que surge dessa relação e no qual se concentra a natureza resultante, que semeia as bases para a compreensão da sabedoria da América da seguinte forma:

Por todas essas razões, não é possível falar de uma elevação, mas sim - na medida em que é uma nova abordagem para o Ocidente - de um relaxamento ou, melhor, o engolfamento do ser pelo estar, antes de tudo como um ser alguém, engolido por estar aqui (Kusch, 1999, p. 145).

Esse é o ponto médio, o eixo central do pensamento de Kusch, a partir do qual a maior evidência da fagotização se expressa na própria linguagem: ali vemos que é uma cultura que tem um objeto imóvel que recebe passivamente as qualidades de seu mundo. Em quíchua, o verbo copulativo *cay* é o equivalente dos verbos espanhóis ser e estar, mas com um significado marcante de estar. *Cay* é o mesmo que o demonstrativo de mesmo nome em quíchua. Por essa razão, essa língua não tem conjugação propriamente dita, como uma abstração de movimento, mas isso se faz atribuindo qualidades a um substantivo. Essa é a chave da mentalidade indígena, pois em todas as ordens essa conjugação é percebida como um simples apego de desinências por meio de manifestações. "Não há verbos que designem conceitos abstratos, mas apenas indicam uma atribuição temporária de qualidades a um sujeito passivo" (Kusch, 1999, p.89).

A análise da linguagem às representações mentais já nos coloca na dimensão do estar como qualidade do pensamento inca e sua relação com o mundo, a partir da forma estática, ou seja, do sentimento no mundo: "Era um estatismo que abrangia todos os aspectos da cultura quíchua, como se todos respondessem a um cânone uniforme, que girava em torno de estar aqui, agarrado à trama cultivada, à comunidade e às forças hostis da natureza" (Kusch, 1999, p. 90). Para os quíchuas, a conjuração da natureza está presente em toda a sua cultura agrária e no desenvolvimento de uma vida rural; enquanto para o Ocidente há um ser que domina a natureza com o uso da tecnologia e através da máquina, na representação da vida urbana.

Daí a natureza estática do ser, porque todo o seu movimento é interno e regido por um compromisso com o meio ambiente. Por outro lado, o mundo do ser é dinâmico, porque as referências que essa dinâmica exige estão em teoria (Kusch, 1999, p. 94).

A estática é exposta na contemplação do mágico existente na realidade, enquanto a dinâmica é representada na ação em vigor na teoria. Em suma, diremos que a cultura quíchua é consequência de uma atitude estática, de um mero estar que se apegava ao planalto para buscar o fruto. E como solução espiritual para essa situação, ele se priva de um mundo aleatório através do jejum, a fim de encontrar na intimidade o fundamento de sua existência. Nesta última reside a sabedoria da velha América (Kusch, 1999, p.95-96). A sabedoria está em compreender o mundo e sentir com ele, já que o divino se expressa ali, não em um livro de livros que não fala, no entendimento da produção do som, como manifestação do sagrado, já que: "o deus do indígena mantém uma expressão física que fala através do trovão, relâmpagos e raios" (Kusch, 1999, p. 97). Esta foi a sabedoria que Atahualpa testemunhou e que continua a ser válida na América atual.

É por essa razão que a fagotização se apresenta como típica da América, desde as ações históricas culturais mais gerais até as práticas cotidianas da experiência, pois é na própria vida que surge a representação conceitual, e tudo o que sustentamos no campo das ideias torna-se visível na realidade social produto de uma negação desde a conquista, mas que é subvertida, pela tensão dialética⁵² dos opostos, que não se limita ao particular, mas, ao contrário, se universaliza em um

⁵² A palavra dialética como ferramenta conceitual está presente em vários momentos de sua obra. Essa dialética não é platônica ou hegeliana. É muito mais heracliteano, muito mais conflituoso (*polemos*). Suspeitamos que o que está implícito nessa noção de dialética é uma tentativa de contornar a noção de superação (*Aufhebung*) tão persistente na compreensão hegeliana. Isso fica claro nas reflexões de Kusch, particularmente em seu texto *Pensamiento Popular desde el Punto de Vista Filosófico* (Considerações sobre Método, Pressupostos e Conteúdos Possíveis), onde se destaca a referência a uma "simples tensão dialética": "Então, em vez de a dialética consistir em uma superação fechada ao longo de um caminho confirmado, ela permanece aberta em algo que a condiciona, e que chamaríamos de simples

conhecimento da América, dando à experiência do humano não apenas separadamente a de ser e estar, mas em uma fagotização do ser no estar, aqui e agora, em um tempo contínuo, dinâmica conjunta, uma possibilidade dada na América que equilibra a interpretação conceitual e a compreensão do mundo com a experiência da vida, definindo um lugar, uma história concreta, superando a negação imposta pela afirmação exposta de identidade e origem. A fagotização é descrita na relação do outro que não é anulada, nem aniquilada, é apenas conjurada.

Na dimensão do estar, esse outro foi dado pelo caos, pelo mundo, pela ira divina e até pela própria morte, quando a colheita não deu frutos, mas ervas daninhas; ora, no quadro de uma mediação superior, o outro identifica-se com a esfera do ser que o negou. Assim, o estar não nega o ser, apenas se afirma e conjura o outro para não ser anulado e negado ao ponto do absoluto. É uma abertura ou aceitação do outro até a mediação propriamente dita, ou seja, fagotização, é a aceitação do outro e não sua eliminação. Diante da irrupção do Ocidente na América Latina, houve uma dialética entre essas duas formas culturais, a do ser e a do estar, que, nos termos de Kusch, não ocorreu como confronto ou oposição de uma com a outra, mas sim (enquanto os europeus que chegaram queriam se impor) o que aconteceu foi um processo social de fagotização dos indígenas em direção ao ocidental, do estar para o ser. “Essa fagotização não é um fenômeno meramente latino-americano, mas tem um caráter universal, que ocorre, por exemplo, quando culturas entram em crise, inclusive culturas europeias, como a grande cultura grega” (Cepeda, 2017 a, p. 141).

Na dialética do estar, havia uma abertura e isso se preserva na mediação. A esfera do ser, portanto, não desaparece por causa da presença primordial do estar na mediação. Dessa forma, o fato de o estar fagocitar ou absorver o ser não implica a dissolução deste último, muito pelo contrário. Permanecerá como esse outro, mas conjurado, isto é, mediado pelo estar. Aqui o fato de ser torna-se importante, o que leva ao simples fato de estar com o outro (pedra, árvore, montanha, selva, pessoas) dando assim o equilíbrio da fagotização. O sujeito, objeto da fagotização, desenvolverá um papel mediador, de conciliação entre o eu e os outros; por isso, essa subjetividade será capaz de compreender que em seu mundo o outro, que é telúrico, vivo e sagrado, pode manusear-se como objeto, mas não poderá ver neles a negação desse outro, pois isso também lhe dá sentido, permite interpretá-los e tê-los como seu novo mundo. O mundo continuará sendo aquilo que precisa ser modificado para ser habitado e salvar a vida, mas estará aberto a uma possível

tensão dialética. Tende não a uma superação, mas a uma mediação que não segue um caminho ou logos previstos, mas aponta para o centro das oposições em geral” (Kusch, 2000, p. 540).

transformação que, sem se tornar absoluta, tende à habitabilidade e à vida. Mas para conhecer a América não basta viver nela, também é preciso senti-la: esta parece ser a premissa que o autor de *América profunda* quer partilhar conosco. Descreve-nos em detalhe naturalista, ou talvez realista, a ascensão à Igreja de Santa Ana del Cuzco, sem sequer perder a investigação histórica que nos permite ver a continuidade do passado no presente, além dos mistérios ali encerrados, para nos expor à reflexão que nos permite resolver o problema do ser e do estar, processos de relação, fonte e projeção que se perderam e que confirma a ideia: "Encontramo-nos como que imersos em outro mundo misterioso e insuportável que está fora e nos faz sentir desconfortáveis" (Kusch, 1999, p. 24).

Na descrição, há indícios de uma hostilidade que não está presente apenas no campo físico devido à robustez do relevo americano, ao contraste entre a planície e as montanhas, típico da geografia americana, mas também nos rostos que se confundem e que são ignorados e até repelidos, como a *arrumação* e o mau cheiro; essa situação de desconforto surge como resultado da tensão espacial de um dentro e de um fora, estando fisicamente ligado à América e pensando idealmente a partir do Ocidente, portanto, a partir da fagotização podemos nos permitir uma nova compreensão.

3.3 A PAISAGEM

A paisagem é personificada, para medir sua ação no mundo e seu determinismo mágico⁵³: "A paisagem se amplia no longo caminho que vai da palavra à sua realidade" (Kusch, 2000, p.25). A paisagem é o meio contemplativo para o ser humano latino-americano, portanto, em suas manifestações físicas - árvore, planície, rio, etc.- a realidade se bifurca e a força que coexiste no mundo é apresentada; a melhor descrição desse poder pode ser vista nessa exaltação lírica, que dá o salto da razão para o sentimento e pode ser apreendida; aqui está uma excelente apresentação: "O que é energia senão força? E da energia que virou rocha, não há ocorrência de poeira, areia, rio,

⁵³ "Aos povos indígenas importa mais que possuir objetos, enraizarem-se no solo, na terra, manter as relações em um mundo cheio de significados. Mais que roubar o fogo dos deuses e voltar para casa depois de uma Odisseia de aventuras, cujo final é a vitória de uma razão astuciosa em relação aos poderes míticos – em referência a Ulisses na epopeia homérica que consolida a força do pensamento no ocidente grego – os povos indígenas mantiveram a relação com suas divindades, consequentemente uma relação com a ira divina e com o trágico, com o simbólico e com o ritual. Com a colonização europeia houve o choque/trauma entre as duas estruturas de pensamento (Europa x povos originários) sobrepondo-se a *Abya Yala* o termo América, cindida doravante entre duas lógicas: do Ser e do Estar" (Santos, 2022, p.13)

chuva, vento? E o universo, ao que parece, nada mais é do que energia cósmica e poeira, ou seja, no fundo, mera força?” (Cepeda, 2017b, p.125). Trata-se de um chamado a reconhecer os movimentos do mundo que só poderiam ser explicados através de mitos, mas que se perderam à medida que as histórias ficcionais e as entidades demiúrgicas foram perdendo sua validade, não até desaparecerem, mas até se transformarem no negativo, no moralmente mau, na natureza *demoníaca*, não porque realmente é, mas porque não é compreendida, ela não é controlada e, por outro lado, nos ameaça e o medo nos domina na imaginação da destruição, que não é compreendida e pode ser controlada, chama de *demonismo*, de tal forma que "a paisagem subverte assim o sentido do ser" (Kusch, 2000, p. 26).

Pois na paisagem conjugam-se infinitas formas ou possibilidades de existência, de mobilização e de viver, que não são fáceis de controlar, pois são desconhecidas as regras que levam à sua ação. Do modo de viver, emerge o pensar, mas Kusch diferencia o pensamento, na visão da tecnologia, vinda da Europa, que implica uma ação prática, uma ciência do conhecimento dos objetos, mas o que essa técnica esconde é o medo, é a incapacidade de assumir a verdade do todo, um jogo, uma máscara do ser europeu e o ideal de progresso.

A resposta do Ocidente europeu ao medo original, face à ira divina, foi a de dominar as forças míticas por meio da razão e da técnica, elaborando uma concepção de saber enciclopédico, sustentado na confiança em seu caráter quantitativo e cumulativo, que se estende para a cultura, em uma tentativa de superar este medo original através da fórmula expressa por Kusch (“ser alguém”. (Santos, 2022, p. 217)

Hoje, no capitalismo, isso só pode ser superado pelo pensamento fagocitado. É que somos fracos diante do que devemos pensar. Daí a importância do simbólico ao nível do povo. Daí a urgência, é claro, de saber com que técnica alcançamos agora o pensamento, isto é, entrar no filosofar. Mas não há espaço para técnica aqui. “Se houvesse, estaria distante da mesma forma que o que se distancia do quê” (Kusch, 2007, p. 13-14). E as razões vindas de nossos antepassados, do simbólico ao nível da sabedoria popular, onde as encontraremos? Agora é urgente sabermos qual é a "técnica" ou método que nos permite alcançar a totalidade do pensamento, mas não existe isso, então não é possível medir ou avaliar o pensamento na América, porque falta sentimento, já que não somos produto de um humano ou cultura baseada no enciclopedismo. Aqui, o conhecimento não tem uma ânsia egomaníaca, ou um simples propósito de utilidade: no modo de ser humano em meio a uma sociedade competitiva que coincide com a ânsia de se situar, bem como de tomar posições. É um saber para tomar posições e também um saber entendido em termos de ação, é

conhecido por alguma coisa: ou pelo que pensam de si mesmo ou por consertar um circuito eletrônico. Há nisso um conhecimento da colcha de retalhos óssea, um conhecimento para completar nossa capacidade de estar atentos à realidade, ou seja, de completar nossa plenitude de domínio (Kusch, 2007, p. 17).

A estrutura cívica do "gringo industrial" falha na América, resultando na realidade dividida que descrevemos, uma América mestiça em que o esquema cívico está em desacordo com a cultura do "ser" que "engole" latente, passiva e vegetativamente do interior do país (em posição para a capital), do autóctone, do índio, da terra, da paisagem, das profundezas irracionais do continente. O conceito de estar representa a passividade vegetal, a sonolência espiritual do americano, a raiz geográfica de sua vida, a receptividade feminina de sua cultura, que está entrincheirada nos subúrbios de Buenos Aires, no destemor do índio, na apatia da peonada que tão estereotipada mente exacerba o imigrante engenhoso e empreendedor" (Matuschka, 1985, p. 142).

Tampouco a pretensão é a gestão de uma grande "cultura geral" que abranja um conhecimento universal extraído das páginas dos livros para satisfazer um desejo de saber tudo, mas a compreensão a partir da contemplação: "E poderíamos colocar isso em termos filosóficos. O conhecimento do 'estar simplesmente' não está previsto na enciclopédia" (Kusch, 2007, p. 20). Mas evitamos estar na América ou o outro, sentimos o cheiro da selva e da cidade, por isso sabemos que ela fede, ouvimos o trovão, sentimos a chuva a chegar. "É evidentemente uma espécie de huatapurichi, como são chamados os feiticeiros no norte da Bolívia, cuja função é interpretar o curso das estrelas e a passagem do sol, a fim de determinar o regime de semeadura e colheita" (Kusch, 2007, p. 25).

O conhecimento é sentido e encontrado a partir "da pele para dentro", é o desenvolvimento do ser em seu ambiente, porque faz parte do mesmo ambiente, permanece em um ser em unidade, em harmonia com o ambiente natural, por isso se passa a sentir e pensar com a pele, mas não a partir da visão hedonista do gozo dos sentidos, mas "aquela que nos conduz às raízes de nossa existência" (Kusch, 2007, p. 34). Olhar para dentro para alcançar uma certa compreensão da vida cotidiana representada no conjunto de sensações, sentimentos e ansiedades que nos movem ou imobilizam todos os dias, e para as quais não há explicação racional, mas contemplação existencial. Essa vida cotidiana é viver e pronto, mas não a vida boa como o ser humano gentil; em Kusch propõe-se na passagem entre o ser e o estar que tende a um saber viver, o que implica coabitação; este é o princípio principal que sustenta a compreensão do mundo e a existência da realidade que é a vida.

A fagocitose é entendida do ponto de vista do "saber viver" porque é algo dinâmico, que se regenera e acontece com a seriedade de um jogo que envolve a vida. Engolir é desvendar esse caráter lúdico, dinâmico, aberto à experiência que configura a vida e a vitalidade, e que apresenta no popular e no indígena dois vetores fundantes que vislumbram uma compreensão do mundo da vida como horizontes de questionamento sobre o americano (Viveros, 2016, p.219).

Por isso, a ação do sujeito consiste em defender ou sustentar a manifestação da vida em sua plenitude de produção e em reproduzir a própria vida. A vida e sua sabedoria funcionam como mediação, como forma simbólica de compreender o viver. A vida é energizada na ação da fagotização, integra todos os aspectos até a dimensão lúdica do ser humano, o que nos permite alcançar a sabedoria da vida como um saber viver, isso é o resultado da fagocitação que se entende a partir do saber viver porque é algo dinâmico, que se regenera e acontece com a experiência que configura a vida e a vitalidade, e que apresenta no popular e no indígena duas fontes para uma compreensão do mundo da vida na América, como horizontes de questionamento sobre o americano.

O estar implica o entrincheiramento no "aqui", no lugar, como identificação com a paisagem, o que implica uma concepção peculiar do espaço (da mesma forma que antes era do tempo). Não é mais um espaço neutro e anódino, quantificável e previsível, racionalizado e logicamente ordenado (cujo maior expoente é a cidade planejada) O espaço estático é carregado de afetividade (polaridade do fantasioso e do desastroso) O espaço é a degradação da cultura ocidental que ainda não conseguiu se livrar do sagrado, e prevê em seus projetos lugares específicos para seus templos. O templo é colocado pelo arquiteto onde sua razão e sua formação estética mais o convencem. Já no indígena, o templo está localizado por natureza, a Pacha Mama ou, o que é o mesmo, a divindade em pessoa que decide com a queda do raio SEU lugar, ali será erguida a "huaca", o recinto do divino. Isso não significa cair na ideia simplista e estapafúrdia de que a vida primitiva era marcada pela idílica amizade do homem com a natureza (pense em Rousseau e nos românticos do início do século passado) A harmonia foi quebrada desde as origens humanas, ainda mais quando se fala do índio andino. A experiência nada harmoniosa da agressividade da natureza é especialmente evidente nas terras altas, onde bastam alguns minutos para que a geografia mude para o inimaginável. (Matuschka, 1985, p.124).

A vida é sustentada pelo solo, não como uma região geográfica específica, mas pela relação de pertencimento, pelo sentimento de fazer parte de um lugar, porque se faz parte do que acontece, do que acontece ali, porque se 'tem os pés no chão'. Afinal, não há outra universalidade senão a de ser caído no chão, esse é o ponto de partilha compartilhada, e a partir do qual se pensa e se sustenta universalmente, representado na cultura que então se assume como um solo sobre o qual necessariamente se habita. E habitar um lugar significa que não se pode "ficar indiferente ao que

acontece aqui" (Kusch, 2007, p. 115). O espaço, não como moradia, mas como habitação, tem que transformar as relações com o ambiente e com os outros, para sermos nós mesmos. A dimensão cultural permite a ligação com o solo, através do enraizamento à terra, ao natural, é a possibilidade de domicílio no mundo, mas está relacionada a uma fonte criadora por meio da energia original "no homem está no fim, sai de suas mãos criar um mundo fixo que, embora se chame espírito, não escapa à natureza do vegetal" (Kusch, 2000, p. 35). A atividade criativa humana se expande em sua plenitude na cidade, pois é nela que se busca, por todos os meios, tornar a vida confortável, pois assim como o ciclo vegetal, o indivíduo cumpre seu ciclo, mas o tempo da humanidade é maior; é nesse ponto que o humano se distancia do vegetal, transcende em espírito, perpetua-se na sociedade, mas sem perder o apego à terra, embora se estabeleça na cidade, opta por ambos – selva e cidade – num modo mestiço de pensar e viver. Penso, então, que uma cultura tem em sua essência sua razão de ser, algo que é muito profundo, e que consiste em uma estratégia de vida, que um povo empunha com os signos de sua cultura. A cultura é uma política para viver. Tudo o que se passa em torno da cultura, como o costume, o ritual mágico, a produção literária, até a tecnologia ou a ciência, tem de responder a esta estratégia para viver aqui e agora. Ora, se a cultura é uma estratégia para viver num lugar e num tempo, então também é política. (Kusch, 2007, p. 104). Daí surge uma disjunção, mas considerada com sua antítese, na articulação entre os espaços geográficos: o natural (selva) e o político-cultural (cidade), com a configuração de um habitat, diante de um deserto "inculto" que produz a barbárie.

O mundo natural com habitat selvagem, e a cidade que se estabelece e que configura o habitat civilizado, por ser o centro dinâmico do progressismo civilizacional, é o que nosso pensador quer nos apontar como referentes para a análise de um aqui e agora. Esse fato da vida, ou como Kusch o chama: de vida pura, de mero viver além dos discursos vitalistas ou antivitalistas, ou neutro se quisermos, é o fundamento clandestino e periférico a partir do qual se fundará uma ontologia do estar, de modo que ela será, por sua vez, uma ontologia existencial cujo terreno fértil é justamente esse magma vital (Cepeda, 2017a, p. 224).

Observemos a relação entre ser humano e a natureza na compreensão do viver na América, a partir da seguinte tese: se a vida é o princípio fundamental da existência, então o humano é uma expressão dela, ou seja, a vida e o ser humano são a mesma coisa. Portanto, não se pode pensar que o ser humano é uma realidade oposta à vida, isso seria uma contradição. Nesse sentido, as ações não podem dominar a natureza como vida, mas, ao contrário, defendê-la. Nas práticas ocidentais,

o ser humano é considerado como um ser de independência entre natureza-vida e natureza-humano, quando na realidade na América é concebido a partir de uma ação unívoca, não dualista. Aqui, o ser humano latino-americano é também uma possibilidade, porque é um ser natural que é determinado pelas mesmas leis da natureza, de tal forma que "o indivíduo desempenha sempre o mesmo papel vegetal" (Kusch, 2000, p.29). No entanto, o ser humano se mostra em um antagonismo com a natureza, pois

a distância entre a paisagem e o homem é enorme e o nexo só se dá por escolha", ou seja, a ação criadora do homem, o senso de liberdade e dominação o distancia e leva ao fato de que: A planta é mudada, no mundo humano, na divindade, no destino, com o caráter de um vegetal hipostático. É a primeira forma que participa da fixidez do espírito, mesmo que não a alcance. E por não atingir o espírito, o americano permanece no demonismo, na vegetalidade. (Kusch, 2000, p.29).

Assim como o ser humano diviniza a natureza e a leva ao terreno transcendental, ele também a instrumentaliza e reifica, no exercício da dominação. No entanto, na América Latina, a ação do ser humano e da natureza não pode ser pensada de forma dividida, uma vez que as definições e autodefinições do antropólogo e do metafísico se dão na imersão do ser humano na natureza e suas representações divinas, como podemos observar nesta história:

Já no Popol-Vuh os símbolos, a ação, cada herói propício ou nefasto são ordenados na história como um baixo-relevo, dentro do sentido de amplitude e altura, pelo império da paisagem. Os fatos são blocos, peças simétricas que se prendem na rigidez do vegetal. Assim, também, o geometrismo dos templos de Chichên-Itzá parece estar organizado segundo os mesmos critérios da paisagem. Através das linhas geométricas, destila-se uma certa vegetalidade, um certo infinito pensado numa dimensão demoníaca, ainda que dentro dos primórdios da consciência civilizada – e talvez como propriedade indiscutível dela. Há alguma semelhança entre o criador dos templos e a paisagem (Kusch, 2000, p.30).

O ser humano latino-americano copiou as formas do mundo natural para representá-lo e representar tanto a si mesmo quanto à divindade, reproduzindo as formas selvagens, bem como as geométricas, realizando um processo semelhante ao vegetal, o que, a esse respeito, encurta a diferença entre o aborígene e a natureza, uma vez que esta última, a natureza se perpetua nas formas por ela representadas, o ser humano, no entanto, essa aparente dualidade da natureza e das funções que ela cumpre para a visão da representação e do pensamento americanos, em relação às projeções divinas e ao desenvolvimento de uma cultura espiritual, pode ser revelada: A prova de seu fracasso é explicada naquele deus de dois lados que, sob o nome de Quetzalcoatl, une, sem fundir, a verdade da terra – “simbolizada no *coátl*, a serpente – com a verdade do céu – o *quetzal*, que simboliza a pureza espiritual a que aspira a civilização maia” (Kusch, 2000, p. 33). Aqui a natureza serve como

meio para a representação das divindades e, por sua vez, nos permite compreender a tensão entre a verdade natural e a verdade divina, bem como a realidade factual e a ficção, base fundamental para olharmos para a diferença entre a paisagem e a cidade, uma vez que na paisagem se encontra a energia original: "No vegetal, a energia é dada no início, é definida como seiva, peixe, alga ou árvore" (Kusch, 2000, p. 35). Esta é a força da natureza, a força vital, que é regida pelas leis da continuidade do tempo e pelo determinismo do espaço. Mas são também as ações negativas, de não conservação das leis naturais que chamam a atenção, de como o ser humano da cidade invade, distanciando-se do natural.

Quando o ser humano, a partir de sua própria subjetividade, condição racional ou consciência, se desmaterializa, ataca seu próprio ser, que é a natureza-vida, e se torna um pensamento puramente idealista, a resposta do ser humano à natureza é a abordagem materialista não *fisicalista*, onde a vida não consiste nos princípios físicos da natureza, mas no sentido da existência com a natureza.

O sentido, então, tem um solo: a vida, a partir da qual se abrem as possibilidades de ser e a partir do qual o estar será compreendido. Andrea Bocco se refere ao neologismo kuschiano: "Assim, a fagocitose implica confrontar o estrangeiro para incorporá-lo, sem destruí-lo, e exerce uma ação de preservação, de cura" (Bocco, 2002, p. 96). Segundo o autor, Kusch obviamente levou em conta esses dois elementos: incorporação do estranho e ação curativa. O primeiro deles ocorre na época do 'descobrimento' e conquista da América, que por sua vez gera a busca do equilíbrio sobre o que se impõe como reação natural de cura, respondendo assim à necessidade existencial e prática de sobrevivência. O próprio Kusch considera que a fagotização ocorre no reino do invisível, abaixo do limiar da consciência histórica, no plano em que a pequena história se dissolve para dar lugar à grande, no plexo do instinto. "A fagotização não é consciente, mas opera na inconsciência social" (Kusch, 2003, p. 197), do que se conclui que é um 'mecanismo' naturalmente incorporado para que a vida ocorra. Bocco considera que, além desse aspecto, a fagotização também está ligada a práticas pré-existentes do pensamento americano, uma espécie de 'lei primitiva' que não segrega nem exclui, mas assume e incorpora, e assim não elimina o estranho, mas busca obter certo equilíbrio existencial. Foi o que aconteceu com Quetzalcoatl, e é o que continua a ocorrer nas práticas do pensamento latino-americano: o pensamento de outras culturas não é rejeitado, mas elas são incorporadas à mentalidade que se tem e, portanto, àquela atitude intercultural que nos caracteriza.

Mas não é apenas um exercício mental; é uma prática existencial da qual a América Latina não se vangloria de nenhuma exclusividade, afinal deve ser um mecanismo universal com o qual busca manter a convivência entre seus próprios e estranhos, a partir do qual não se segue a esquematização da alteridade em um horizonte centro-periferia, mas onde se atinge um alto nível de miscigenação e convivência de opostos. "Trata-se da contaminação do puro pelo oposto, do fedorento que é a América" (Bocco, 2002, p. 98), a hibridação existencial que possibilita não a anulação da vida, mas, ao contrário, seu enriquecimento, sobre o qual podem ser elaboradas diversas interpretações teóricas típicas das disciplinas sociais e humanas:

Kusch pensa a categoria fagotização em relação ao "existencial", mas também a vê ligada aos mecanismos, estratégias e operações produzidas pelo sujeito (social) no âmbito de uma cultura. Precisamente, a incorporação dessa categoria ao "mero viver" sustenta o sentido epistemológico e social que nela podemos ler (Bocco, 2002, p. 99).

Obviamente, a partir do contexto da vida acadêmica, a linha que se segue é a da fundamentação teórica com a qual são gerados conceitos e categorias mais redes de conceitos e categorias que, embora enriqueçam a realidade interpretada que se quer compreender, estão se distanciando do simples fato de viver, da experiência existencial, do encontro ecológico com os diferentes participantes do mundo natural em que estamos incluindo seres humanos, paisagem, divindades, etc. A aposta de Rodolfo Kusch foi na complexidade existencial, que não nega nem anula os referenciais teóricos que enriquecem e possibilitam que novas epistemologias fundem, por exemplo, um outro modo de pensar como o que ele mesmo propõe, mas focalizando o primeiro, a própria existência vital e integral, para a qual não basta o exercício teórico da devida argumentação racional, mas exige a prática de processos vitais de compreensão. A racionalidade é substituída pela emocionalidade. É por isso que em Kusch podemos falar de uma ontologia experiencial ou, se quisermos, existencial, que de alguma forma também foi a proposta de Martin Heidegger quando afirmou que o problema do ser era melhor compreendido pela poesia, mas que no filósofo argentino ainda é preciso ir mais fundo, afundar no solo orgânico. Anular-se como uma semente que se recusa a germinar e produzir seu fruto, a sentir a vida em sua condição mais simples e humilde. Mas isso não foi compreendido por Andrea Bocco, para quem a fagotização implica uma 'volta do parafuso' na análise discursiva. É verdade que "pensar os discursos em consonância com essa categoria permite ver o reverso da trama" (Bocco, 2002, p. 100), evidentemente. E também é verdade que a partir da fagotização é possível compreender que não é necessário superar a dualidade e, assim, manter a tese de que os opostos coexistem, chegando a "uma produção discursiva como uma rede

complexa e múltipla" (Bocco, 2002, p. 100). No entanto, Bocco não conseguiu compreender que Kusch não pode ser reduzido ao plano teórico ou discursivo. Não se trata apenas de uma questão de teoria e quadros epistemológicos graças aos quais outras perspectivas e horizontes são possíveis para aprofundar certos conhecimentos e disciplinas que até agora se encontravam em canais monológicos e unidimensionais, típicos da razão logocêntrica que vem dos gregos. Precisamente, a pretensão de Rodolfo Kusch está na busca de romper esses limites impostos com os quais já estamos colonizados, principalmente os acadêmicos.

O que ele trabalha é que, a partir de um exercício de compreensão que poderia ser marcado como existencial ou experiencial, é possível não apenas ver, mas sentir o inverso da trama com que nos são apresentados os discursos, os argumentos, as propostas teóricas, que nos levam a entronizar conceitos e categorias puras e transcendentais. Racionalmente bem justificados, cujo único suporte básico não é outro senão a razão e os exercícios racionais que evaporam por trás de cada interpretação como são dados historicamente por um pensador ou outro em cada época tentando tornar grande a história que não passa de pequena. A grande história, segundo Kusch, é a daqueles que afundam em suas próprias raízes e descobrem sua semente, que não fogem do mau cheiro dos processos concretos e vitais que certamente dão sentido à sua existência, mesmo que não haja arcabouço teórico ou justificativa epistemológica, como é o caso dos indígenas, do camponês, ou da senhora que vende vinho tinto na esquina do bairro. É assim que é o concreto para Kusch!

Uma das grandes preocupações da prática crítica atual é revelar o discurso "hegemônico", dominante, legitimador. Entendemos que este é um trabalho importante que proporciona o conhecimento necessário. No entanto, sentimos que também comporta riscos: a simplificação dos textos e sua redução a um plano monológico em que a única coisa que se ouve é o discurso hegemônico. Assim, torna-se uma espécie de entelêquia que obstrui o surgimento do clandestino, do periférico (Bocco, 2002, p. 101).

Encontramos, então, em Andrea Bocco, um discurso crítico que vai além do pensamento hegemônico e colonial, e que viabiliza o periférico. Isso é muito bom. Mas, do ponto de vista de Kusch, não é suficiente. Em nosso filósofo, não se trata apenas de questionar os fundamentos do pensamento colonial, portanto hegemônico, que por si só seria enriquecido por uma epistemologia "de resistência" que limitaria o discurso que obstrui a emergência de discursos da periferia, tão bem e diversamente defendidos na América Latina. O clandestino e periférico, em Rodolfo Kusch, não é conhecido como o clandestino e periférico do movimento periférico. A ontologia de Rodolfo Kusch reduz-se ao que é negado em um discurso, nem ao mero uso instrumental da razão com seus

produtos lógico-matemáticos, nem apenas à justificativa bem argumentada do lógico e universal com que a ciência e o conhecimento se baseiam nesse nível, mas ao clandestino e periférico de todo discurso, ao solo do qual se alimentam todos os discursos (não apenas os hegemônicos), à geocultura que alimenta toda reflexão, teoria e dissertação racional, ao fedor real e existencial a partir do qual todos os sentimentos são vividos como pré logicamente, em que se alimentam discursos e teorias, conceitos e categorias epistemológicas, que ampliamos academicamente, mas que restringem a vida simples, não só dos simples e humildes, mas também dos acadêmicos, pesquisadores e cientistas, perdendo o sentido vital, existencial, com que deveríamos viver cada dia, cada experiência, cada acontecimento diário. De forma alguma isso pretende diminuir o nível crítico da leitura de Bocco sobre a obra de Kusch.

É particularmente valioso quando ela mesma fala da compreensão de categorias que não podem permanecer na estante de uma biblioteca, mas implica "sua implementação em estudos e análises concretas, em seu desenvolvimento e peneiradas por outras matrizes teóricas" (Bocco, 2002, p. 101) e, fundamentalmente, diz ela, por irmandades hegemônicas que silenciam a polifonia de outras vozes que também falam. De qualquer forma, como se vê, sua crítica não ultrapassa o plano discursivo, que é o nível do pensamento decolonial, cujas contribuições não cessam de enriquecer criticamente o mundo da vida acadêmica, mas que ficam aquém no nível do mundo simples da vida. Esse fato da vida, ou como Kusch o chama: de vida pura, de mero viver além dos discursos vitalistas ou antivitalistas, ou neutro se quisermos, é o fundamento clandestino e periférico a partir do qual se fundará uma ontologia do estar, de modo que será, por sua vez, um terreno fértil é justamente esse magma vital (não meramente teórico, mas também social e existencial), não meramente (epistemológica) que efetivamente alimenta a aposta ontológica de Rodolfo Kusch. A fagotização não é, portanto, um processo conceitual ou teórico com o qual a ciência, o conhecimento ou a cultura são assumidos criticamente; fagotização é um processo vital da existência, de tal forma que sobrevivemos em meio à polifonia cultural em que sempre nos encontramos de antemão. Fagocitar é desvendar esse caráter dinâmico, aberto à experiência que compõe a vida e a vitalidade, e que apresenta no popular e no indígena dois vetores fundantes que anteveem uma compreensão do mundo da vida como horizontes de questionamento sobre o americano.

3.4 RECONHECENDO O FEDOR

Profundamente ligado ao tema da vida está o do fedor: "uma vez que está intimamente relacionado à respiração, um processo que não pode ser suspenso por muito tempo se quisermos continuar neste mundo" (Wajnerman, 2013, p. 64). Para o 50º aniversário da publicação de *América Profunda*, alguns autores foram convidados a participar com reflexões sobre *El hedor de América*, um pequeno texto de Kusch que mais tarde serviu como parte introdutória da obra mencionada e homenageada. E estamos fedorentos porque somos vida, sem dúvida. A aposta de Rodolfo Kusch não foi alheia a essa realidade. Wajnerman aponta como a glândula sensorial do olfato está justamente no centro do cérebro, no sistema límbico, e assim "através de um cheiro, podemos acessar diretamente as emoções" (Wajnerman, 2013, p. 64) ou processos de memória. No entanto, nossa cultura não se concentra no olfato e, portanto, nossa linguagem responde por palavras que se referem muito mais a outros sentidos, e até mesmo para nos referirmos a alguns cheiros o fazemos através do sentido da visão ou da audição, como quando se diz que cheira a cabra. Faltam estudos aprofundados sobre o olfato que nos permitam compreender os aromas de certas partes do corpo, ou aqueles determinados pela comida ou habitação. Wajnerman também chama a atenção para o fato de que o ser humano busca cheirar diferente do nosso próprio cheiro e, por isso, a busca por fragrâncias que possibilitem esses costumes culturais: ambientadores, desodorantes, perfumes, com os quais queremos, em essência, negar fedor. Rodolfo Kusch não se propõe a negá-la, mas a assumi-la, integra-a em vez de excluí-la, "porque no fedor há a ira de Deus e também o temor da aleatoriedade da vida" (Wajnerman, 2013, p. 66).

O que cheiramos não é apenas invisível e bastante difícil de expressar, mas nos oferece uma conexão direta com nossas emoções, que nos permitem ter uma abertura ao místico e ter um sentido profundo da vida, acessando também um conhecimento profundo: poder nos sentir parte da natureza com esse corpo que experimenta emocionalmente; "o outro é outro com seu cheiro, e eu e meu próprio cheiro somos um" (Wajnerman, 2013, p. 68); de qualquer forma, o cheiro a partir do qual os outros são "medidos" é sempre próprio, sem a própria realização. No entanto, "o fedor kuschiano refere-se especificamente à América fedorenta, de modo que a diferença que é percebida em relação ao outro nos leva a pensar sobre o problema da interculturalidade" (Wajnerman, 2013, p. 68).

Vida-Fedor-Interculturalidade, temos que pensar sobre isso! Outros podem não gostar do cheiro de um, e um pode não gostar do cheiro de outro. Então, cheirar o outro implica e exige, por

sua vez, cheirar a si mesmo. Talvez a partir daí, dos meus próprios cheiros, se possa estabelecer uma possível ligação com os aromas do outro. Além disso, dessa forma, pode-se questionar a ontologia ocidental baseada na visão dos indivíduos, onde a alteridade é uma ameaça ao eu, por isso busca reduzir o outro.

Cheirar geralmente significa cheirar o outro porque, normalmente, não se sente o próprio cheiro. Cheirar o outro pode significar farejar o outro e fazer a diferença: não importa quem somos (como cheiramos), mas nos preocupamos com quem os outros [não são], como cheiram e até explicitamente: como fedem. E assim que o mau cheiro se torna uma ameaça para nós, também acabamos – de uma forma ou de outra – ameaçando o outro. Mas cheirar o outro, além de significar cheirar o outro, como aponta Wajnerman, também significa cheirar a si mesmo o que o outro cheira: eu cheiro o outro, então significa que eu cheiro o cheiro do outro, ou que eu cheiro o que o outro cheira, meu cheiro é o mesmo do outro: cheirar o outro. Todos nós fedemos: estamos a gerir, estamos a feder, estar é essa a experiência nos canteiros, onde a semente é guardada e cuidada no campo, especificamente tubérculos como batatas. Fede a vida, isso mesmo. O mau cheiro é universal. Mas passamos a afirmá-la a partir do nosso próprio fedor, com o qual fomos negados durante séculos por aqueles que federam mais do que nós.

Quem eram os fedorentos, entre os conquistadores da América e seus habitantes? Lembremo-nos de que, na Europa daqueles tempos, não era de todo habitual tomar banho; é por isso que o berço dos perfumes artificiais está localizado lá. Entre os habitantes de nossas terras, o banho era um hábito diário. Mesmo assim, a selvageria e a falta de humanidade foram colocadas do lado dos colonos das Américas e seus descendentes tiveram que suportar os despojos de uma conquista bastante fedorento (Wajnerman, 2013, p. 67-68).

Quando sabemos sentir a nossa existência, por dentro, fedemos. "Será preciso levar em conta o olfato de todos, bem como a integração dos sentidos para a construção do caminho que, como disse o poeta, se faz na mesma caminhada" (Wajnerman, 2013, p. 69). No caminho da arrumação, nos deparamos com heróis heroicos, com políticas teóricas, com economias impecáveis, com educação impecável, típica das prósperas repúblicas da América Latina, segundo Rodolfo Kusch. Aqueles que se consideram arrumados esqueceram-se de sentir o cheiro de si mesmos e não sabem entender que parte do seu cheiro é o dos outros; daí anátemas, inquisições, procedimentos investigativos objetivos e assim por diante. Sentir o outro implica cheirá-lo "Conectar-se com nosso olfato e nos perguntar sobre o significado que damos ao que cheiramos necessariamente modificará nossos modos de ser e estar " (Wajnerman, 2013, p. 70), especialmente se buscarmos compreender

esses modos incluindo o intuitivo e o emocional, o lírico e o sentimental, por exemplo: "Isso requer novas formas de percepção e vinculação, não apenas em relação à realidade socialmente construída, mas também a nós mesmos" (Wajnerman, 2013, p. 70), o que também requer novos horizontes de compreensão que possibilitem abordar essas realidades a partir de cânones diferentes daquele que não o único tomado como verdadeiro e acreditado como verdadeiro, o do paradigma da razão objetiva. lógico e científico do qual o Ocidente se impôs, e do qual o outro cheira mal.

Na filosofia de Kusch, vida e mau cheiro andam de mãos dadas. "Como posso estar com o outro se não posso compartilhar o ato de respirar o mesmo ar ou outros aspectos semelhantes da vida cotidiana?" (Wajnerman, 2013, p. 72), ou simplesmente, como ser? O olfato é uma das sensações de estar vivo. Negar o fedor com que nos foi negado nos possibilita ser, afirma-nos em nosso ser-no-mundo, ainda que seja um mundo no caos que busca seu equilíbrio. "Felizmente, do lado das chamadas ciências duras e exatas, já foi dito que o caos é simplesmente uma ordem cuja lógica ainda não conseguimos entender e é por isso que confundimos caos com desordem" (Wajnerman, 2013, p. 74), embora às vezes pareça que as chamadas ciências sociais e humanas, são mais difíceis. Agarrados ao paradigma da razão silogística com sua lógica objetiva, não se permitem a humanidade do emocional, do sensível e do sentimental, e, portanto, não podem ser usados no futuro.

Qual o papel da vida na compreensão ontológica de Rodolfo Kusch? E a primeira coisa a fazer é ratificar que na ontologia de Kusch não é um problema teórico, nem meramente racional ou abstrato; a ontologia, que universalmente pergunta sobre o ser como tal, é construída sobre o substrato fundamental de toda a nossa existência: a vida. O fato de viver é a raiz sobre a qual se ergue o tronco de todas as nossas possibilidades, e nesse tronco se sustentarão, posteriormente, os diversos saberes em que se realiza a existência concreta de cada ser. O americano, o ser humano, a sociedade, a ontologia, a realidade, só fazem sentido a partir de uma compreensão vital, e como observado Kusch assume a vida a partir desse fundo seminal em que o mau cheiro também assume importância fundamental; não se trata da vida como categoria biológica, não se trata de levá-la ao seu nível conceitual e abstrato, onde seria devidamente argumentada de forma nitidamente racional; o que Kusch busca é afundar na experiência profunda da vida, até seu nível seminal, onde germinam todas as possibilidades existenciais que permitem efetivamente que o ser ocorra. Vale insistir que não se trata de conceituar a vida, o que se busca é senti-la (embora Kusch não

conhecesse esse termo), mergulhar em sua experiência, vivê-la de suas profundezas mais sombrias, nas quais suas melhores possibilidades fedem.

Como nos diz Kusch, para refazer o caminho da revelação, é possível sustentar que as pessoas fedem nos solos profundos da América. Por outro lado, considera-se que o mau cheiro, como o próprio fedor, encontra-se, não em panelas limpas que confinam medos e conquistas, mas nas práticas de re-existência, manifestadas em povos camponeses, povos indígenas e populações marginalizadas, que possibilitam a redenção do fedor constitutivo, na América viva, em que se trata de voltar a ser desde o estar, de reinstalar o ser para poder estar. Para se tornarem práticas decoloniais de poder, saber e ser. Uma vez que esses processos organizacionais, em movimento e em pé de luta, não se reconstituem a partir de objetos e de ser alguém, como motivo vital da existência, mas, a partir da interioridade germinativa; trata-se de viver bem.

Dessa forma, no solo inquieto da América profunda, a questão e a busca permanecem abertas. Pois, nesse caminho em direção ao 'ser humano que sente e pensa', pode ser completada a fagocitose, para começar a exercer práticas e lógicas decoloniais de ser, saber, poder e fazer. Ou seja, no retraçar da dimensão interior, daquilo que nos constitui de forma cativante, da pele para dentro, a partir da qual, parafraseando Kusch, a América oferece uma solução, ou melhor, uma reformulação de velhas questões que o farrago ocidental quis esquecer. Portanto, o mero estar poderia ser restabelecido através de uma recriação de mundos de estar aqui e estar sendo. Ou seja, no traçado da política da diferença, em torno de comunidades tecidas em continuidade com o meio ambiente, no próprio *entre* da vida e da morte.

No entanto, o interesse extenuante de Kusch pode ser visto em suas perguntas sobre o pensamento das Américas, o que o ser humano estava pensando na década de 1960, quando se sentou no café e tentou indagar sobre o *guiye* da vida? As questões existenciais seriam diferentes das do indígena na cidade de Carabuco, na Bolívia? Ou será que ambos compartilham esquemas de ação e participação para além das formas singulares que permitem resgatá-los. A busca persistente de Kusch é o que o leva a pensar sobre a continuidade das culturas pré-hispânicas no presente, incluindo ativamente as diferentes levas de imigrantes europeus nos séculos XIX e XX. Nessa linha de continuidade, sua abordagem nos remete à Carta da Jamaica (1815), de Simón Bolívar, quando define a autodeterminação mestiça das identidades de nossos povos: "[...] e que por outro lado, não somos nem índios nem europeus, mas uma espécie intermediária entre os legítimos donos do país e os usurpadores espanhóis..." (Bolívar, [1815] 2014. p.30).

Hoje podemos incorporar os diferentes contextos de migração forçada na globalização que compõem o caráter híbrido das culturas latino-americanas. Nessa perspectiva, o caráter aberto da cultura engolida traz à tona a noção de *antropofagia* de Oswald de Andrade. Embora Kusch não se refira ao Manifesto Antropófago (1928) da modernidade brasileira como precedente para o *engolfamento* na *América profunda*, sua proposta nessa mesma direcionalidade não nega a imposição da cultura do conquistador, mas, ao contrário, abre sua própria cartografia simbólica à inclusão do outro (hegemônico) como resposta à apropriação e expansão das fronteiras sensíveis e subjetivas de nossas culturas contemporâneas. Como, então, reativar as potencialidades dessas categorias na elaboração do novo esquema de reflexões geo-ontológicas no século XXI? De que forma reconstruímos o pensamento situado de forma conflituosa em um território entendido como disputa de poder? Cabe-nos perguntar, em um gesto decolonial, como faz o professor Reinaldo Fleuri (2017), o que podemos aprender com os povos originários? E, mais ainda, como a filosofia latino-americana baseada em saberes indígenas e populares pode fagocitar ao pensamento ocidental e buscar novos caminhos para sentir e pensar?

4 SENDEROS PARA SENTIPENSAR UMA ONTOLOGIA LATINO - AMERICANA

O ser *andino-amazônico* se instala no próprio estar de sua existência; a partir daí, contempla o mundo ao qual foi lançado e, agora enraizado, sacraliza-o e o relaciona com o símbolo, dotando sua caminhada de sentido e gravidade. Nessa perspectiva, o pensamento situa-se geoculturalmente, daí emana o fruto dado a conhecer e cultivado pelo povo. Aqui também converge sua seminalidade e o modo como ele conjura o mundo, estabelecendo de certa forma uma relação empática entre natureza e cultura. O problema reside no fato de que, desde a colonização do pensamento, o ser recebeu supremacia, gerando uma dicotomia com o estar, enquanto, para a *Abya Yala*, a compreensão do humano passa primeiro pelo estar, onde o ser está instalado, ou seja, transita entre o estar-sendo que já é um entendimento que gera e restaura o fluxo do ser como fundamento da possibilidade de existir.

Como sul-americano, não tenho menos que confessar que, por um lado, exercemos um conhecimento de dados enciclopédicos e, por outro, uma espécie

de conhecimento do não saber, o do nosso ser puro, do qual não sabemos em que consiste, mas que vivemos sem mais (Kusch, 2007, p. 19).

Nas suas próprias palavras, ser sul-americano é reconhecer-se na intersecção de culturas. Ser e estar nos configuram numa imbricação singular e numa superação não dialética que nos permite reconhecer-nos em traços comuns:

Sua filosofia entende o estar-sendo como um *modus* que ocorre entre o ser e estar, o modo dinâmico que não é nem ser nem estar, mas a forma específica de cada cultura que, a partir de seu próprio solo, ressignifica as coisas (Zagari, 2005, p. 1220-1221).

O ser acaba por ser uma construção tensa devido ao seu ímpeto de totalidade e perfeição, razão pela qual deve ser engolido pelo estar, afim de alcançar uma certa harmonia vital com um sentido de existência equilibrada. Do horizonte do estar, o ser não corresponde ao que é a realidade: ao contrário, “é apenas um ideal, um abstrato, um universal, que não está enraizado no magma da vida, que não toca o natural (comunidade, sexo, paisagem etc.), que desequilibra a harmonia nunca completa (*huiñay*) do ser” (Cepeda, 2017, p. 143). É no estar que o ser humano da *Abya Yala* transcende seu projeto de existência, na medida em que há uma afetação e emocionalidade de seu modo de ser. Isso significa que ele é um ser sentipensante, aquele que tem a capacidade de sentir e pensar, sem dar prioridade ao simples fato de sentir ou pensar. Mas, para não pensar mais, esse é um pensamento que passa pelo saber e existir, ou seja, uma compreensão da existência de alteridade onde há espaço para a natureza. Consequentemente, uma negação de discursos homogeneizadores e universalistas que, por sua vez, negam a existência de mundos possíveis. É, portanto, uma aposta ontológica, política e ética pensar e sentir o ser humano latino-americano a partir do ponto do estar, pois implica apostar em uma lógica de negação que, de forma dialética, resulta na reafirmação de nossa identidade como latino-americanos ou como foi dito no começo do texto, citando a Lélia Gonzales, *Amefricatinos*.

A noção de *sentipensar* foi proposta pelo sociólogo Orlando Fals Borda, com base na cultura popular camponesa do Caribe colombiano (Bassi, 2008). Em suas pesquisas, ele conheceu pescadores e pescadoras de origem colombiana que mobilizam esta noção para afirmar o significado político do encontro entre o coração e o corpo, o humano e o não-humano. Por um lado, a noção se refere à capacidade de superar dificuldades recorrendo a técnicas de sobrevivência: pescadores e pescadoras imitam as estratégias das tartarugas *hicotea*, uma espécie endêmica da América Latina. Por outro lado, as pessoas *sentipensantes* combinam emoções e razão para

alcançar a harmonia em suas vidas. Forçando cada pessoa a sair de quadros dicotômicos de pensamento, estas noções operam dois movimentos consubstanciais: a fusão entre as emoções e a racionalidade (Fals, 2009) bem como os laços entre humanos e não-humanos. Além de descentralizar - desocidentalizar - o olhar, estas conceptualizações nos permitem romper com a crença em um único mundo (Escobar, 2018; Santos, 2002) e tornar visíveis outras possibilidades: alternativas à ordem dominante e à "colonialidade do poder" (Quijano, 2005).

Sentipensar com o território implica pensar com o coração e com a mente, ou coraciocinar, como enunciam os colegas de Chiapas inspirados pela experiência zapatista, é a forma pela qual as comunidades *territorializadas* aprenderam a arte de viver. Trata-se, então, de um apelo para que o leitor sinta com os territórios, culturas e saberes de seus povos – com suas ontologias – e não com os saberes descontextualizados que subjazem às noções de ‘desenvolvimento’, ‘crescimento’ e, até mesmo, ‘economia’ (Escobar, 2018, p. 16. grifo nosso).

Esta noção é uma proposta espiritual e política que surgiu das lutas dos povos indígenas e da América Latina, uma *sanação do ser* que revitaliza as forças primordiais (afeto, a dimensão sagrada da vida, a dimensão feminina da existência e a sabedoria) afetada e atacada pela colonização (Guerrero, 2016). O corazonar é praticado como um exercício de autoaprendizagem que provoca compreensão e mudança do mundo. Em palavras de Guerrero:

A hegemonia da razão cartesiana construiu uma visão fragmentada do humano ao nos dizer que somos apenas seres racionais e que, desde uma razão sem alma, estávamos distanciados do espírito da vida. Todas as sabedorias insurgentes, por outro lado, tiveram uma visão holística do humano, pois sempre souberam que somos, acima de tudo, coração e que do fogo que vive dentro podemos dar um significado diferente não apenas à inteligência, mas à vida [...]; daí a necessidade de começar a corazonar como resposta espiritual e política insurgente, pois o corazonar reintegra a dimensão da totalidade da nossa humanidade ao mostrar que somos a conjunção entre afetividade e inteligência. (Guerrero, 2011, p. 29).

O corazonar surge, portanto, como uma postura intelectual, acadêmica, ontológica e política de luta decolonial – de descolonização do saber, do poder e do ser – desde a sabedoria do coração. Não se trata de propor uma inversão de poderes, como se a partir de agora o emocional devesse sobrepor-se ao racional, ou o coração à razão. Trata-se, em primeiro lugar, de reconhecer a existência dessa sabedoria desde o coração e sua importância para a própria existência humana.

O julgamento feito a partir do coração é racional e irracional, por um lado diz o que vê, ou seja, participa do mundo intelectual da percepção, e por outro sente fé no que está sendo visto, quase como um registro profundo, como uma afirmação de toda a psique diante da situação objetiva. É uma espécie de coordenação entre sujeito e objeto, com predominância de um sujeito total (Kusch, 2000, p. 304).

O coração é, portanto, o lugar que, ao mesmo tempo em que abriga, é de onde parte o pensamento seminal, no qual a afetividade e a razão se relacionam para dar sentido à vida, ao mundo e à existência. Desse modo, é possível falar de um saber do coração. Um saber que, mesmo negado, invisibilizado e menosprezado pela racionalidade hegemônica que continua a impor sua colonialidade sobre nós.

4.1 A SEMINALIDADE DO ESTAR-SENDO

A obra *Esbozo para una antropología filosófica latino-americana*, de Rodolfo Kusch, publicada em 1978, propõe as bases metodológicas da antropologia para alcançar a profundidade do fenômeno do ser americano, que se encontra no estar-sendo; aí está o núcleo seminal que dá sentido à existência do ser no mundo. De fato, o pensamento se torna semente e retorna à terra onde o povo vive, cultiva, colhe, come e ama, essa mesma terra à qual é grato, mas também adora e teme, porque tem consciência de que não está sozinho como ser humano no mundo; faz parte e participa da natureza que é misticamente conjurada com a cultura. Portanto, seus passos na terra estão enraizados e conectados com a natureza; são passos que, em sua caminhada, contemplam o mundo sem a intenção de determiná-lo, assim como o pensamento do Ocidente faz.

Pensamos do ponto de vista de como comemos aqui, como produzimos, do que tradicionalmente condiciona tudo o que fazemos; tudo isso enredado no poder de ser, mas invertido como a possibilidade que é, mas condicionado pela cultura que engloba tudo o que faz o estar (Kusch, 2007, p. 260).

Nessa perspectiva, há múltiplas formas de ver o mundo, de ser e sentir o mundo, por isso falamos da pluralidade e a partir do reconhecimento dessa diversidade é onde "o encontro com a alteridade é facilitado ou simulado, onde o fundamento se esconde" (Kusch, 2007, p. 261) que se encontra no encontro com a cultura, que não se encontra apenas nas tradições ou costumes de um povo, mas vai além, passa e se desdobra pelo símbolo⁵⁴; ou seja, onde a vida se instala, onde a

⁵⁴ O símbolo tem sido objeto de estudo em diferentes tradições de pensamento, mas sem dúvida foi Ernst Cassirer que especificou a sua natureza, definindo-a hermenêuticamente, isto é, como uma organização que estabelece significado, e não como um mero sinal indicador de objetos. Por sua vez, J.M. Estoquera (2004) destaca as seguintes características do símbolo coletando as contribuições de autores como Jung, Ricoeur, Kerényi, Jacobi, entre outros. Em primeiro lugar, o símbolo cria e estabelece significado e, portanto, o seu âmbito de significado emerge e se esgota no mesmo símbolo, isto é, é impossível apresentar seu significado por qualquer meio que não seja o próprio símbolo. Desta forma, o símbolo permite apresentar o que é impossível apresentar, dizer ou expressar de qualquer outra forma, daí constitui uma epifania ou aparição do inefável, por isso não admite qualquer verificação. Esse recurso faz que o símbolo não esgote completamente o seu significado. A natureza "intraduzível" do símbolo impede o uso redutor de todas as excursões filológicas e hermenêuticas. Finalmente, outra função importante do símbolo é alcançar uma conjunção de opostos, uma *complexio oppositorum*, que o coloca no limite entre "o concreto e o difuso, o consciente e o inconsciente,

cultura tida como baluarte simbólico se refugia na existência, é ali que encontra seu domínio e seu horizonte de sentido. Compreender, então, que há diferentes modos de existir e estar no mundo, demole os pressupostos ontológicos e epistemológicos impostos pelo pensamento hegemônico ocidental, que, após a pretensão do universalismo e o triunfo da razão instrumental, gerou relações assimétricas de poder que impedem o reconhecimento do outro ou o reconhecimento de um no outro. Pensar isso implica renunciar à posição eurocêntrica unidimensional e abrir o debate para a periferia, rompendo assim laços e anos de dependência desde onde se observava.

Apenas o conhecimento gerado pela elite científica e filosófica da Europa era considerado 'verdadeiro' conhecimento, pois era capaz de abstrair de seu condicionamento espaço-temporal para situar-se em uma plataforma neutra de observação. O 'ponto zero' foi, assim, privilegiado como ideal do conhecimento científico (Castro-Gómez, 2007, p. 20).

Não foi apenas o triunfo da razão europeia que prevaleceu com o modelo colonial, mas também, segundo Castro-Gómez, a separação ontológica da natureza e do ser humano, onde "o conhecimento não tem mais como objetivo último a compreensão das 'conexões ocultas' entre todas as coisas, mas a decomposição da realidade em fragmentos para dominá-la" (Castro-Gómez, 2007, p. 82). A partir do método cartesiano, o objetivo era eliminar qualquer "obstáculo epistemológico" que gerasse dúvidas, em busca do verdadeiro conhecimento e que não o condenasse a "viver no inferno da doxa" (Castro-Gómez, 2007, p. 82), mas por que esse medo da opinião ou do que emerge do emocional sem ter passado pelo filtro da razão? Segundo Kusch, como é aí que há uma segurança de vida, que pode não ser o que realmente interessa à ciência, "o julgamento científico nos diz uma coisa, a opinião nos diz muitas. A ciência é feita para unificar, mas isso não significa que a realidade será unívoca" (Kusch, 2000, p. 576). Há, portanto, uma pretensão por parte desse conhecimento gerado pela ciência ocidental, que a partir de sua lógica busca a afirmação de forma metódica ou *atitude metódica*, como menciona Kusch. A partir daí ele afirma e limita o mundo, ou seja, em sua ânsia de objetificá-lo, retifica-o e gera um distanciamento dele, pois o conhecimento endossado é aquele que passou pelo método e pela lógica da afirmação, este é o universal, porque é ali que se encontra a verdade, mas para Kusch a única coisa universal é a própria existência. E, portanto, implica superar a univocidade do discurso e emancipar-se dele, o que permite a realização da projeção da existência, pois apresenta a finitude infinita do existir.

o meramente presente e o virtualmente sentido" (p, 519). Esta função faz Ricoeur considerou-o como a condensação de um discurso infinito.

Nessa ordem de ideias, o pensamento do ser humano latino-americano não pode ser descolado da compreensão da seminalidade do estar-sendo, porque é ali que está a potencialidade de todas as coisas. "O estar refere-se então a uma globalidade onde se potencializa a seminalidade que instala isso e aquilo, inclusive o que é" (Kusch, 2007, p. 359). Nessa medida, o latino-americano não é um ser determinado, ao contrário, no estar-sendo ele encontra a totalidade, uma vez que sua relação com o mundo se dá em termos de encontro e alteridade, que, como já mencionado, torna-se, por sua vez, o fundamento da existência.

Ou seja, de estar no mundo, já se estabelece uma relação com ele, através do ritual, da sacralização do cotidiano e do símbolo que se torna fruto e alimento para o povo, há então, como menciona Juan Cepeda, em sua tese de doutorado, uma possibilidade de ser no estar-sendo:

A possibilidade de ser é estar-sendo, e as possibilidades do ser humano se dão em seu estar-sendo. Nosso viver é uma mera semente que revela o solo a partir do qual estamos sendo culturalmente: não só nossa compreensão é ontogeocultural, é justamente assim porque a realidade é assim, sua essência é diversa: objetiva, seminal, sentimental, sagrada... tudo o que se torna seu estar-sendo (Cepeda, 2017b, p. 207).

Por isso, a compreensão do latino-americano passa, primeiramente, pelo estar, pela seminalidade de seu pensamento e pela relação empática entre cultura e natureza, o que, como se vê, implica contemplar o ser a partir de sua totalidade e sua relação com o espaço que coabita com outros do qual também é complemento. O ser humano não é mais um indivíduo isolado, mas a partir de seu estar-sendo, pode ser interpretado a partir dele, como também do outro que compartilha unidades simbólicas que dão sentido ao seus *senderos*. Do estar-sendo, a compreensão se expande para a categoria de pessoas, que, como já foi dito, contempla um universo mais extenso de relações rizomáticas em movimento contínuo.

No que se refere ao povo, além da conotação sociológica e às vezes econômica que o termo tem, é possível pensar que ele é também e sobretudo um símbolo. Como tal, engloba o conceito de massivo, segregado, enraizado e oposto a si mesmo, em virtude de conotações culturais específicas. Mas se é um símbolo, participa-se dele, e o faz do fundo de si mesmo, do que não se quer ser. Há nisso como o medo do povo pode manchar a constituição do ego. Por outro lado, mesmo que não queiramos, somos todos um povo e, enquanto o segregarmos, excluímos essa mancha que consiste no enraizamento que quebra nossa pretensiosa universalidade, na segregação em que não gostaríamos de incorrer ou também na massividade que subordinaria o ego (Kusch, 2007, p.243).

Aqui o termo pessoa adquire uma dimensão além daquela compreendida pela sociologia ou pela economia, uma vez que contempla uma totalidade onde se põem em jogo várias relações

enraizadas em um contexto, pois desse coletivo emana a particularidade do ser humano, que se manifesta no dizer da palavra grande. Esse é outro termo que Kusch sugere para estabelecer uma proposta de interpretação do povo como símbolo, onde "a palavra comum termina em ciência, a palavra grande em poética" (Kusch, 2007, p. 244). A construção das palavras da América baseia-se nos testemunhos do povo e na grande palavra que nos permite ir fundo e desvendar o que foi escondido para ser escondido, para trazer à tona a voz de um silêncio perpetuado pela palavra comum que procura explicar e delimitar tudo. Portanto, "o discurso popular diz então a palavra comum, mas esconde atrás dela a grande palavra, que completa o sujeito vivo" (Kusch, 2007, p. 245) que, durante a predominância da razão e da ciência ocidentais como garantia de universalidade, foi relegada a meras manifestações culturais, mas é aí que habita a negação do que foi imposto do mundo das coisas. Portanto, faz sentido voltar nosso olhar para a cerimônia do ritual, que possibilita um encontro com o ser, pois se estabelece uma relação entre caminhar e dotar de sentido:

Portanto, é o silêncio do inexprimível que se prolonga no gesto ou cerimônia do rito, ou reiterado no costume. E, ao mesmo tempo em que o popular é também a culpa que paira sobre o nosso ditado culto. É culpa de ter roubado o conhecimento que a grande palavra diz, pela palavra comum. Mas como a fala culta também é silêncio, ainda que vazia, ela difere da fala popular; é um ditado onde a possibilidade de dizer algo há muito se perdeu (Kusch, 2007.p. 245).

Voltar o olhar para o próprio pensamento, cultivado e enraizado, permite-nos encontrar a razão que perdeu uma razão ligada ao coração e fazer emergir a voz que foi silenciada, mutilada, excluída e discriminada, essa voz que agora se cala. Pensar para ir contra o jogo do esquecimento, onde nós mesmos participamos desse apagamento. Emerge, portanto, a necessidade de enraizar e retornar ao popular, isto é, ao povo como símbolo, à grande palavra, e desvelar o silêncio imposto pela palavra comum, para encontrar, então, o sentido que foi esquecido, mas que vaga no território, ali no ser de onde emana o conhecimento, poder que surge do silêncio total.

A aposta ontológica resulta, então, do exercício de decifrar o símbolo que é o povo e para isso é preciso destruir o que em anos de colonização foi cimentado como verdadeiro e universal, como menciona Kusch, "o problema da América é recuperar toda a potencialidade de pensar e saber apostar no futuro" (Kusch, 2007, p. 247), ou seja, apostar em um horizonte de compreensão de sentido que se encontra no estar-sendo como pensamento orgânico e seminal, que tem uma gravidade e que dá peso ao pensamento.

Complementando o exposto, fica evidente que na obra de Rodolfo Kusch há o sentimento de uma América que volta seu olhar para si mesma, para a profundidade e as raízes do pensamento que subjaz ao popular e ao indígena; trata-se, portanto, de uma provocação que abre o horizonte de

sentido para a compreensão do ser humano americano, o que implica ir fundo para alcançar as entranhas que fedem, e esse fedor é assustador porque é antagônico ao puro, à afirmação e à razão imposta pelo Ocidente. Isso significa que o sentido filosófico do humano é reconstruído a partir da própria deformação do particular, distanciando-se do modelo e do discurso imposto, contra a assepsia cultural. Isso pressupõe partir da negação e não da afirmação que significa a continuidade de uma leitura de fora, ou seja, buscar um novo ponto de partida a partir da interioridade do problema e do próprio evento. "E é por isso que é do pensamento puro que o pensamento popular tira validade, é um pensamento sem precauções onde os símbolos governam com sua carga semântica e que, portanto, sugere elementos genuínos para a filosofia" (Kusch, 2007, p. 376).

Esse pensamento endógeno e arraigado faz parte de um chamado da cultura popular para eliminar a estreiteza da razão objetivadora da tradição ocidental e, assim, resgatar o próprio pensamento. O reconhecimento da historicidade, da sabedoria popular, é, portanto, uma experiência comunitária e, logo uma experiência ética; ou seja, constrói-se em comunidade e assim nos encontramos geocultural e eticamente situados, para perscrutar o que somos e descobrir as múltiplas vozes que nos constituem. Por isso, dá-se a tarefa de compreender o cotidiano, onde as pessoas vivem, onde o conhecimento é cimentado, onde o símbolo faz sentido, na tecelagem da avó, nos ensinamentos dos ofícios, nas receitas herdadas ou nas histórias contadas em torno do calor lento da *tulpa*. Nesse sentido, o ritual configura-se como uma potencialidade do ser porque ali ele existe, ali ele vivencia sua existência, entre o transcendente e o sagrado. O rito é carregado de um simbolismo geoculturalmente situado, e é lá que o pensamento pesa e tem gravidade, a busca por sua raiz nos leva à terra, às profundezas do ser humano. No enraizamento com a terra, com o estar, encontramos seu horizonte de sentido, ou seja, através do estar-sendo, encontramos uma potencialidade ontológica.

Então essa disposição do indígena diante de sua ritualidade, de seu cotidiano, de sua forma mais autêntica de permanecer no ambiente, é uma disposição ontológica. Terá que estar relacionado ao que Kusch chama de seminal. Um fundo, um chão, um lugar onde o narrador está; um lugar que inclui geografia inspiradora, o indígena que nasce cedo e admira o sol nascendo no horizonte; aquele que semeia cuidadosamente detalha que há uma integridade na semente, na árvore e no fruto, pois não são coisas distintas, mas partes de uma única realidade; o indígena não divide, não fraciona, não atomiza, mas integra, une, relaciona. Tudo está conectado, a terra é sua mãe, sua esposa fértil. Seminalidade é aquele solo onde o indígena para e admira, onde ele está sendo um com a paisagem (Idobro & Cepeda, 2018, p.5).

Para Kusch, o pensamento americano tem suas raízes no indígena e no popular, pois se situa a partir de outro horizonte de sentido, diferente do pensamento ocidental. Aquele discurso racional, o do método que busca leis através de fórmulas, o da linguagem que legitima a razão, ou seja, o mundo do ser, que ele vê como irracional, aquele pensamento que subjaz ao emocional, ao rito e à relação que ele tem com a terra. Mas é justamente aí que surge o pensamento, há um lugar filosófico onde o mundo é pensado e compreendido, sem a pretensão de formular leis para delimitá-lo, há simplesmente um afeto com tudo o que o cerca, a partir do popular é subverter o sistema imposto, é um ato de ousadia que gera tanto medo.

Mergulhar no pensamento popular significa também assumir uma tradição elaborada por uma massa anônima em meio à qual caminhamos diariamente. É compreender o gesto ou a linguagem da vida cotidiana, mas que é também nossos gestos e nossa linguagem, mas que também significa o sentido que ela faz para todos e que, por isso mesmo, contém o sentido de uma filosofia (Kusch, 2007, p. 378).

Na América Latina, o estar é instalado e potencializado a partir da seminalidade, ou seja, do sistema orgânico que se articula com o horizonte simbólico, que por sua vez se estrutura na cultura.

E o fato é que estar implica potência, mas no sentido de potência de instalação, porque faz o que estar. E por causa do que está lá é, por sua vez, um sendo, como transição, porque o que está supera na medida em que potencializa uma infinita possibilidade de ser. Daí a seminalidade da geração, no plano do estar (Kusch, 2007, p. 91).

Isso significa que, no fundo, a América não pode ser lida apenas a partir da lógica científica racional ou do mundo dos objetos que denota e quantifica tudo o que está no mundo, essa é outra lógica, uma lógica de negação, que supõe um campo mais ontológico porque não estamos falando de objetos, mas de uma capacidade de viver e sentir. Isso requer outros quadros de entendimento. Kusch parte "do axioma de que existir é estar na falsidade, aquilo que corresponde às circunstâncias que se opõem ao projeto do ser" (Kusch, 2007, p. 552). Esse projeto de ser já é limitado e separado das circunstâncias ou manifestações do estar-sendo, e nos impede ver o ser, que se expressa simbolicamente e não necessariamente por meio de afirmações de verdade.

O ponto de partida para isso é a existência pura ou, como poderíamos chamá-la na América, puro estar, como um estar aqui e agora, assediado pela negação, isto é, pelas circunstâncias. E isso leva a um axioma. Se vivo a falsidade e quero alcançar a verdade do ser, se a lógica do viver é uma lógica simetricamente invertida à lógica científica, pode-se dizer que a lógica como ciência, ou a própria ciência, é apenas um episódio da lógica do viver. Em suma, eu existo, portanto,

penso, e não o contrário. É por isso que a verdade matemática é apenas um episódio da verdade ontológica (Kusch, 2007, p. 553).

Esse estar-sendo conta com uma seminalidade de pensamento geoculturalmente situado, que lhe permite a partir da emocionalidade, de outra lógica, do ritual, ampliar os horizontes de compreensão e transitar entre o sagrado e o profano, entre o racional e o irracional, entre a montanha e a avenida, entre o saber feito fruto e o saber feito biblioteca. Do estar-sendo, o encontro com a alteridade é facilitado ou simulado, onde se esconde o fundamento encontrado no símbolo, ou seja, da instalação da vida, onde se instala o ser, onde a cultura como baluarte simbólico abriga a existência, ali encontra seu ponto de apoio.

Mas daí também o significado de solo no pensamento. Não é apenas a presença de coisas que precisam ser sustentadas por uma razão de gravidade, como a casa, o campo ou o próximo, mas é também a gravidade do pensamento que não alcança tudo o que se instala no entorno (Kusch, 2000, p. 366). Então, o fundamento é seminal, retorna à terra porque a gravidade conota sentido em sua caminhada, é um pensamento situado que também está aberto à compreensão de outro lugar e, portanto, não pode cair na armadilha da afirmação, isto é, da denotação do mundo que é feita a partir da ideia de razão universal ou ocidental, que determina tudo o que é, estabelecendo limites à compreensão e à dimensão do ser. "o ser é um gerúndio que transita, mas sem estar segregado do estar, mas instalado nele" (Kusch, 2000, p. 370). Esse círculo dialético entre ser e estar leva ao ser a partir de uma lógica de negação e, como menciona Kusch, ambos fazem um jogo cultural no estar-sendo. A partir daí se bifurca um horizonte de sentido.

Disso talvez se possa inferir que o caminho político entre nós consiste em recuperar nossa regressão, mas dentro de nossos símbolos e com nosso solo, que não se refere ao solo geográfico, mas à gravidade de nosso pensamento, sua deformação, e recuperar nosso deslocamento no absoluto, nossa variante de ser em meio ao abismo inseguro de nosso estar (Kusch, 2000, p. 371).

Nesse sentido, o sociólogo colombiano Orlando Fals Borda também encontra uma relação entre pensar e viver espaço, contra a imposição do discurso eurocêntrico, trata-se de um pensamento endógeno, enraizado em nosso contexto, que nos permite olhar para nós mesmos, nos reconhecer no outro, no indígena, conhecer nosso futuro histórico e a riqueza que reside em quem somos.

Esse princípio sustenta que as realidades básicas observáveis são condicionadas ao ambiente vivo por meio do processo de socialização, que induz à criatividade orgânica, à valorização e ao respeito às raízes culturais e às características específicas do ambiente natural e social dos povos, no nosso caso o dos trópicos, bem como amazônicos, andinos e chocoanos (Fals, 2003, p. 71).

Quando há pouco se mencionou que o conhecimento é um compromisso político, vivencial e prático, fez-se referência ao compromisso que isso implica; ou seja, aquela postura ética com persistência em todos os níveis para compreender a importância do pensamento enraizado, nas palavras de Raúl Fornet Betancourt:

Abrir a filosofia às tradições indígenas e afro-americanas, aos seus universos simbólicos, aos seus imaginários, às suas memórias e aos seus ritos; e isso não como objeto de estudo, mas como palavra viva de sujeitos com os quais é necessário aprender e estudar em comum (Fornet, 1995, p.263).

Nas manifestações da cultura dotada de símbolos, reconhecemo-nos, quando revemos a nossa história, quando nos sentimos parte de um território e de uma comunidade, quando em diálogo percebemos que há fios que unem e tecem novas histórias, aí nós estamos-sendo.

4.2 AS CONJUNÇÕES DO ESTAR-SENDO

Perguntar sobre o estar-sendo é uma questão que atravessa o plano do ontológico e viaja pela relação com a natureza e com o modo de ver e habitar o mundo a partir de um povo geoculturalmente situado. Aqui o emocional ganha sentido, que subjaz ao popular, pois o pensamento latino-americano é afetado pelo que acontece ao seu redor, a partir desse andar pelo estar-sendo no mundo, o ser dá sentido à sua existência. Dessa relação, com tudo o que a cerca, surgem os operadores seminais que são fontes que emanam sentido, de uma intuição emocional, aquilo que foi negado por não ter rigor científico e validade universal.

O olhar vai além da simples compreensão e busca compreender a partir de um ponto de vista situado, ou seja, a partir da cultura e dos símbolos que ali são produzidos. São "seminais porque são fonte de significados e operadores porque servem para classificar do ponto de vista qualitativo o que está acontecendo e legitimar essa avaliação" (Kusch, 2007, p. 582). A partir desse sentido, configura-se o pensar, a partir do estar-sendo, porque está enquanto é.

Por outro lado, o estar-sendo dota a existência de um horizonte de sentido, pois por meio dos operadores seminais, do símbolo e do rito, o mundo se configura, transformando-o em algo constitutivo e original, recusando-se a ser a cópia do ser eurocêntrico, recusando-se a acreditar na universalidade e, finalmente, recusando-se a reafirmar a verdade. Porque para entender ser americano, é preciso entender o símbolo, tão esquecido pelo Ocidente. Rodolfo Kusch se faz essas perguntas que geram tanta desconfiança: "Será por acaso o medo ao fundamento?" (Kusch, 2007, p. 364). Parece que o Ocidente tem medo de tudo o que não pode explicar ou que não pode cercar

pelo triunfo da razão, aquilo que não pode medir, quantificar ou determinar, é deslocado pelo metodismo de seu pensamento, deixando de lado aquilo que, se é o fundamento da existência do ser humano, a própria existência. Assim, "o símbolo é constitutivo e também original. É anterior à coisa, e em muitos aspectos à própria coisa, onde a alteridade ôntica facilmente se torna a alteridade transcendente que faz o fundamento" (Kusch, 2007, p. 365). Embora, mais do que uma suspeita para Kusch, seja uma confirmação da transgressão do ser na cultura ocidental, que o ontologiza a partir da afirmação, essa que determina e limita e não permite uma compreensão de sua totalidade e amplitude, na medida em que ignora sua relação com a natureza, bem como a seminalidade de seu pensamento. Definir o ser dessa forma o condena ao esquecimento do sentido e do próprio fundamento, pois o totaliza, distanciando-o dos afetos das circunstâncias, além de eliminar a possibilidade de um horizonte simbólico que possibilite a realização de um projeto existencial. O mundo moderno, sobrecarregado com o peso histórico da industrialização e da instrumentalização da razão, distancia-nos da terra, perdendo sua gravidade, o que permitiu estar ligado a um núcleo seminal e, portanto, nessa alienação da terra perde seu enraizamento e sua conexão com o território. Os seres humanos, homens e mulheres que foram lançados ao mundo hoje pelo mundo colonizado pela ciência ocidental, despojam do solo que deu peso ao seu pensamento, gerando espaços vazios de sentido. Essa é a armadilha da ontologização do ser.

E há uma armadilha em tudo, quando se trata de ser. Ser ontologiza a afirmação, e a afirmação nos conduz ao caminho pelo qual queremos que tudo seja definitivamente. É a armadilha do fundamento porque não se pode dizer que é, mas que está. Assim, a armadilha se estende à própria ontologia, enquanto a segurança da determinação faz sua própria indeterminação, o que leva ao difrasismo heideggeriano quando se refere à simultaneidade do esplendor e ocultação do ser (Kusch, 2007, p. 368).

Porém, o ser está instalado no estar-sendo, que faz que esse círculo dialético, como menciona Kusch, essa conjunção se reflète na cultura, na própria instalação da vida, onde vive o ser humano, onde está o sidero do pensamento e a significação da sua existência. Então, o que aconteceu com o pensamento colonialista ocidental? Pois bem, perdeu o mistério do seu estar e, pelo contrário, está doente por ser. Ora, após o esquecimento do estar, perde-se também o medo das forças hostis da natureza, onde a natureza perde toda a divindade e, portanto, torna-se, para ser reificada, mensurável e quantificável, o ser humano após seu desenraizamento perde essa conexão e a torna um instrumento de sua riqueza, ou seja, traz a natureza para o mundo das coisas, onde ele não faz nada além de acumular e acumular com uma estranha satisfação de ter onde perder seu ser.

No mundo do estar, não supõe uma superação da realidade, mas uma conjuração dela. O sujeito continua tendo a realidade pela frente, porque lhe falta a ciência para atacá-lo e também a agressão. O mundo do ser, ou seja, o mundo ocidental, aparentemente resolveu o problema da hostilidade do mundo por meio da teoria e da tecnologia. Mas se considerarmos que essa solução consiste apenas na criação de uma segunda realidade, percebemos a precariedade dessa realidade (Kusch, 2000, p. 116).

Com o estar-sendo, supera-se a dicotomia entre ser e estar, que não são opostos como a arrumação e o mau cheiro, que Kusch menciona em *América Profunda*, onde "a limpeza é uma forma de suprimir a sujeira e, portanto, trata-se de não ceder àqueles impulsos verdadeiros, mas sujos, que carregamos nas profundezas de nossas almas" (Kusch, 2000, p. 122). Se o objetivo é alcançar a totalidade do problema, não é significativo perpetuar as contradições entre ser e estar, pois é simplesmente complexo de compreender porque gera uma sensação de insegurança, uma vez que escapa aos cânones lógicos que explicam o mundo, o estar é mero viver e viver segundo Kusch é "algo que seminalmente atravessa o universo em meio a meias-determinações e uma penumbra lógica evidente" (Kusch, 2007, p. 403), ou seja, no viver instala-se o estar-sendo, porque a partir daí se lê e se interpreta o mundo, do cotidiano que é ao mesmo tempo original e imaculado, mas é isso que gera o medo, a introspecção às profundezas do ser americano que durante anos de colonização foi ensinado a repudiar e ver como sujo, hostil, indesejável, abominável e irracional. No entanto, retornar nosso olhar para nós mesmos sem a assepsia da razão ocidental supera a lacuna da ontologização do ser e nos permite chegar a uma compreensão autêntica que é gerada na totalidade e não na fragmentação da existência.

Mas essa suposta vitória é apenas uma aparência, porque só limpa um ego envergonhado de sua falta de compreensão do mundo, preferindo apenas saber sem entender. Ao contrário, é no estar-sendo que o ser compreende o sentido no simbólico, nesse ponto é fundamental compreender a passagem do conhecimento do ser e do estar para o entendimento do estar-sendo. Para Kusch:

A compreensão visa à apreensão da existência do sujeito compreendido, ou seja, de seu possível ser. Compreender a existência de um sujeito é apreender o mecanismo central de toda existência, cuja finalidade fundamental é sua possibilidade de ser no próprio horizonte cultural. Existir é ser possível, projeção de ser e ser é totalidade (Kusch, 2007, p. 555).

Para alcançar a compreensão, é necessária uma disposição prévia de tipo emocional, ou seja, aquele que compreende é afetado por sua existência na medida em que conhece e compreende a possibilidade de ser do que se compreende, "se conhece para viver e não pelo simples fato de saber" (Kusch, 2007, p. 593). Aqui a compreensão deixa de ser uma intenção de explicar e afirmar

a partir de um único ponto de partida e, ao contrário, deixa-se afetar cuja intenção vai além do saber, porque dá sentido e, nessa medida, proporciona plenitude. Trata-se, portanto, da compreensão do ser e do estar, que se conjugam na fórmula estar-sendo.

Essa compreensão de estar-sendo não é apenas uma aposta ontológica, mas também política, pois é uma provocação, ver o ser latino-americano por outro ângulo e, dessa forma, incitar uma virada de sentido que altera a verdade lógica imposta pelo pensamento ocidental moderno. Assim, transcende os limites de uma lógica proposicional e está imersa em um campo ontológico, aqui "a verdade é entendida em seu sentido ontológico como ligada ao ser do existente" (Kusch, 2007, p. 550). Ou seja, o pensamento latino-americano apresenta uma negação da necessidade de delimitar e afirmar verdades alcançadas pela ciência ou por uma lógica de afirmação. Contar o mundo a partir de outras vozes, ir àquele silêncio existencial e levantar a voz, mas uma voz enraizada e consciente da sua viagem pelo mundo.

Disso talvez se possa inferir que o caminho político entre nós consiste em recuperar nossa regressão, mas dentro de nossos símbolos e com nosso solo, que não se refere ao solo geográfico, mas à gravidade de nosso pensamento, sua deformação, e recuperar nosso deslocamento no absoluto, nossa variante de ser em meio ao abismo inseguro de nosso ser" (Kusch, 2007, p. 371).

Partindo dessa lógica de negação, implica inverter o método cartesiano declarado pelo pensamento ocidental como o válido e verdadeiro, tudo o que não obedece aos pressupostos científicos está condenado à doxa, à mera opinião, ao que não é sério, mas, quem diz que por trás do rito, o mito, não há seriedade na colheita ou sacralização do cotidiano? Kusch dá uma resposta a essa pergunta: "Pode ser que entre nós o real não seja tão sério, ou antes a seriedade tenhamos que colocá-lo em outras coisas" (Kusch, 2007, p. 374). Ou seja, há a alternativa do ser humano latino-afro-americano de ver o mundo com outros olhos, a partir da *cosmoemoção* de caminhar que gera um afeto do ser e a partir daí constrói uma construção de pensar e ser. Essa lógica da negação é fundamental porque nos permite abordar a existência vital, como menciona Cepeda, para existir com sentido:

Sem negação, o estar não será adequadamente compreendido, e sem o estar a ontologia permanece superficial, pois trataria apenas do ser, e nada mais, mas em Kusch o estar é a condição de possibilidade do ser. E se essa possibilidade é reduzida, cria-se ressentimento. Se você não existe com significado, então você existe ressentido. E esta é uma das razões pelas quais é evidente que a verdade existencial não é meramente uma verdade matemática: a negação e o ressentimento confirmam a própria verdade da existência, da vida significativa. Podemos continuar a acreditar na ciência e nos sacrificar, diz Kusch, ou acreditar em uma verdade mais integral do que a científica e dar lugar às várias possibilidades existenciais que temos (Cepeda, 2017b, p. 210).

Portanto, a tarefa é deformar o que é formalmente imposto. Essa deformação passa pela negação do ser para que ele "perca justamente aquele absoluto que sua tradição ratiocêntrica lhe imprime, e até que ganhe um polo para o solo, um solo, que é naturalmente contribuído para ele pelo estar" (Cepeda, 2017b, p. 214), implica participar do jogo do estar-sendo, é ali, no jogo onde há movimento e apelo a uma alteridade, que reconhece que não há um universo, mas múltiplas formas de estar no mundo, ampliando as margens de compreensão. "Sob esse ângulo, a fórmula do estar-sendo implica o paradoxo do próprio humano, onde a ação aponta para o que é, mas dentro do que já está dado no impensável do que está" (Kusch, 2007, p. 410).

4.2.1 Estar-sendo sonho

Quem envereda pelo tema dos sonhos depara-se com uma imensa literatura, tão antiga quanto a escrita, tão heterogênea quanto são as formas de conhecer. Os sonhos são reivindicados pelas artes e pela literatura com fonte de inspiração criativa; pelas religiões, como meio de comunicação direta com o divino; pela psicanálise, como a “via real” para o inconsciente; pelas ciências médicas e biológicas, como fenômenos fisiológicos, neurológicos, característicos da fase REM (rapid eye movement) do sono. Por diversos povos, que os assumem como um meio de aquisição de conhecimentos sobre si, sobre outrem e sobre o mundo. Nos interessamos pelas vivências no território de Abya pelos povos indígenas, pois tem um caráter concreto e vivência no meu corpo e espírito

Falar do sonho numa pesquisa de doutorado em filosofia pode resultar estranho, incluso até fora de lugar, mas a viagem que fiz ao estado de Roraima criou uma abertura e uma conjunção a certos saberes e sentires que de alguma forma habitavam em mim, embora estivessem escondidas, caladas; e o sonho (*pewma*) é uma.

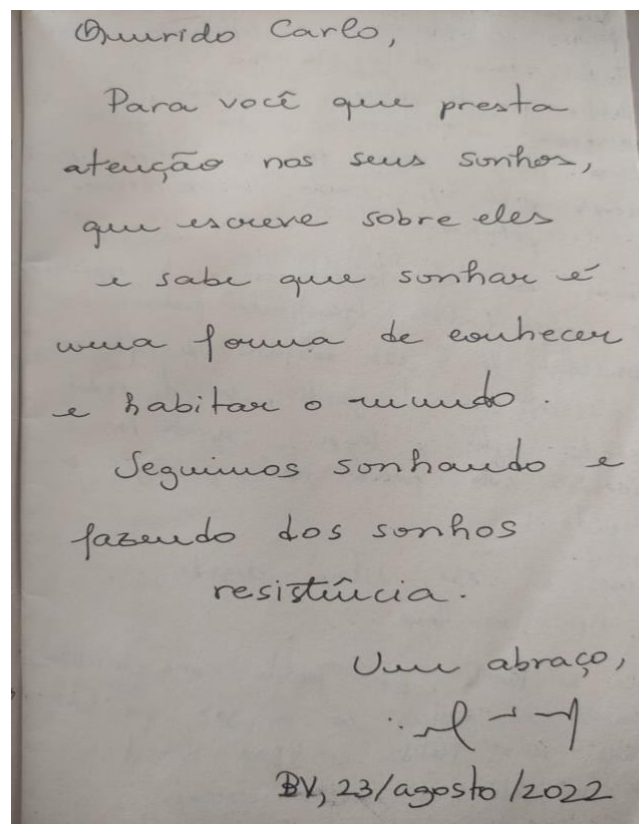
Acordo no dia 23 de agosto de 2022, dois dias após ter chegado em Roraima. De Roraima não conhecia nada, só sabia algumas coisas, como por exemplo que existem 11 povos indígenas (Ingarikó: Macuxi: Patamona: Saporá; Taurepang; Waimiri Atroari; Waiwai; Wapichana; Warao; Yanomami; Ye'kwana) e que contam com dois dos maiores territórios indígenas demarcados: o território Yanomami e o da Serra Raposa do Sol.

Ter ido em Roraima foi guiado principalmente pela leitura do livro *a Queda do Céu* de Davi Kopenawa Yanomami e Bruve Albert, que utilizei na minha dissertação de mestrado e que, coincidentemente (ou não) tive a honra de conhecer seus autores. Entrar no livro é entrar nos sonhos

do pajé, na vida de seu povo e de seu território. Ali, pela primeira vez, li Boa Vista (capital de Roraima) e senti que tinha que conhecer. Nesse dia 23 de agosto escrevi no meu caderno de registro: “Aparece o sonho, o *pewma*; mais uma vez. E hoje com a força dos *xapiripë*, na terra de Kopenawa”. Nada me faria pensar que esse sonho ia ser real. Digo isto porque, caminhando pela cidade, conheci de maneira muito informal a Hanna Limulja (2019) autora do livro *O desejo dos outros: Uma etnografia dos sonhos yanomami*. Tivemos uma conversa rápida e provavelmente pra ela sem registro na sua memória, mas para mim ficou marcado pelo convite do lançamento do seu livro na Universidade Federal de Roraima onde estaria presente Davi Kopenawa Yanomami.

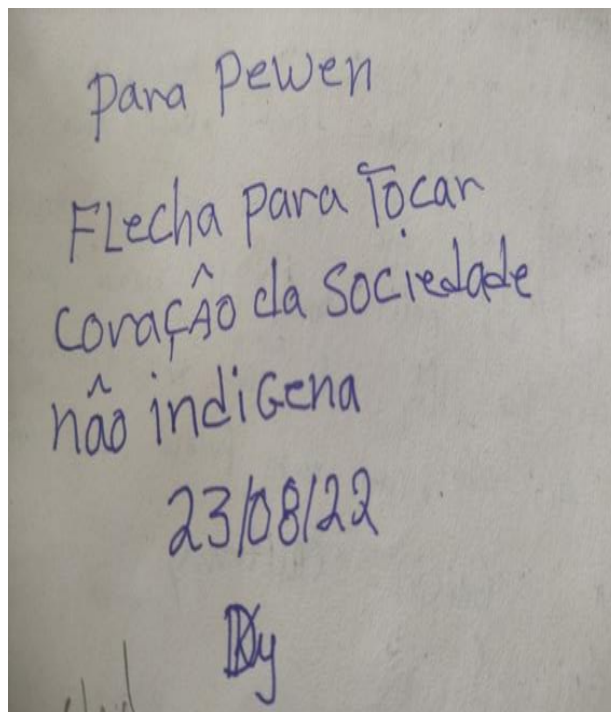
Cheguei até lá pelas 20 horas, algo atrasado, pois não sabia muito bem como chegar e só tinha a lembrança do mapa, por conta de ter feito uma leitura mental dele, o auditório estava lotado e aí estava o filho de Davi, Hanna e Kopenawa. Escutei muito atento sua fala, que é como uma flecha no coração. Assim que acabou a suas falas, as pessoas foram pra pedir uma foto ou uma assinatura. Eu esperei até todo mundo ir; quando chegou meu turno dei, um abraço neles e conversamos um pouco sobre o motivo de eu estar aí. Logo depois, emprestei meu caderno e pedi pra eles deixar uma mensagem:

Foto 1. Mensagem sonho



Fonte: Acervo do autor (2022).

Foto 2. Mensagem Kopenawa⁵⁵



Fonte: Acervo do Autor (2022).

Desse momento *sentipensei* que o sonho faz parte de um estar-sendo no continente *abya yala*.

Entre os povos indígenas tanto ameríndios, quanto andinos a importância dos sonhos é observada desde longa data (Staden, 1999; Thevet, 1978; Montecino, 1999). Abundam nas crônicas, poemas e etnografias dessas regiões o papel central que os sonhos e seus relatos possuem no cotidiano destes povos. Como insistiu Ailton Krenak, em uma série de manifestos proferidos durante a pandemia do covid-19 “é preciso sonhar para adiar o fim do mundo”⁵⁶. Isso porque a atividade onírica seria, para diferentes povos indígenas, um modo de se conectar ao mundo e aos

⁵⁵ Pewén na língua mapuzungun significa pinhão aludindo ao povo pewenche (gente do pinhão de onde vem a minha ancestralidade).

⁵⁶ Veja-se por exemplo Krenak (2020) e o debate entre ele e o neurocientista Sidarta Ribeiro, que pode ser acessado pelo link: https://www.youtube.com/watch?v=95tOtpk4Bnw&ab_channel=CompanhiadasLetras

mais diversos seres que o povoam, e não de dar as costas para ele tornando-o mero recurso, passível de ser transformado em mercadoria e então aniquilado. Retomar a potência dos sonhos seria também retomar modos de subjetivação e de criatividade que não aqueles cultivados pelo regime capitalista e neoliberal. A revolução iniciada por Freud em *A interpretação dos sonhos* (1900) ganharia, assim, novos ares com a consideração de formas indígenas do sonhar. Como insiste Davi Kopenawa em seu manifesto *A queda do céu* (2015), co-escrito com Bruce Albert, é preciso deixar de sonhar apenas “consigo mesmo” para então “viajar longe”, abrir-se para múltiplos mundos, por exemplo, o mundo dos xapiripê, imagens vitais dos seres que habitam a terra-floresta.

Pewma Kañpvle miyawmen: Ñamlu iñche, gvmayawvn Kiñe am chumgechi
rume pelotuam ta eyimi Fvtra kura ka lil anaenew welu ta wiñon ka ayvwvngey
tami rayen Ñuke, chew Amuay ta ñi pu we Pewma?⁵⁷

Esse poema chega a nós pela voz do *oralitor*⁵⁸ mapuche Elicura Chihuailaf⁵⁹, o que ele mostra constituem-se percursos da esfera do espiritual e do cultural do povo mapuche, provocados pelo afastamento do menino do fogão familiar. O perder-se, no entanto, parece dar-se não na ordem do estritamente topográfico, mas no sentimento de “estar alheio” aos mundos com os quais se depara após a saída; mundos que o situam em uma esfera cultural construída por uma ordem semântica diversa daquela na qual crescera. O uso do pronome como estratégia enunciativa antecipa a figura central que movimenta toda a enunciação lírica, a *Ñuke Mapu*, a Mãe Terra. A chave dos caminhos a percorrer no presente que se apresenta como possibilidade futura se encontra nos sonhos vivenciados e ainda por vivenciar. São os sonhos, as visões que o levarão pela senda da reconstrução das suas memórias. As memórias “da sua infância e não de uma sociedade idílica”. A possibilidade de reconstruir, tradição e presente juntos, parte das memórias futuras do seu povo. A reconstrução de um espaço de memórias não pode eludir, no entanto, nem o contexto no qual

⁵⁷ Distantes andei: Perdido, chorando uma alma, isso sim, iluminado de ti/ Penhascos e barrancos me perseguiram/ mas agora voltei e me alegro tuas flores/ Mãe: aonde irão meus novos Sonhos? (Chihuailaf, 2002, p. 19, tradução nossa)

⁵⁸ De acordo com Wiñay Mallki (= raiz que permanece no tempo), nome artístico do *oralitor* quéchua Fredy Chikangana, da nação Yanakuna Mitmak do Sudeste do Cauca, Colômbia: “La palabra oralitura hace referencia a aquellos saberes que surgen desde el universo de los pueblos originarios a la orilla del fogón, en la tulla, en el camino, en la montaña, en la chagra, y que van pasando de generación en generación por miles de años. Lo oral es aquello que permite tejer comunidad, aquello que ha corrido de voz en voz y que fluye como río en la lengua, los tejidos, los cantos rituales, los pasos ceremoniales, hasta en la forma de compartir sonrisas, miradas y señales. En lo oral también están los seres de la naturaleza, los animales del bosque, los espíritus de la noche y nuestros muertos que acompañan desde otras dimensiones” (Chikangana, 2017, p. 137)

⁵⁹ Elicura Chihuailaf Nahuelpán é um poeta e tradutor nativo do povo/nação Mapuche. Nascido em 1952 na comunidade “Kechurewe, uma vila localizada a 75 Km a leste de Temuco, pertencente à comunidade de Cunco, na província de Cautín da Região de Araucanía” (Leite, 2016, p.43), é um dos mais conhecidos poetas mapuche, tendo notoriedade dentro e fora do Chile.

elas se refundam nem as marcas deixadas pela história a partir da qual voltam a se organizar. Trata-se o *pewma* (sonho) de uma prática sociocultural ancestral e ainda presente na vida familiar e cotidiana do povo Mapuche. Ao se referir à visão que se tem do sonho como atividade criadora em espaços ocidentais, o próprio Huichaqueo afirma:

Ocorre no mesmo surgimento de uma obra, tenho estado muitas vezes em palestras e às vezes é um pouco impossível falar da gestação de um filme, porque se você falar do mundo dos sonhos, do mundo indígena, em outros cenários, se desqualifica e você vê isso nos olhares. [...]. Mas acredito que temos de insistir em falar sobre isso, porque obedecemos logicamente a uma espiritualidade [a qual] nos leva a esse mundo e a essa prática que é o sonho. Eu leio para a filha de minha companheira de noite, contos para crianças de Elicura, nos quais [...] os avós perguntam aos meninos de manhã: ‘o que você sonhou?’. Temos de dizê-lo, porque existe. Eu creio que em toda família mapuche ou chilena também se fala, o que acontece é que para fora de casa não se levam esses assuntos, eles ficam guardados na cozinha, na casa. Creio que temos de transferi-los aos cenários comuns, do trabalho, temos de incorporá-los. Porque nós sonhamos, sobretudo sonhamos em imagens de uma forma maravilhosa. Tem gente que tem o dom do perimontun (visão) ou do pewma (sonho). (Montecino, Quiroga, Alvear, 2016, p. 157, parêntese e colchetes nossos)

A conversação busca uma reflexão acerca do significado do sonho, para a prevenção ou direcionamento das ações futuras daquele que sonhou (Garcia Barrera, 2008). O sonho se constitui, assim, um dos elementos chave da cosmovisão mapuche. “Somos uma cultura dos *pewma*”, diz Elicura Chihuailaf.

O sonho torna-se, então, um elemento a compreender não apenas a partir de parâmetros e chaves diversas daquelas nas quais o entende a cultura dominante, mas ainda das regras de construção de conhecimento próprias da tradição mapuche. E, por isso, no percurso do *nütram* o poeta vai dando as chaves para tal compreensão. Estamos, portanto, dentro de uma semioesfera (Lotman, 1996)⁶⁰ diversa. A possibilidade de entendimento do sonho como prática sociocultural é oferecida por meio de uma gestualidade recuperada da tradição, mas reatualizada a partir da experiência adquirida pela vivência do contato com a cultura dominante. Libera-se o sonho como

⁶⁰ Lotman (1996) entende a semioesfera como o espaço abstrato em que se organizam os processos de semiose, os quais se realizam de acordo aos mecanismos internos que cada sistema semiótico tem. Para Maldonado (2016), a interação com o outro passa necessariamente pela mediação da organização interna à qual cada um pertence, separando o próprio do alheio, filtrando as mensagens externas e traduzindo-as em linguagens próprias. Nesse processo, a matriz colonial configura o outro como “não texto” / “não ser” e exige uma tradução que adeque o outro às expectativas que a cultura dominante nele deposita (Maldonado, 2016). A textualidade do Recado de Chihuailaf, ao propor uma organização global baseada no ritual do *nütram*, subverte a ordem hierárquica, tirando do sistema de gêneros ocidentais o lugar de centralidade universalizante da construção do conhecimento. Não para converter o próprio espaço cultural em único válido, mas como via, talvez, mais pertinente de construir conhecimento acerca da sua cultura

categoria de pensamento silenciada, marginalizada, para liberar um horizonte de memória eclipsado pelo horizonte único da cultura dominante, mas se faz na página escrita, na negociação entre as línguas em conflito. Não opera a proposta textual de Chihuailaf do lado de fora, como se fosse algo totalmente alheio, mas de uma posição de exterioridade do olhar ao interior das relações resultantes do encontro entre as duas culturas (Mignolo, 2010). O *nütram* é a via exterior dentro do espaço relacional conflituoso, para entendermos a cultura trazida de volta do âmbito do silenciado ainda que presente, portanto, o *nütram* do qual se faz o Recado tanto como uma linguagem a ser discutida como modo de expressão quanto a própria ferramenta de gestualidade que me permite tentar compreendê-lo, ao tempo em que compreendo o valor do *pewma* e de outros elementos da tradição atualizados como fundamentos do pensamento mapuche oferecidos na conversação proposta. O sonho, enquanto elemento fundamental da cultura mapuche se erige, assim, em uma das chaves de entendimento desse outro “roubado” de nós.

O desafio, porém, é estabelecer o diálogo em uma esfera outra. Recuperam-se os elementos culturais vividos à margem, para, a partir dessa exterioridade, compreender a história do povo Mapuche. Essa exterioridade tem uma datação muito anterior ao tempo em que se inicia o processo de encobrimento ao qual é submetida pelo desejo e imposição de centralização absoluta por parte da cultura europeia moderna (Dussel, 1995). O encontro com a Modernidade é, por sua vez, um fato que imprime novas marcas a essa exterioridade. Mas não se trata mais esse período do encontro daquele espaço temporal delimitado, pela história construída pelo Ocidente, entre o final do século XV e a primeira metade do XIX. Não se trata da Modernidade entendida como a história da subjugação dos povos colonizados pela Europa dominante. Trata-se de uma história exterior, acontecida em concomitância com esse espaço colonial (Dussel, 2015): a esfera não registrada, na qual vão se esculpindo as novas formas da tradição cultural mapuche que agora Chihuailaf apresenta, reformuladas, como as memórias para o futuro do seu povo.

O sonho, como elemento fundamental, funciona, como mecanismo narrativo para a recuperação e reconstrução dessas memórias. A possibilidade de nomear o inominado. Aparece, assim, o sonho, no organismo interno do Recado, como um recurso de coesão. Não no sentido de um mecanismo de textualidade, que se concreta na superfície textual, pela via da repetição, da reiteração ou da substituição das palavras. A recursividade do sonho radica-se na pluralidade de funções que assume no interior do Recado. Como metáfora daquilo que carrega e gera expectativas, vale como motor e justificativa do texto: o poeta nos convida ao *nutram*, pois tem um sonho: o de

contribuir para um novo marco nas relações entre seu povo e a sociedade chilena, no qual as regras do jogo estejam, também, estabelecidas pelos valores culturais mapuche.

Como elemento próprio da cultura mapuche, por sua vez, implica a vivência de uma ou várias “visões”, as quais anunciam fatos ou trazem chaves para desvendar possibilidades de ação. O agenciamento levado a cabo pelo poeta requer da recuperação tanto do próprio sonho como elemento cultural fundante quanto de imagens da memória trazidas pelo eco das palavras ditas de geração em geração. Mesmo que enturvadas na encenação da cultura dominante, as Palavras transitam entre os sentires das vozes que sustentam o sonho da manutenção e renovação permanente da cultura.

O ser mapuche hoje continua sendo a manifestação de uma diversidade alimentada por uma mesma raiz cultural, da árvore sustentada pela memória de nossos antepassados. O Grande *Canelo* que plantaram os pais de nossos pais, me dizem. Nossos espíritos são as águas que continuam cantando sob suas folhas, habitados – como vivemos – por uma maneira própria de ver o mundo. Com isso vamos pela terra. [...] **(os mapuche somos uma cultura dos *Pewma* / dos Sonhos)**. Enquanto tem povos desarraigados, nos dizem, nós –inclusive em meio ao tráfego da cidade– podemos sentir a ternura que é o pensamento de nossos avós e de nossos pais. Mas a dualidade que constituem *Treng Treng* [...] e *Kai Kai* [...] está nos dizendo agora que também vamos pela trilha, transitada e poeirenta que tem ido ocultando as flores da linguagem, as flores do entendimento, do modo de ser? Subjazem também ali as “utopias” aparentemente desaparecidas? (Chihuailaf, 2015, p. 63).

Os sonhos também representam um importante elemento partícipe de processos de conhecimento de povos ameríndios. Conforme Krenak (2019, pp. 52-53), para os povos originários o sonho se mostra “um caminho de aprendizado, de autoconhecimento sobre a vida” em um contexto no qual há “a aplicação desse conhecimento na sua interação com o mundo e com as outras pessoas”. Krenak ainda destaca o sonho como uma instituição, e nós pensamos, diante de suas palavras e das de Kopenawa, ser uma instituição pedagógica formativa destas matrizes epistemológicas, uma vez que nas filosofias indígenas o sonho representa a “via régia do conhecimento dos fundamentos invisíveis do mundo” (Viveiros de Castro, 2015, p. 38).

Cabe ressaltar, como o sonho mostram-se sempre orientadas por algo ou alguém, seja a tradição e o sentido sagrado atribuído à ancestralidade que direciona tal prática, ou mestres e guias espirituais, como os *xapiri* pë. Segundo Kopenawa, a terra-floresta é uma composta de “multidões de *xapiri* seus habitantes”, da qual os humanos só participam “virando espírito”, ou seja, sonhando.

Watoriki, a Montanha do Vento, perto da qual vivemos, é, como eu disse, uma casa de espíritos. Os *xapiri* que nela vivem são os verdadeiros donos da floresta à sua volta. É o espaço externo de sua casa. Por ela andam, folgueiam e descansam de suas brincadeiras. Muitos espelhos cercam esse maciço rochoso. Lá estavam

bem antes de nossa chegada. Por isso, no momento de construir nossa casa, nossos antigos xamãs tiveram de afastá-los com cuidado e gentileza, informando os espíritos de sua intenção. O sítio de Watoriki também é cercado de muitos caminhos, pertencentes a todos os espíritos dos animais, das árvores e das águas. Gente comum não vê os espelhos, mas para os *xapiri* eles são tão visíveis quanto é para nós a praça central de nossa casa! Cobrem a floresta em toda a sua extensão, e nós, humanos, vivemos no meio deles. Sem nos darmos conta, os espíritos estão o tempo todo indo e voltando e correndo com alegria por eles, produzindo uma brisa fresca. Assim é. O vento não surge do nada na floresta, como pensam os que ignoram a existência dos *xapiri*. Vem do movimento da corrida invisível dos espíritos que nela vivem. Em todos os lugares onde vivem humanos, a floresta é assim povoada de espíritos animais. São as imagens de todos os seres que andam pelo solo, sobem pelos galhos ou possuem asas, as imagens de todas as antas, veados, onças, jaguatiricas, macacos-aranha e guaribas, cutias, tucanos, araras, cujubins e jacamins. Os animais que caçamos só se deslocam na floresta onde há espelhos e caminhos de seu ancestrais *yarori* que se tornaram espíritos *xapiri*. Quando olham para a floresta, os brancos nunca pensam nisso. Mesmo quando a sobrevoam em seus aviões, não veem nada. Devem pensar que seu chão e suas montanhas estão ali à toa, e que ela não passa de uma grande quantidade de árvores. Entretanto, os xamãs sabem muito bem que ela pertence aos *xapiri* e que é feita de seus inúmeros espelhos. Os espíritos que vivem nela são muito mais numerosos do que os humanos e todos os demais habitantes da floresta os conhecem! (Kopenawa; Albert, 2015, p. 120-121).

Assim, os ancestrais (ou o legado ancestral), os espíritos guias e os vegetais configuram-se como mestres do saber. Mas eles não são os únicos, pois o processo de ensino-aprendizagem permeia todo o cotidiano da vida nas florestas em que habitam os povos originários. Os xamãs e aqueles que adquirem tais conhecimentos passam-nos adiante, pela oralidade, através das gerações. Vale lembrar, novamente, a fala de Ailton Krenak sobre o que é tido como ideal para as infâncias em seus processos de aprendizagem nos coletivos originários. “Menino é no mundo”, ele diz, onde estar no mundo representar criar consciência e sentir na pele o que significa estar cosmo-ontologicamente engajado, isto é, participando da dinâmica de vida do todo, sendo um com a natureza e com tudo o que existe, seguindo sempre os ensinamentos ancestrais. Assim:

O sonho é a linguagem do universo para nos lembrar que somos parentes de todos os seres vivos que co-habitam conosco este planeta. Pelo aprendizado do sonho instalamos em nós uma espécie de *software* que atualiza a memória que nos torna pertencentes a uma coletividade universal e nos faz sair da prisão que o corpo nos impõe. Daí que entendemos como o saber de um povo é, ao mesmo tempo, local e universal mesmo que ele não tenha consciência disso (Munduruku, 2009, p.28).

Observamos que nas filosofias indígenas, as pedagogias responsáveis pela circulação do conhecimento assumem outros contornos, sendo mediadas não somente por professores humanos (neste caso, através da oralidade), mas também por acontecimentos, sensações, plantas, animais,

guias espirituais, entre outros. São pedagogias enraizadas em um passado ancestral (encontram-se firmadas pela tradição que as sustenta) e cosmo-ontologicamente engajadas, desvelando processos de apreensão e transmissão de saberes que desafiam por completo a lógica do saber ocidental.

O sonho, como vimos, é uma das portas de entrada de tudo que é desconhecido e que torna próximo, permitindo que possa fazer sentido. Todos têm acesso a essa dimensão, guardadas as devidas diferenças, que variam de acordo com as experiências da vigília.

Nós, ao contrário, ao deslocarmos os sonhos para fora do pensamento científico, os colocamos em dois polos: ou os relegamos ao senso comum e às interpretações genéricas de chaves dos sonhos, encontradas facilmente em livros de bancas de jornal; ou os entregamos, em uma sala fechada com luz indireta, ao escrutínio de um psicanalista. Reconhecendo que não exploramos nossos sonhos e não tiramos proveito deles para compor aquilo que denominamos de pensamento científico, retomamos o que Kopenawa reafirma inúmeras vezes “*Kaho napë wamaki taai, makii wamaki marimuimi*”, o que significa “*Vocês, brancos, sabem, mas vocês não sonham*”. Assim, na floresta yanomami, não basta saber: é preciso sonhar para realmente conhecer as coisas a fundo” (Limulja, 2019, p. 41)

Para o povo Yanomami, como para o povo krenak, manduruku, pwenche, mapuche, guaraní; sonho ganha uma dimensão ontológica e política. E é através dos sonhos que os espíritos podem intervir, seja para proteger, seja para defender a floresta da cobiça dos brancos. Enquanto os brancos continuarmos sonhando consigo mesmos, nunca serão capazes de compreender as palavras que veem da floresta. Sonhar por tanto é um ato político, de reconhecimento de estar numa terra, mas também é um ato de resistência. E você, o que sonhou ontem?

Fico imaginando o que leva os *jurua* a não sonhar e a não escutar a si próprios. Acho que não escutam a si mesmos, não sonham consigo mesmo, porque quando você sonha, precisa acreditar para fazer esse efeito, como Alberto falou. Acreditar no sonho é ter uma outra noção de sonho e acho que os *jurua*, de um modo geral, não têm essa sensibilidade de escuta. Nunca vão entender o que é sonhar. O sonho é, na verdade, um processo, é uma sabedoria e é preciso viver nela como se fosse uma língua. Por exemplo, a gente vive na língua guarani, que é a nossa fala de todos os dias. A gente vive nela, dentro da própria palavra, do próprio *nhe'ẽ*. A palavra é o nosso próprio espírito – e isso é mais profundo do que uma fala simplesmente falada. Talvez a língua dos *jurua* não seja uma língua para sonhar.[...] Quando a gente sonha com os pássaros, com os animais, com a mata, significa algo. Para nós Guarani, o eclipse da lua e do sol é um sinal, uma mensagem que estão querendo dar para gente — muitas vezes não é muito boa. Os *jurua* acham lindo, se reúnem quando dá para ver um eclipse. Mas para nós não é bom, não é um sinal bom. O eclipse do sol é mais grave do que o da lua. Cada eclipse está querendo dizer alguma coisa e os *jurua* não entendem, apenas acham bonito. O eclipse da lua é como se fosse um cachorro do mato lambendo o sangue

da lua para não cair na terra, porque se cair, ela pode queimar. Então, cada eclipse é uma preocupação para nós. Se a gente contar essa narrativa a partir do pensamento dos Yanomami, dos Guarani ou de outras comunidades indígenas do Brasil ou de outro lugar, ninguém vai acreditar, vai achar que é uma lenda da nossa imaginação. Mas acho que essa nossa imaginação é a mesma coisa que um sonho. Uma vez eu contei um sonho a um amigo e ele começou a falar da psique da coisa, foi levando para esse lado. Ele está certo, porque é assim que ele pensa, mas não vai entender o que eu penso, porque é uma outra lógica. Acho que são lógicas muito diferentes. A gente prepara o nosso espírito para sonhar e a gente pode sonhar com coisas ruins e coisas boas. Mas, quando a gente sonha com coisas ruins, é porque está previsto, é como se fosse um aviso, como o eclipse da lua. Acho importante atravessar esses novos encontros de conversa no mundo *jurua*, entender e reconhecer que eles não entendem, que não sabem sonhar. E por que não sabem sonhar? É importante questionar os próprios *jurua*. Por que sonham? Vão falar que é “a psique do negócio que você vive”, “uma coisa inconsciente”. Esse negócio de inconsciente, como falei, não está errado, mas é importante saber porque pensam dessa maneira. Acho que é importante levar adiante esse sonho que a gente acredita para que a gente, como humano, possa aprender a lidar melhor com o não humano, pois eles estão por aí. Eles são os rios, a natureza, as árvores, todas as coisas estão resistindo à nossa ignorância. Estou falando “nossa” enquanto humano e não enquanto indígena. Mas, infelizmente, a maior parte da população do mundo não tem esse entendimento. Muitos não querem saber, não querem nem escutar. Então, esse diálogo é muito difícil de levar para a população. Acredito que nós que sabemos sonhar podemos construir um processo de sonhar, de escuta do sonho (Benites, 2022, p. 12-13-14).

O sonho permite, portanto, a resistência contra os avanços territoriais e metafísicos do povo da mercadoria sobre a terra⁶¹. A arena política, desse modo, é povoada por incontáveis agências oriundas de mundos que o xamã faz cruzar, permitindo à *terra-floresta reexistir*. Isto porque, por intermédio do sonho, os Yanomami, mapuches, guarani e tantos outros povos da floresta, expandem não apenas seu pensamento, mas as fronteiras que defendem a floresta da devastação

⁶¹ Apesar dos brancos também sonharem, a epistemologia que nos rege não considera o sonho um meio legítimo de conhecimento – é emblemático nesse sentido o esforço de Descartes em suas *Meditações metafísicas* (2005) para distinguir determinadamente, em meio a tudo aquilo que poderia pensar, o que seria efetivamente real do que seria apenas uma mera ilusão (categoria na qual insere o sonho e a imaginação). Mesmo nos dias atuais, ainda que o sonho frequentemente figure como objeto de nossa curiosidade e interpretação, podendo até mesmo ser considerado premonitório em algumas ocasiões e por algumas pessoas (consideradas por isso supersticiosas), apenas na psicanálise ele parece possuir um estatuto de maior legitimidade ou seriedade. No entanto, como lembrou Danowski (2019, comunicação verbal), contrariando a tradição do pensamento ocidental, para Nietzsche os sonhos constituíam uma ocasião de alargamento da experiência; isto é, não uma ilusão a ser contornada ou desvendada, mas uma outra dimensão da existência, da qual o pensamento e a vida também se alimentam para criar. Tal consideração é evidenciada em passagens como “Alargamento da experiência: há casos em que os sonhos enriquecem realmente o círculo de nossa experiência: quem sabe, sem os sonhos, o que seria de nossa impressão de voar?” (Nietzsche *apud* Danowski, 1983, p. 65) e “Aquilo que vivemos no sonho, e que nele vivemos repetidas vezes, termina por pertencer à economia global de nossa alma, tanto quanto algo ‘realmente’ vivido: em virtude disso tornamo-nos mais ricos ou mais pobres, temos uma necessidade a mais ou a menos e, afinal somos um pouco guiados pelos hábitos de nossos sonhos, em plena luz do dia e até nos momentos mais serenos do nosso espírito desperto” (Nietzsche, 1992, §193, p. 93).

trazida pelos *napë* – conjuração dupla, no imaginário e nos corpos, do feitiço emanado pelo povo que constrói sua história e cultura por sobre a devastação ecológica e ontológica da Terra.

Os espíritos *napënapëri* fixaram lâminas de ferro em todo o seu contorno, para que os garimpeiros, colonos e fazendeiros não se aproximem de nossas casas. Os espíritos de *Omama* plantaram em seu centro a imagem de uma barra de metal cercada de vendavais que derrubam os aviões e helicópteros dos garimpeiros na floresta. É graças a esses *xapiri* que ela ainda não está toda invadida. Mas meu sogro e eu não fazíamos dançar apenas a imagem dos ancestrais *napënapëri* e a de *Omama* para manter os brancos à distância. Quando me via voltar da cidade muito preocupado, também me chamava para beber *yãkoana* para obscurecer o espírito dos políticos que querem retalhar nossa terra. Então fazíamos descer juntos os espíritos da vertigem *mõeri*, para confundir seus olhos e emaranhar os desenhos de suas peles de papel (Kopenawa; Albert, 2015, p. 330-331).

Um pensamento que se constitui pela visitação a terras distantes, pelo encontro com sujeitos provindos de mundos distintos; uma cena política que se amplia e complexifica na aliança com esses outros sujeitos.

Numa experiência em terras mapuches (*wallmapu*) pude vivenciar o seguinte. No verão do ano 2022 estando no Chile, sai de casa cedo, rumo a uma laguna que ficava nas altas montanhas dos Andes. A viagem ia ser de camioneta, até certo lugar, para depois caminhar. O lugar fica na VIII Región, no alto bio bio, território Pewenche, porém tinha que ir atento aos caminhos pois essas comunidades estão em constante conflito com o estado e as empresas hidroelétricas e forestais. Sai de casa emocionado de ir até esse território, pois minha mãe sempre quis ir até aí (não para laguna *la mula*) mas bem ao território *pewenche* trapa trapa, que ficava no caminho, mas para chegar era preciso fazer um desvio.

Depois de umas quatro horas de ter dirigido me encontrava no *wallmapu*, o clima na montanha se mostrava adverso, dava pra perceber que estava nevando, pelo mesmo desço da camioneta pra buscar algum *peñi* e perguntar pelas condições climáticas. Encontrei uma pessoa, e ela me disse que era melhor não ir, pois ia ser perigoso e que quando a montanha esta assim é melhor deixar ela quieta. E ele acrescenta: *peñi*, vai por esse caminho melhor, você vai gostar e é seguro.

Escutei a advertência e aceite sua recomendação. O caminho foi maravilhoso, levei algumas *lamngen* e *peñis* que pediram carona e me contaram das suas histórias. Num momento do caminho, rodeado de montanhas, vi uma placa: Benvindo a comunidade pewenche trapa trapa, me arrepie e comecei a chorar, estava em um lugar que minha mãe sempre me falou, mas nunca soube o porquê. Emocionado saí a caminhar e encontrei uma machi que gentilmente me convidou na sua *ruka*.

Estando ali, frente ao fogo, tomando mate, me disse umas palavras que repercutem meu *piuke*. Ela me disse que estava me esperando e que ela conhecia a minha mãe nos seus *pewmas*, que sabia que eu um dia ia chegar aí. Para mim foi surpreendente que uma pessoa tenha tanta sabedoria para navegar entre esses dois mundos e ainda mais que me falasse da minha mãe (que transcendeu esse plano material) com tanta clareza e afetividade. Por isso e por tantos outros sentires e pensares consideramos que os sonhos são possibilidades ontológicas e utópicas da vida em equilíbrio, entre humanos e outras espécies que compartilhamos o mesmo planeta criando diferentes mundos e comunidades

4.2.2 Estar-sendo comunidade

De que comunidade você vem? Qual é sua comunidade? Essas perguntas foram feitas em várias aldeias que estive em Roraima e, francamente, é uma pergunta que descoloca, pois não é feita a ninguém em qualquer momento, mas em ocasiões específicas, especialmente quando se recebe ou compartilha com um viajante, alguém que vem de outro território, o que era meu caso. O viajante que é estrangeiro – não porque é de um país diferente, mas porque vem de outra situação espaço-temporal – é consultado em tom inclusivo por causa de seu sentimento e de seus pensamentos sobre o lugar que está habitando naquele exato momento. A questão de estar ou não ali tem algumas orientações de sentido.

Num sentido, a pergunta faz menção implícita aos sentimentos de qual é de fato a minha comunidade e porque a minha comunidade me tinha permitido ir aí com eles. Há uma saudável preocupação com a forma como os afetos são jogados e, em particular, com a recepção de suas ações para comigo e para com todos nós que viajamos de longe para visitá-los. Num outro sentido, a referência à terra que, embora podia pertencer ao mesmo país, ou não. A referência à terra é também uma referência à percepção dela pelas pessoas que a habitam. A terra é então um lugar comum⁶², um modo de "estar", um lugar existencial onde a comunidade – o "nós" – está ligada à sua *pachamama*.

⁶² Para essa análise hermenêutica, inspiro-me na pesquisa de Carlos Cullen (1978) que propõe a noção de *nosotros estamos* como a experiência da sabedoria dos povos. Tendo em vista a diferenciação proposta por Kusch entre ser e estar, toma como ponto de partida o sentido de comunidade a partir do horizonte da compreensão do estar, ou seja, o *nosotros somos* considerados primeiro como enraizamento na terra ou estar-aqui, depois como construção da casa ou habitar e, por fim, como viver na pátria ou estar-sendo-assim.

Depois de passar por esses sentidos, vem à mente a proposta de Rodolfo Kusch do horizonte do "estar" (1999). É uma forma de nos entendermos e compreendermos antes de "sermos alguém". O estar-na-terra é ontológica e existencialmente anterior ao ser, embora não o negue, mas o torne possível, estar-enraizado-na-terra com uma certa quietude como "nós" é o que nos permite o dinamismo posterior ou concomitante do "ser". A pergunta "De que comunidade você vem?" francamente me leva a dizer, qual é minha comunidade de fato, ou seja, qual é meu lugar nesta terra, e mais: sente-se parte deste lugar comum? "estar" é uma maneira genuína – embora não única – de se conhecer como povo como resultado de uma miscigenação conflituosa, mas ao mesmo tempo opcional, de uma nova experiência comum (Scannone, 1990). É a experiência comunitária que surge do choque de culturas, mas sobretudo do encontro que nos permite repensar. Uma simples pergunta pode abrir um mundo de reflexões filosóficas, mas é preciso enfatizar que esse mundo responde a um contexto, e a partir de sua situação histórica, cultural e política se abre para outros mundos ou outras formas de entender, outras formas de pensar, sentir e ser comunidade.

Marisol de la Cadena (2010), pesquisadora de cosmologias indígenas da região andina da América do Sul. Nos conta que os povos, as entidades que constituem o domínio que ocidentalmente chamamos de “natural” – sejam elas animais, montanhas, plantas, rios, a chuva ou o vento, por exemplo – não podem ser compreendidas simplesmente segundo a categoria de “não humanos”, na medida em que se trata de seres sencientes capazes de agir e participar da conformação e manutenção do espaço dinâmico que eles integram⁶³. Os andinos os denominam “seres-da-terra” (*guacas* ou, como a autora chamou em inglês, *earth-beings*), descritos como “objetos controversos” dos quais não se pode determinar precisamente se pertencem à categoria da Natureza ou da Humanidade. De la Cadena ilustra tal afirmação relatando uma conversa sua com Nazario Turpo, de origem Quíchua, na qual ela lhe indagava as razões de sua oposição à instalação de uma mina no coração da cordilheira, montanha considerada pelos indígenas um “poderoso ser-da-terra, a fonte da vida e da morte, da riqueza e da miséria” (De la Cadena, 2010, p. 338).

⁶³ De la Cadena cita o conceito de “práticas-da-terra” (*earth-practices*) cunhado por Penelope Harvey, para explicar como se dá a conformação simultânea entre o espaço e os seres que o habitam: “práticas da terra são relações para as quais a distinção ontológica entre humanos e natureza não funciona. As ‘práticas-da-terra’ trazem o respeito e o afeto necessários para manter a condição relacional entre seres humanos e outros-que-humanos que constitui a vida em muitas partes dos Andes” (2010, p. 341).

Os seres-da-terra – chamados, ainda, de *tirakuna*, composição da palavra espanhola *tierra* com seu plural em Quíchua, *kuna* – são, portanto, entidades que existem sob uma outra concepção de vida, a qual não se submete aos imperativos biológicos do imaginário do carbono. Eles não podem existir sem sua contraparte ontológica: os *runakuna*, palavra que pode ser traduzida como “gente” – desde que não se entenda “gente” exclusivamente como “humano”. Porém, essa separação entre um polo e outro não preexiste à composição do mundo do qual emergem, chamado *ayllu* eles existem juntos, um não podendo prescindir do outro sob pena de se tornarem, cada um deles, uma outra coisa. É verdade que tal aposta não encontra garantias: a magnitude das intervenções engendradas pelo “casamento neoliberal entre capital e Estado” na contemporaneidade demonstra a mobilização de potências destrutivas inimagináveis à época da invasão da América. Quinhentos anos depois, os seres-da-terra apresentam a mesma queixa a novos exterminadores: empresas de mineração, agentes do chamado antropoceno, que as traduzem como montanhas, como fontes de minérios e, conseqüentemente, riqueza. “Diferentemente de seus homólogos coloniais, eles têm o poder de remover montanhas, redirecionar rios ou substituir lagos por eficientes reservatórios de água” (De la Cadena, 2014, p. 254).

Contudo, a conexão intempestiva entre o passado dos ameríndios e o presente de todos os povos da Terra, entre a dizimação geontológica dos *tirakuna* e *runakuna* de outrora e de agora, entre os despojamentos materiais e subjetivos empreendidos pela máquina mortífera modernista ontem e hoje se mostra crucial para que possamos estabelecer uma solidariedade histórica entre as lutas. Tal solidariedade, no entanto, não implicaria (ao menos não necessariamente) reproduzir alguma estratégia de resistência específica adotada por algum povo *extramodernos*; ela visa, ao contrário, nos tornar capazes de inventar saídas outras que as oferecidas por uma *ontopolítica*. Por meio dela, podemos articular numa linha contínua processos de fazimento e desfazimento de mundo aparentemente desconectados entre si, para falar entre seres, temporalidades e cosmologias diversos, as quais se mostram fundamentais para renovar as possibilidades de existir numa Terra e numa época profundamente marcadas pelos desvarios de nossa (um tipo) de sociedade.

Assim sendo, podemos também, pensar e sentir o território, a partir de Rodolfo Kusch, como um solo obrigatoriamente habitado, vivido. Por trás de toda cultura está sempre o território, o habitat, o molde simbólico que permite a instalação de nossa existência em comunidade. Cultura e espaço geográfico constroem uma unidade estrutural difícil de decifrar, a não ser que o próprio grupo (geo)cultural nos proporcione os elementos para compreender tanto a materialidade físico-

geográfica dessa cultura, quanto o núcleo simbólico que dá sentido às práticas (técnicas) nesse território. Não é possível pensar um indivíduo que não esteja gravitado pelo território, por algum núcleo simbólico, seja este mais ou menos coerente com o modo de vida que aquele pretende levar em sociedade.

As pessoas estão (sendo) limitadas pelo horizonte simbólico coletivo que constitui seu mundo habitual e pelo território que “deforma” sua condição universal humana. Isto permite que se manifestem através de gestos culturais cotidianos inteligíveis para seu entorno e que possam assumir (ou não) a decisão cultural de estar na América, de habitar um espaço banal (Santos, 2012, p. 321) milenar, de não ser indiferentes diante do que acontece ao redor. O ser alguém da modernidade, neste continente, está deformado pelo estar aqui americano. Esta contingência “híbrida” constitui o estar sendo, o ponto de equilíbrio entre o determinismo do estar e o possibilismo do ser, híbrido existencial de sociedades e territórios cobertos de símbolos culturais, de gestos e decisões, de objetos e ações, de avanços e contradições. E esta deformação da razão ocidental, paradoxo do estar sendo latino-americano, longe de ser um obstáculo ao nosso desenvolvimento territorial humano, pode significar a sua mais profunda possibilidade de transformação cultural, de construir nosso endereço existencial em uma outra realidade territorial, mais orgânica, vital, afetiva, horizontal e intercultural.

A grande questão é que ao ser ocidentalizados (chilenos, brasileiros, etc) não somos educados para uma vida em comunidade, não somos educados na sensibilidade em perceber que preservar o meio ambiente vai além de não jogar lixo ou produtos tóxicos⁶⁴. Envolve toda uma dinâmica de reconhecimento de que a vida é muito mais do que os sentidos simplesmente podem orientar.

Cada igarapé tem um nome, e esse nome é invocação de outros seres, dos seus parentescos, das narrativas mais antigas que chegam em nossa memória. Isso que dá sentido para chamar a terra de mãe, porque ela não é uma coisa; não é uma gleba, um lote, um terreno, uma fazenda. Por mais que eles tentem transformar em estoque fundiário, tirar o sentido de vida que a terra tem, essa gente que nasceu na terra, e tem a memória da terra, isso não aceita. Esperneia, morre, continua reaparecendo em outros termos, mas continua lutando e berrando, dizendo que aquilo é a mãe terra (Krenak, 2018, p. 1).

Uma mudança de mentalidade se faz necessário ao passo que pouco a pouco vamos compreendendo que somos também natureza e com ela somos um e não separados da mesma. E

⁶⁴ Com isso, não queremos responsabilizar aos sujeitos individuais pela devastação da mãe terra, sabemos que se refere a UM modo de produção capitalista concentrada na exploração e devastação da natureza, que se universaliza a nível econômico, como educativo.

por isso surge uma outra característica do ser humano, agora, não como coletivo entre seus iguais humanos, mas coletivo com a natureza que o rodeia e o permeia. Também se torna perceptível o fator de autocompreensão ontológica de seres sistêmicos assim como a própria natureza é sistêmica em si mesma.

Quando se pensa em uma natureza sistêmica se quer ressaltar aqui o seguinte fator de não ser individualista, mas sim de ser dependente dos demais seres que coexistem. É a típica dinâmica relacional dos seres em que a existência de uns depende das dos demais na composição de um ecossistema, de uma cadeia alimentar por exemplo.

Ao que tudo indica, com o passar dos tempos os povos originários atentos à natureza compreendeu que tudo era partilhado e compartilhado no meio ambiente.

Percebendo essa potência coletiva da comunidade de partilha e participação que todos os seres promovem uns para com os outros criou-se então o senso de visão de mundo enquanto coletivo. A partir disso se pode dizer que cada povo, então, faz a sua própria leitura, sua cosmovisão, *cosmopolítica* da natureza e também por influência de seu espaço territorial único.

Termino este apartado com um texto que escrevi logo depois estar na terra demarcada rapousa do sol no estado de Roraima, num encontro de diferentes povos indígenas entorno a *ko'ko non* (vovó barro):

Muitos seres, provavelmente, têm compartilhado como nós fizemos, desde uma caminhada, do nexo infinito de uma conversa, de um encontro; todo em alguma medida está unido, como a *trenza* do cabelo de uma criança, como o fruto ao sol purpura de um alba, todo se une em ações passivas ou ativas, em uma maestra, uma árvore, uma vovó, uma mulher: que tem deixado algo em nós, a uma mãe, um amigo, uma companheira. O/a indígena, unidos a terra, aprendeu a escutar o antigo silêncio da noite, da serra, das montanhas, como seus ancestrs por séculos fizeram e eles vivem nela, eles voltam a tocar a erva quando a mão de seus jovens filhos está na terra. Da mesma forma nestes dias diversas experiências foram entregues. Sorrisos, olhares, afetações, lágrimas, abraços, danças, todo se entrelaça. Estamos abertos, a ser o que anelamos ser, ou ser o que não desejamos, a nos estar, nos perder ou achar, dia a dia como as mulheres buscam na vovó barro a perfeita forma de uma vasilha⁶⁵.

4.2.3 Estar-sendo sentipensante

⁶⁵ Esse texto pode ser encontrado num vídeo feito pela Thaiara Lagos (2024) <https://www.youtube.com/watch?v=mOumHMR8K3s> .

A partir de todas as considerações, o *sendero* nos leva a uma reconciliação entre o sentir e o pensar, ou seja, entre sentir-se afetado e enraizado no mundo da vida e voltar nosso olhar para a empatia com a natureza, para a expressão emocional e de nossos sonhos, o que significa a vida em comunidade, em nos perguntar se nos de fato temos uma comunidade, porque claro, esquecemos o compromisso da interiorização com o meio ambiente e diálogo com o mundo de estar simplesmente. Aqui o emocional está relacionado ao afetivo, é, portanto, um discurso que não se limita às afirmações da verdade, mas dá a possibilidade de negação e nela se encontra.

A verdade é a atualização na minha subjetividade, ou seja, no meu cérebro do real. Isso é uma coisa (garrafa, telefone, etc.) eu estendo a mão e pego, eu não estendi minha mão e não havia nada, tinha uma garrafa e era o que eu pensava, eu tenho essa garrafa no meu cérebro, mas eu a tenho como uma existência neuronal, dizem os filósofos intencionais (Husserl, 1997) e eu a tenho tão atualizada que a distância e minha mão recebe o império da minha vontade-razão que diz: pegue a garrafa- e minha mão se mova e a leva, se não tivesse verdade, ou seja, se eu não atualizasse no meu cérebro à realidade das coisas eu não seria capaz de lidar com elas e eu não seria capaz de viver; construir o real no meu cérebro é a questão da realidade para a sobrevivência, isso é verdade, o sentido é outra coisa completamente diferente. O médico pode dizer, ele morreu, isso é um fato e é verdade, mas eu pergunto ao médico, - médico, qual é o significado da morte? E o médico pede desculpas, e diz: eu não aprendi isso na faculdade de medicina. Aí alguém, um adolescente, pode perguntar, doutor, e há imortalidade da alma ou os mortos vão ressuscitar? o médico vai dizer, isso também não me foi ensinado pela Faculdade de Medicina que é o mundo do sentido. O sentido é algo que o ser humano desde seu mundo acrescenta à realidade, na realidade uma grande parte da nossa existência é acrescentado pelo sentido e não simplesmente pela verdade, o sentido é a criação do ser humano a partir de seu imaginário de onde ele, o ser humano vive, porque lhe dá sentido. Por exemplo comer, como um cachorro come? Bem, eu jogo a carne, e ele provavelmente engole e nem prova, mas é assim que nós fazemos? Vamos comer, estamos cozinhando, por quê? A gente cozinha, para diminuir o tempo de digestão, isso é uma questão biológica, mas além disso, a gente faz em comunidade, alguns de nós até fazem uma oração antes de começar a refeição, é celebrado, é um ato comunitário, então não é comer puro, comer é um banquete, faz sentido e é uma alegria e faz parte de uma cultura. Não é a mesma coisa comer macaxeira, do que comer milho, do que comer arroz, entre nós (Brasil) se come macaxeira, mas na Europa eles comiam trigo e tinham pão, e os chineses têm arroz, e isso permite que eles façam

comida de uma maneira diferente, e também rituais de uma maneira diferente, comer é um rito, e é um rito comunitário de celebração, e para o qual deve ser feito um banquete, que é a festa, mas a festa não é o comer puro, que é a verdade do alimento, mas o sentido, de modo que o mundo tem como último horizonte de compreensão. Fazer sentido algo é ter um significado, em relação ao mundo cultural e histórico humano, onde guarda um lugar.

Consequentemente, as fontes de onde emanam as informações do ser humano latino-americano são aquelas carregadas de sentido, ou seja, de sacralidade que pode gerar um grau de afetividade e que, por sua vez, nega o mundo racionalmente imposto e, portanto, sugere outra forma de se fazer pesquisa na América, a partir do método de negação proposto por Rodolfo Kusch. É possível chegar à profundidade do fenômeno, negando os padrões culturais vigentes e chegando através dessa negação da verdade, não do objeto, mas do sujeito, configura-se a possibilidade de estar, a partir dos próprios padrões, a partir do reconhecimento do que chamam de irracional ou emocional. Não há dúvida de que um método de negação nega o que é meramente dado no nível da percepção ou conceituação imediata, e atinge a profundidade do fenômeno, isto é, vai do mero dístico ao fundo humano. Mas também é claro que, ao negar dessa forma, entra-se em um campo de indeterminação. É o campo onde não ocorrem as determinações ocidentais a que se está habituado. Coloca-se, então, abaixo das diretrizes culturais vigentes, mas entra-se na área de verdade do objeto de estudo. Em suma, entra no “campo onde a possibilidade de ser se configura com diretrizes próprias e vontade cultural própria que as condiciona” (Kusch, 2007, p.559). Compreender a lógica da negação como um projeto de existir em si mesmo requer “um horizonte de negação que negue ou tenda a negar o próprio fato de viver” (Kusch, 2007, p.560). É a partir da angústia, isto é, do sentimento ou do afeto com todas as suas vicissitudes, que é possível “descobrir a realidade humana em si mesma” (Kusch, 2007, p.560). Portanto, o método aqui proposto pelo filósofo argentino abre caminhos que levam ao ser humano pensar a partir do seminal, do indígena, do popular e do emocional. É somente através da negação que podemos alcançar a entrada no ser simples, que é o mesmo que imersão em uma totalidade real do existente. Basicamente, por trás da negação estaria a questão do condicionamento, isto é, o fato puro de se doar, de estar ali existindo (Kusch, 2007, p. 563). Do que precede, resulta que um método como a lógica da negação passa a questionar o ser sem existir; o ser existente ou o ser, que parte do emocional e que por sua vez não é de todo irracional ou, como menciona Kusch, a emocionalidade tem aqui uma racionalidade invertida e simétrica que cumpre a função de propor uma lógica que parte do negativo, ou melhor,

do que é antagônico em relação à proposta intelectual e que, portanto, tem uma função abrangente e, portanto, fundamental, pois faz a própria existência. A emocionalidade, em ambos os casos, compensa a intelectualidade a que querem ser submetidos do ponto de vista ocidental (Kusch, 2007, p.562). Essa racionalidade invertida supõe outro tipo de racionalidade que passa pela emocionalidade, ou seja, pelo pensamento popular que foi relegado ao irracional, mas por ser negação em si, faz sentido e sugere outros tipos de categorias para compreender a natureza do ser humano. Um deles é o sentimento latino-americano: dessa categoria o ser humano esta, porque dá sentido ao ser, dá gravidade ao pensamento e se torna semente, representa seminalidade e emocionalidade, permitindo a afetação da razão. Juan Cepeda, em seu texto *Sentipensar Ontológico* (2017), questiona a possibilidade de uma ontologia latino-americana e encontra essa possibilidade em um sentipensar "surgido das raízes dessa América Latina em que estamos-sendo" (Cepeda, 2017 a, p. 10). A palavra que é pensada e não sentida é como a partitura que é escrita e não executada; se o que se sente é uma coisa e o que se diz é outra, há uma distorção na melodia. A unidade melódica do que está no sentir-pensar: sentir-e-pensar, pensar-sentir, pensar-com-sentir, verdade (Cepeda, 2017a, p. 74). Neste texto, Juan Cepeda dá um toque ontológico a uma palavra que nasceu dos povos ribeirinhos das costas colombianas: sentir, portanto, seguindo a interpretação de Kusch, essa palavra torna-se uma semente que retorna à terra, àquele núcleo seminal que simboliza e dá sentido a tudo o que a cerca. Semente agora um símbolo, o pensamento sensível representa uma maneira de entender o ser humano em seu ser em harmonia com a natureza. Desse ponto de vista, sentir, significa ser – “sentir o pensamento” (Cepeda, 2017a, p. 33), o ser humano latino-americano vive e aí, justamente, está o trânsito entre o ser e o estar tornando-se o fundamento e a possibilidade de existir, em sua experiência "sente: estar em seu acontecimento, não o ser que já está nas coisas, mas o ser que está fluindo nelas enquanto elas são e como estão sendo" (Cepeda, 2017a, p.38). Essa relação entre sentimento e pensamento é apresentada por Orlando Fals Borda, sociólogo de Barranquilla, em seu texto *La doble Historia de la costa* (2002), mas talvez quem a popularize e divulgue seja Eduardo Galeano em *El libro de los abrazos* (1989). É preciso, neste momento, encontrar as raízes desse sentimento-pensamento, a forma como a palavra é cunhada e como ela faz sentido. Devemos começar lembrando as histórias que são tecidas a partir da cultura ribeirinha colombiana, coletadas pelo canal *La doble Historia de la costa* (2002) por Fals Borda, ali, entre contos e histórias, aparece a tartaruga hicotea, que é encontrada nos rios San Jorge e Sinú, na artéria do rio Magdalena e nas zonas úmidas de La Mojana. Durante a estação seca, essa

tartaruga apresenta um comportamento estivador, ou seja, ela se enterra e sobrevive ali em suas reservas até a chegada da chuva; a estivação está associada à resistência dos humanos nesta região. Seres sencientes, capazes de resistir e se recuperar das adversidades, que refletem em um exercício de harmonia com a natureza. O "homem-hicotea" é aquele que sabe ser duradouro para enfrentar os percalços da vida e ser capaz de superá-los, que se fecha na adversidade para depois voltar à existência com a mesma energia de antes, e que é também o "ser humano senciente" que combina razão e amor, corpo e coração, para se livrar de todas as (más) formações que desmembram essa harmonia e poder dizer a verdade (Fals, 2009, p. 10). De mãos dadas com a cultura anfíbia, Fals Borda personifica os habitantes de São Jorge como Homens-hicoteas, simbolizando a resistência que os faz suportar a deterioração de suas condições socioeconômicas devido à expansão de grandes latifúndios associada ao avanço da pecuária extensiva, o que não augura um futuro promissor para os homens-hicoteas.

O ser humano anfíbio está enraizado em seu território, em seu sentir e ser, naquele ser, que representam uma visão de mundo e modo de agir no mundo, isso foi entendido por Orlando Fals Borda ao entrevistar os pescadores de San Benito Abab (Sucre), é assim que com os depoimentos colhidos no lado A, eles dão conta do pensamento do humano senciente e dão voz aos verdadeiros protagonistas da história. Enquanto isso, outro pescador lança sua rede e diz:

"Sim, é isso que nós, pobres do rio, podemos nos tornar: homens-hicoteas. Em caras que são resistentes, pacientes, desanimados, duros, lisos. Esse povo anfíbio, diante do impacto das mudanças históricas, assumiu um equilíbrio um tanto instável entre trabalho e aparente inatividade, com expressões de adaptação que vão do estoico e meio fatalista ao eufórico e construtivo" (Fals, 2002, p. 25).

A partir disso pode-se deduzir que o homem-hicotea desenvolveu com sucesso uma tecnologia apropriada ao seu ambiente, aparentemente passiva como a estivação das tartarugas, mas nesta estivação ele estabelece outro tipo de relação com seu ambiente, não é uma visão frustrante e pessimista da situação do *ethos* do homem-hicotea, é outra forma de resistência.

Como menciona outro dos entrevistados pelo maestro Fals Borda: "Mas repare que suportar não é sofrer. Onde quer que você me veja, eu não me sinto amargurado ou reclamando. Ainda somos capazes de rir, de gozar, de atirar, de brigar, de responder aos ricos. Ainda sabemos resistir e escapar" (Fals, 2002, p 27). O coração, tanto ou mais do que a razão, tem sido um defensor efetivo dos espaços dos povos que ainda estão em atividade. Essa pode ser a nossa força secreta, ainda

latente, porque outro mundo é possível. Vale a pena implantá-la e mobilizá-la com toda a justiça, contra os poderosos da terra que parecem não ter alma (Fals, 2013, p. 80). Dessa forma, o conhecimento é ser senciente, é fruto da compreensão como esforço intelectual, está conectado e não ignora os valores da própria cultura, o que se traduz na ênfase nas relações complementares entre o culto e o popular, bem como entre o científico e o político ou o pulcro e o fedorento que contribuem significativamente para a produção de ciência e tecnologia, bem como para a consolidação de uma identidade coletiva e a formação do pensamento político. "A criação de uma ciência popular deve ser intensificada, além disso, porque é uma tábua de salvação para nossa identidade coletiva e nossa dignidade como nação." (Fals, 2010, p. 33). Para Fals é imperativo voltar-se para o popular a fim de alimentar as possibilidades de desenvolvimento científico, pois "quando a cultura elitista é alimentada pela cultura popular e pela ecologia local, abrem-se veias riquíssimas em originalidade e criatividade científica e técnica" (2010, p. 130), apresentando assim alguns caminhos desses modelos estrangeiros que são função de uma ciência própria como possibilidade de realização criativa dos povos e como exercício de consciência do sobre suas condições de existência.

É preciso, portanto, promover a identidade coletiva por meio da criação de uma ciência popular, própria e de acordo com as demandas dos trópicos em que vivemos, a partir da compreensão do ser como humano senciente, "a filosofia latino-americana propõe sentir o que é, sentir o que é, sentir (Cepeda, 2017a: 119). Para Cepeda, estar é "força rítmica, ontico-psíquico-espiritual" (2017a, p. 153), ou seja, é um sentimento dinâmico que tem um ritmo como o bater do coração, que sente, sensibilidade conectada com seu pensamento que existe e que lhe proporciona um horizonte de existência como ele é. É por isso que sentir, pensar o que é, requer uma conexão sincera com toda a natureza e com todo o cosmos. Compreender o cosmos com todos os seus significados e sentidos implica mais do que raciocínio simples e puro, requer raciocínio-com (com-tudo-que-é-e-com-o-corção), ou seja: co-raciocinar.

O antropólogo equatoriano Patricio Guerrero Arias, toma o coração como compromisso com a vida, que está ligado ao sentimento de Fals Borda e à virada ontológica que lhe foi dada por Juan Cepeda, do coração nega-se também o triunfo da razão eurocêntrica, da colonialidade do poder, do saber e do ser e dá-se voz à afetividade, que é também uma fonte de conhecimento, de modo que se torna um ato de insurgência decolonial que, por sua vez, amplia o horizonte da existência. O encorajamento é uma resposta insurgente para enfrentar as dicotomias excludentes e

dominantes construídas pelo Ocidente, que separam o sentimento do pensamento, o coração da razão. Implica sentir uma forma de romper a fragmentação da condição humana que a colonialidade fez. No raciocínio, a palavra por si só conota a ausência do afetivo, a razão é o centro, e nela a afetividade não aparece nem na periferia. Corazonar busca reintegrar a totalidade da condição humana, uma vez que nossa humanidade repousa tanto nas dimensões da afetividade quanto da razão (Guerrero, 2010, p. 11). Portanto, sentir para pensar é ser sincero e implica um modo de estar no mundo, o que implica abrir *senderos* para uma ontologia em Abya Yala na medida em que reconhece que não há um universo único, mas múltiplos universos que respondem a diferentes modos de estar geocultural ou ontologicamente situados. Não se conhecer como o ser último e acabado permite desconstruir e reconstruir com o outro na medida em que se tem consciência da incompletude. Por fim, vale lembrar que é preciso acender a chama da memória e do entendimento, bem como um pequeno pedaço de madeira que quando unido ao fogo pode manter a fogueira acesa, as palavras que fluíram por essas páginas marcadas com o propósito de acender o ser senciente que habita em cada uma, Aquilo que por força de contradições e espoliação o relegou, mas que emerge quando se consegue integrar o conhecimento com o sentimento e dar-lhe um uso social, quando se experimenta o diálogo entre a mente e o coração para atender àquele compromisso que humanamente temos com nós mesmos, com a humanidade e com o cuidado da vida. Trata-se de um chamado a pensar com o coração, a encontrar pontos de articulação entre o saber popular, o que é típico dos povos originários e o saber fornecido na academia, para nos tecer; tecer a diversidade de modos de ser, pensar, sentir e fazer.

Pensamento, sabedoria, não pode ser tocado, não pode ser visto; mas pesa. Pesa e repousa sobre o solo estendido da terra. Do mesmo jeito que a vida nasce e a morte volta para ela. Pesa tanto que cria raízes, se conecta e se torna múltiplo. Se move, transforma; a sabedoria pesa e nos exorta. Talvez seja melhor não a ver, lá diante dos olhos. Como palavras, essas palavras em peles de papel, são apenas produtos de uma cultura que nos forçou a não ver o mundo como ele é, a não o sentir em sua verdade integral. Porque o pensamento popular e indígena está enraizado no chão, ele "pesa" seminalmente (e não em meros objetos). É a maneira como somos no mundo, como estamos nele (isto é: o mundo não ocorre sem nós e nós sem o mundo, este mundo somos nós sendo sementes nele e por ele). É claro que este continente deve ser mais sentido, mais conhecido como é, nas profundezas de suas culturas: naquele inconsciente social, nessas comunidades, não da elite urbana, mas dos interiores ou dos bairros populares das cidades. Mastigar a coca diariamente como

alimento fundamental ou a busca da cura do corpo e do espírito com *yagé* (ayahuasca), ou saber que a pedra tem algo a nos dizer, que as penas do arará são sagradas, não são coisas de séculos passados. Quando nos membros de uma comunidade universitária nos aproximamos para conversar com pessoas simples e humildes, com a camponesa, com quilombolas, com povos indígenas: o conhecimento se abre para outros horizontes de compreensão da realidade, deixando sua teimosia racional-branca-moderna e universal. A tese que apresentamos se sustenta desde um pluralismo ontológico, outras ontologias, mais do que uma fundamental; ou outras epistemes, mais do que uma que se autodefinia como válida. Por isso a vontade e o esforço de se distanciar do textualismo/cognitivismo para se abrir ao diálogo com o território, entendido em seu sentido amplo como a conjunção entre terra, cultura e espiritualidade. Descolonizar a educação é também deslocar a de suas zonas de conforto epistêmicas e metodológicas; sendo nos lugares em que a vida cotidiana se faz onde o ser e o pensar modernos se mostram mais insuficientes, por ser nesses lugares onde se vive o drama da existência humana em meio ao desemprego, a precariedade das relações de trabalho, a pandemia e a brutal concentração de riquezas, num contexto de injustiça social e ambiental sem precedentes. Mas é, também, nesse “espaço banal” que, como diria Milton Santos (2012), vemos emergir um período popular da história, no qual se mobilizam ações tendo como base outras formas de pensar e viver que, ao mesmo tempo, negam a condição de opressão típica da modernidade – que já não se sustenta, por não dar mais conta minimamente das necessidades humanas – e afirmam, ainda que embrionariamente, uma nova forma de organização societária. Os contornos desses processos reexistenciais, embora não estejam tão bem delimitados, baseiam-se numa síntese de diversas formas sociais (e naturais), com origens ancestrais, que sobreviveram em meio aos segmentos populares como forma de resistência e que agora se veem sendo resgatadas em resposta ao estado de degeneração da sociedade moderna. Esta tese, portanto, tem origem nas mesmas forças que emergem socialmente em favor de um novo capítulo da filosofia em particular e da história humana em geral, além da moderna.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao chegar nas considerações finais desta pesquisa, deparo-me pensando que ter adentrado numa pesquisa de ontologia latino-americana fez com que abrisse um leque de investigação que não se encerra aqui. Para tratar da ontologia (s) latino-americana (s) existe um arcabouço de saberes que se abrem, pelo mesmo foi preciso adentrar em outros campos de estudo, como na área da

antropologia, sociologia, *aralitura*. O termo “ontologia latino-americana” é algo relativamente novo e, por meio deste trabalho, pude constatar que a forma em que é abordada varia, dependendo o foco que se quer dar.

A conclusão para a qual caminha a presente pesquisa é a de que se faz urgente uma mudança paradigmática filosófica. Na verdade, essa mudança já está ocorrendo. E como vimos, por via fortemente da literatura contemporânea que transcende o tempo e o espaço e que busca retomar uma integração entre seres humano, *extra humanos* e natureza. A pesquisa também revelou, no capítulo um, a medida em que foi se desenvolvendo, elementos necessários para a necessidade do estabelecimento de uma crítica à modernidade como protagonista da história e legitimadora de saberes e práticas. Na verdade, verificou-se que seu status se enquadra mais no padrão de um modelo provinciano com pretensões universalistas já que a maioria de seus expoentes pertencem a uma pequena parte da Europa. Em contrapartida o que existe na verdade é uma multiplicidade de culturas, de saberes e de ontologias, que nascem de forma situada, geoontologizada e geoculturizada. Escutamos ao Kusch para pensarmos nas nossas próprias coisas sob todas as condições que isso implica, mas ao mesmo tempo juntamente com todas as potencialidades que isso nos abre. Pensar o próprio e ousar propor uma ontologia é um risco que devemos correr para continuar o caminho que abriu a filosofia do autor argentino, que longe de ser um corpo teórico definido se nos apresenta como uma interpelação tanto ao interior subjetivo de cada leitor, bem como ao grupo social do qual fazemos parte. Esta abordagem é um chamado para pensar e sentir sobre nós mesmos a partir da complexa trama que nos atravessa em nossa particularidade sociocultural.

A ontologia que se apresenta é uma ontologia ligada à vida quotidiana, à existência concreta. É da observação das próprias pessoas que emergem as categorias com as quais baseiam a nossa proposta: ser e estar. Esta ontologia surge da experiência e caracterização da nossa América, por isso implica pensar (se) desde as raízes, expressando a gravidade exercida pelo solo. Por isso, ao mesmo tempo, como é possível questionar o mito do ser como “absoluto” e “abstrato”, não é possível pensá-lo desta forma porque o pensamento estará sempre atravessado e condicionado pelo aqui e agora. A ontologia está impregnada pelas condições do nosso solo que, como dissemos anteriormente, são condições que se abrem para nós como potencialidades.

Analisámos que a América vive um *conflicto ontológico* porque está dividida entre o subsolo em que vive e a superfície que reprime. Esta relação contraditória divide o que é americano; é

necessária uma proposta que supere esta divisão e devolva a saúde ao continente. Falar de conflito ontológico também quer dar conta de uma guerra duradoura que o povo de Abya Yala vive há meio milênio. É um projeto que, desde o início da Conquista, foi e continua a ser o mesmo: negar mundos diferentes, exterminá-los e impor à força a realidade do dominante. O que se repete continuamente como um eterno *déjà vu* é esse processo sistemático de anulação e ocupação ontológica.

Para dar continuidade ao exposto nossa tese, na segunda parte, sistematizamos o estudo das categorias fundamentais para a abordagem ontológica. Abordamos a inter-relação de ser e estar, com base nas contribuições e funções desempenhadas pelo fedor e o medo. A partir desta sistematização estabelecemos que, por um lado, o medo e fedor funcionam como condições ontológicas que possibilitam a inter-relação entre ser e estar. A subsistência do fedor como categoria do presente é um espelho da nossa realidade profunda que nos obriga a repensar o lugar do que é próprio -não num sentido essencialista que imagina o “latino-americano” como condição de ser- mas compreendendo o mesmo a partir de uma construção coletiva, no bairro, na nossa América, que como acontecimento significativo gera o símbolo. E no coletivo reside a ideia de uma dimensão interior num nível íntimo de afirmação de identidades. Para Kusch, é possível pensar a partir daí como uma solução na América, envolvendo os povos indígenas junto com as antigas e novas identidades migrantes. Em última análise, há um salto conceptual da dimensão interior, uma noção que traduz em palavras um espaço situado e uma cartografia simbólica que engloba um outro tempo. Essa dimensão exposta em *El hedor de américa* é significativamente transformada na passagem para *América profunda* baseada na noção de fagocitação da cultura ocidental moderna. Sem que a pulcritude negue ou ofusque o fedor, a mudança para a fagocitação quebra o antagonismo binário entre o fedor e pulcritude como reflexão e resposta na tentativa de compreender uma possível forma de pensar da América.

Logo vimos o método da negação como possibilidade de vida, pois ela aborda a questão da americanidade a partir de uma abordagem metodológica prática, ou seja, ela se constrói a partir de um arcabouço de experiências do cotidiano. Este método se encontra nas mesmas reflexões que faz o filósofo argentino, por exemplo quando nos conta sobre o índio Pachacuti e seus pensamentos e sentimentos quando está em frente à igreja de Santa Ana, lugar onde nada encontra: tudo está tão arrumado, tão limpo, tão silencioso que duvida da presença de um deus naquele lugar, enquanto no trovão, , na corrente do rio, ficam evidentes manifestações mais tangíveis e úteis de suas divindades; ou na história da professora às margens do Lago Titicaca, onde se questiona o conhecimento prático

do habitante em relação ao espaço que habita; ou na história do avô e da motobomba, em que o velho, embora entendesse a utilidade daquele objeto chamado motobomba, não o via como a opção correta para sua necessidade, preferindo o ritual.

Consideramos então, que a configuração que ocorre do conhecimento indígena, a partir da abordagem kuschiana, responde a uma construção mais pragmática, mais significativa, do que teórica; ligando o conhecimento ao espaço habitado, juntamente com a necessidade de sobreviver nele, estabelecendo, em última análise, uma grande diferença entre o conhecimento dos livros e o conhecimento da e para a vida. A negação, para esclarecer, não é o cancelamento do outro, mas a inclusão de um no outro; a partir deste nível, os discursos que ampliaram as distâncias entre o pensamento ocidental e o pensamento americano podem ser superados, pois nos levam a compreender-nos humanamente nas mesmas condições ontológicas. Aqui está a importância das contribuições deste pensador argentino que agora ultrapassa fronteiras e apresenta outras possibilidades de compreensão do ser humano.

O percurso que propomos, nos permitiu analisar o contexto para a elaboração de um quadro conceitual a partir da fagocitose como um novo horizonte simbólico de interpretação, que dê a possibilidade de um modo de habitar o mundo, existindo comunitariamente superando as dualidades presentes de dentro e fora, aqui e ali, próprio ou estrangeiro, cidade ou campo; motivando-nos a superar o medo de sermos nós mesmos, consolidando-nos como sujeitos culturais dentro da pluralidade e mediação simbólica do reconhecimento do estar, do cultural, dos objetos negados, da paisagem, da vida. Na fagocitação, é finalmente possível organizar o mundo, estabelecer analogias, diferenças e identidades em uma trama contextual cuja estrutura fundamental é articulada – segundo Kusch – pelo "dado" e "pelo outro". Entre os dois, os sentidos que se referem a um mundo ou universo são transmitidos; isto é, a construção de sentido. A produção do pensamento hoje ocorre a partir da experiência, da localização e da relação com o mundo; assim, ver e compreender a partir da proposta de Kusch abre um novo horizonte de expectativa, que se baseia na mediação com o meio ambiente, no vínculo com a natureza, nas relações com a cultura, na gestação de novas categorias, no saber popular e na construção da identidade. Com a análise da relação ser/estar, propõe-se uma nova abordagem de direção projetada por uma ontologia latino-americana para a filosofia, uma vez que a fagocitose do ser e do estar é mostrada como aqueles dois opostos que não podem ser excluídos, condição importante para destacar a vida e a identidade

do americano, como uma forma particular de responder não apenas à questão do ser, mas também à dimensão do estar na América.

A recuperação da riqueza ontológica também é uma grande oportunidade para o mundo dominante. Encontrar o Outro, abrir-nos às suas ontologias, é a ferramenta mais poderosa para encontrar as alternativas que precisamos construir para escapar dessa civilização em colapso, precisamos dizer que este terá que ser o século do encontro entre mundos, para que se estabeleça uma relação mutuamente enriquecedora entre uma realidade e outra. O que precisamos é de favorecer um horizonte não de guerra, mas de paz, um cenário de hospitalidade para com a diferença, para que haja um enriquecimento no encontro com o Outro. Não poderíamos dar um salto radical no conhecimento acumulado pela ciência, se aprendermos a reinterpretar tudo através das lentes de outras ontologias que não o positivismo ocidental? O apagamento dos mundos é uma tragédia que nos afeta a todos e, ao contrário, uma ontologia latino-americana pode ser capaz de empreender o difícil, mas necessário, projeto de fazer com que os mundos se deixem tocar, para evoluir seu próprio estar através do rico encontro entre diversas ontologias. Construir um projeto de senderos sentipensantes pluriversal que seja capaz de desterritorializar as certezas e inércias de cada mundo, ao mesmo tempo em que permite sua reterritorialização com os mundos com os quais se encontra; caberá a todos e cada um de nós, seus habitantes, escolher como melhor compor e ocupar os mundos e os mundo por vir.

Para isso, no capítulo quatro transitamos pela categoria *estar sendo/sentipensante*, uma categoria que emerge das profundezas da América e emerge manifestando-se em sua cultura, na forma como se relaciona com o mundo, em uma relação de nós e dos outros, primeira semente, depois frutos que retornam ao solo, onde o pensamento está enraizado, aquele solo que é de onde o latino-americano pensa e sente. É o estar-sendo/sentipensante, que dá sentido à compreensão, então a ânsia não é apenas de explicar ou não entender mais, mas implica ampliar o olhar e relacionar o pensamento com o território, a natureza, a cultura, e lê-lo a partir de um todo sem a pretensão de que é a única realidade, apenas uma realidade situada e uma potencialidade do ser. Assim, o pensamento do ser humano em nossa América, além de seminal, é orgânico, endógeno e enraizado, passa pelo sentipensar e se configura como um símbolo que proporciona outras possibilidades de compreensão.

Assim, além dos limites do mundo moderno, a escrita nos convida a experimentar o impessoal da existência. Para além do cálculo racional da vida moderna, trata-se de recuperar o

mistério da vida como um evento, por meio do qual tanto o mecanismo de produção de uma vida nua quanto o paradigma antropológico moderno na interpretação do sujeito são suspensos. Re-situando a centralidade da natureza para a vida, habitar o mero estar expõe a existência ao medo original daquela força ingovernável que os povos da América Latina chamavam de "ira divina" e que devolve ao sujeito a consciência do imprevisível e intempestivo, que, longe de ser reprimido nas coordenadas da consciência, deve ser conjurado para aprender a conviver com ela. Uma forma singular de vida, que, para além da higienização moderna de uma "vida pura" e de uma "vida segura", confronta o sujeito mais uma vez com a materialidade de sua própria existência, dando origem a uma forma de vida não separada de suas formas, ou seja, nem de seu fedor de vira lata nem dos símbolos de sua tradição. Apenas corpos imaginários, fedorentos, sujos, rachados, sensíveis, misturados em uma dança infinita cujo ritmo dirige os ritos da comunidade.

Como no sonhar, questão fundamental para o mundo da vida indígena, e que adquire especial relevância no texto. Trata-se de recuperar para a existência um meio sensível no qual, *aqui e agora*, é o lugar onde tudo pode ser imaginado de outra forma. Experiência onírica, em que o futuro se expressa com materiais do que foi abrindo um mundo em que a energia da pluriformidade é jogada com toda a sua força. Assim, talvez, a *América profunda* não seja apenas a assinatura de um mundo afetivo-imaginal, mas também a assinatura de um projeto além deste continente, através do qual o pluralismo que constitui a vida em todas as suas formas é recuperado, a fim de aprender não apenas a ser, estar ou pensar diferente, mas, acima de tudo, aprender a sonhar de maneira diferente a riqueza de um mundo em que cabem muitos mundos e no qual o paradigma expressivo da existência recupera toda a sua potencialidade.

REFERÊNCIAS

- AGASSIZ, Louis & AGASSIZ, Elizabeth. Viagem do Brasil 1865-1866. **A Journey in Brazil**, 1868. Companhia Editora Nacional. 1938. pp.654.
- ANDRADE, Oswald. Manifesto antropófago. **Revista de Antropofagia** (Reedição da Revista Literária publica em São Paulo 1ª e 2ª edições – 1928-1929). São Paulo, SP: abril.1975. pp.114.
- AVENDAÑO PORRAS, Víctor del Carmen; MONTES MIRANDA, Jaime Roberto; TASAT, José Alejandro [et al.]. **Rodolfo Kusch. Geocultura de un hombre americano**, 1ª. ed.,Universidad de la Serena/Cresur, Chile/México, 2020. pp.147.
- BARBOSA, Luciano. **As místicas do MST**: aspectos formais, políticos e organizativos da construção estética do território. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento Territorial na América Latina e no Caribe) — Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”. São Paulo. 2019. pp. 129. Disponível em: <https://repositorio.unesp.br/server/api/core/bitstreams/10e1ee22-80ce-42b0-9e6f-d7da1daa1522/content>. Acesso em: 26 março. 2023.
- BAUTISTA, Juan José **¿Qué significa pensar desde América Latina?**, Madrid: Akal, 2014. pp.285.
- BASSI, Rafael. La cumbia no es posible sin el río. Conversación con Orlando Fals Borda, en diario **El Herald**, 8 de diciembre .2008
- BENTES, José. Anchieta de Oliveira. LOBATO, Huber Kline Guedes. Alteridade e Diálogo em Paulo Freire: entrevista com Reinaldo Matias Fleuri. Revista **Periferia**. Cultura e Educação, 2020. pp. 248–270. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/periferia/article/view/48449>. Acesso em: 25 fevereiro. 2024.
- BONATTI, Diego; TETTAMANZY, Ana. **Os Filhos da Terra Semeando Palavras**: a Cosmovisão Indígena em Yvyrupa - a Terra Uma Só. In: Ana Lúcia Liberato Tettamanzy; Beatriz Osório Stumpf; Cláudia Pereira Antunes; Cláudia Porcellis Aristimunha; FernandaBrabo Sousa; Maria Aparecida Bergamaschi. (Org.). O pensamento de Rodolfo Kusch: movimentos seminais na América Profunda. 1ed.Porto Alegre: CirKula, 2019. pp. 255-259.
- BOCCO, Andrea. El concepto de fagocitación y sus implicaciones de uso en la crítica literaria latinoamericana, en: Silabario. **Revista de estudios y ensayos geoculturales** n° 5. Universidad Nacional de Córdoba, Argentina. 2002. pp. 95-103.
- BOLIVAR, Simon. **Carta de Jamaica**, em UNILAVol. 2, Num. 1. 2014. pp. 28-35.
- BORDAS, Nerv. **Kusch y el miedo en América, en: Kusch y el pensar desde América**. Buenos Aires, Argentina: Fernando García Cambeiro. 1989. pp. 103-118.
- BORDAS, Nerv. **Filosofía a la intemperie**. Buenos Aires: Biblos. 1997

BOSTEELS, Bruno. Hegel en América. **Tabula Rasa**. Bogotá, Colombia, N.11: julho-dezembro. 2009. pp. 195-234

BLASER, Mario. **Reflexiones sobre la ontología política de los conflictos medioambientales**. 2016. p. Disponível em: https://www.academia.edu/20037347/Reflexiones_sobre_la_Ontologia_Politica_de_los_Conflictos_Medioambientales. Acesso em: 25 de janeiro, 2024.

CASALLA, Mario. Rodolfo Kusch: La ira de los dioses. Em **Revista de filosofía Latinoamericana y Ciencias Sociales** N°19,. 1994. pp. 107-112.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago. **La hybris del punto cero**: ciencia, raza e ilustración em la Nueva Granada, Bogotá: Editorial Universidad Javeriana, 2005. pp. 346

CASTRO-GÓMEZ, Santiago **El giro decolonial**. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá: Siglo del Hombre. 2009. pp.306.

CHIHUALAF, Elicura. **La vida es una nube azul**. Santiago de Chile LOM ediciones, 2019. pp.216.

CHIHUAILAF, Elicura. **De sueños azules y contrasueños**. Madrid, España: Huerga & Fierro Editores, 2002. pp.145.

CHIHUAILAF, Elicura. **Recado confidencial a los chilenos**. 1a. ed. Santiago de Chile : LOM Ediciones, 1999. pp.214.

CHIKANGAN, Fredy . Indígenas y oralitura como resistencia ante el olvido. **Revista Errata**. N.18 Los derechos de los vivientes, Bogotá 2017. pp.220.

CEPEDA, JUAN. **Sentipensar ontológico**. Bogotá: Autores Editores. 2017a. pp.200.

CEPEDA, JUAN. **La ontologia de Rodolfo Kusch**, mandala ontológico da filosofia latino-americana. Tese de doutorado: Universidad Santo Tomás, Bogotá, Colômbia. 2017b. pp.297.

CORBIN, Alain. **El perfume o el miasma**, el olfato y lo imaginario social, siglos XVIII y XIX México: Fondo de cultura, 1987. pp.253.

CULLEN, Carlos. **Fenomenología de la crisis moral**. Sabiduría de la experiencia de los pueblos, Buenos Aires, Castañeda, 1978. pp. 131.

CULLEN, CARLOS. **Reflexiones desde América**. Ser y estar: el problema de la cultura. Rosario: Fundación Editorial Ross.1986. pp. 118.

CULLEN, Carlos. La América profunda busca su sujeto . **Revista Espacios de Crítica y Producción**, Buenos Aires,.2010. p. 88-97.

CULLEN, Carlos. **El hedor de América Insiste y Persiste**, en Hedor de América: Reflexiones

interdisciplinar a los 50 años de América Profunda de Rodolfo Kusch. Buenos Aires: Ediciones CCC e EDUNTREF, 2013. pp. 75-82.

CUSICANQUI, Silvia Rivera. **Un mundo Ch'ixi es posible**. Ensayos desde un presente en crisis. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Tinta Limón, 2018. pp.160.

CLASTRES, Hélène. **Terra sem mal**: Profetismo Tupi-Guaraní. Tradução: Renato Janine Ribeiro. São Paulo, Editora Brasiliense, 1978. pp.64

DANNER, Fernando; DORRICO, Julie; DANNER, Leno Francisco. Pensamento indígena brasileiro como crítica da modernidade: sobre uma expressão de Ailton Krenak. Griot: **Revista de Filosofia Amargosa** – BA, v.19, n.3, outubro, 2019. p.74-104

DANOWSKI, Déborah. **Sonhadores e replicantes**: a matéria dos sonhos e seu lugar na filosofia de Nietzsche. Dissertação de mestrado. Departamento de Filosofia, PUC-Rio, Rio de Janeiro. 1983. pp. 95

DANOWSKI, Déborah. **Dos modos de existência dos mundos sob os fins de mundo**. In: DIAS, S.O. et al. (orgs.). VII Seminário Conexões: Deleuze e Cosmopolíticas e Ecologias Radicais e Nova Terr. Campinas: ALB. 2019. pp.378.

DE LA CADENA, Marisol. “Indigenous Cosmopolitics in the Andes: Conceptual Reflections beyond ‘Politics’”. In: **Cultural Anthropology**, vol. 25, no. 2, 2010. p. 334- 370.

DE LA CADENA, Marisol. “Human but not only: Comment on KOHN, Eduardo. How forests think: Toward an anthropology beyond the human. In: Hau: **Journal of Ethnographic Theory** [online]. Vol 4, no 2, p. 253–259. Disponível em: <http://www.haujournal.org/index.php/hau/article/viewFile/hau4.2.013/1089>. Acesso em: 22 maio. 2024.

DE LA CADENA, Marisol. **Earth Beings**: Ecology of Practice across Andean Worlds. Durham and London: Duke University Press.2015. pp.368.

DESCARTES, Rene. **Meditações metafísicas**. Tradução: Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes. 2005. pp.155.

DESCOLA, Philippe. **Outras naturezas, outras culturas**. Tradução de Cecília Ciscato. São Paulo: Editora 34, 2016. Pp.65

DOMINGUES; GUERRA. **Miembipe o segredo sambaqui**. Reportagem disponível em: pongapress.com/reportagem_sambaqui.html. Novembro,2017.

DUSSEL, Enrique. **Filosofía ética latinoamericana** : de la erótica a la pedagógica. México D.F. Ecol, 1977. v. I -V

DUSSEL, Enrique. **1492 el encubrimiento del otro**: Hacia el origen del mito de la modernidad. La Paz: Plural Editores.1994. pp.175.

- DUSSEL, Enrique. **Filosofía de la Liberación**, Bogotá: Editorial Nueva América.1996. pp.225.
- EBERHARD, David M; SIMONS, Gary F; FENNIG. **Ethnologue**: Languages of the World. Twenty-fifth edition. Charles D (Eds.). Dallas, Texas: SIL International. 2022. pp.760.
- ESCOBAR, Arturo. Territorios de diferencia: la ontología política de los “derechos al territorio”. Em. **Desenvolv. Meio Ambiente**, v. 35, dez. 2015. pp. 89-100.
- ESCOBAR, Arturo. **Pluriversal Politics**: The Real and the Possible. Durham, N.C.: Duke University Press, 2020.. Translation by David Frye. pp. 232.
- ESCOBAR, Arturo. **Sentipensar con la tierra**: Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia. Medellín, Colombia: Ediciones UNAULA, 2018. pp.189.
- ESTERMANN, José. **Filosofía andina**. La Paz: ISEAT Editor, 2006. pp.414.
- ESTOQUERA, Juan. **Símbolo**. En Diccionario de Hermenéutica. Una obra interdisciplinar para las ciencias humanas. Bilbao: Universidad de Deusto. 2004, pp.517-520
- ESPOSTO, Roberto. **Rodolfo Kusch**: actualidad de un pensamiento americano: lecturas y reflexiones. Buenos Aires: Biblos, 2018. pp.198.
- FALS BORDA, Orlando. **Conocimiento y poder popular**. Lecciones con campesinos de Nicaragua, México y Colombia. México: Siglo XXI. 1986. pp.87
- FALS BORDA, Orlando. **Ciencia propia y colonialismo intelectual**. Los nuevos rumbos. Bogotá: Carlos Valencia. 1987. pp.165.
- FALS BORDA, Orlando. **Acción y espacio**. Autonomías en la nueva República. Bogotá: Tercer Mundo. 2000. pp.99.
- FALS BORDA, Orlando. **Historia doble de la Costa 3**. Resistencia en el San Jorge. Bogotá: Ancora Editores. 2002.
- FALS BORDA, Orlando. **Ante la crisis del país**. Ideas-acción para el cambio. Bogotá: Ancora .2003. pp.147.
- FALS BORDA, Orlando. **Una sociología sentipensante para América Latina**. Victor Manuel Moncayo Compilador. Bogotá: Siglo del Hombre y CLACSO, 2009. p. Disponível em: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/coedicion/fborda> . Acesso em: 2 de fevereiro, 2024
- FALS BORDA, Orlando. **Antología**. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia. 2010.
- FALS BORDA, Orlando. El problema de cómo investigar la realidad para transformarla por la praxis. Em Herrera Farfán Nicolás Armando / López Guzmán Lorena. (Comps.)**Ciencia**,

compromiso y cambio social. Textos de Orlando Fals Borda 1ª ed. – Buenos Aires: El Colectivo – Lanzas y Letras – Extensión Libros, 2012. pp.460.

FORNET-BETANCOURT, Raúl. Filosofía e interculturalidad en América Latina: intento de introducción filosófica. En: Serrano Sánchez, Jesús Antonio. Filosofía Actual: **In: perspectiva latinoamericana.** Bogotá: Universidad Pedagógica Nacional.1995.

FLEURI, Reinaldo Matias. Aprender com os povos indígenas. **Revista de Educação Pública**, [S. l.], v. 26, n. 62/1, 2017. p. 277-294. Disponível em: <https://periodicoscientificos.ufmt.br/ojs/index.php/educacaopublica/article/view/4995>. Acesso em: 19 de fevereiro, 2024.

FLEURI, Reinaldo Matias. Paulo Freire e as Cosmovisões dos Povos Originários. Educacione Aperta: **Rivista di pedagogia critica**, n. 7, 2020. pp.242-261.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia do oprimido.** São Paulo: Paz e Terra, 1974. pp.129.

GARCIA, A. M. Ser e viver. Quaestiones Disputatae: tópicos em discussão, 2014. p. 111-121.

GARCÍA BARRERA, Mabel. La literatura mapuche actual y su tránsito hacia una etapa nacional: Perrimontun de Maribel Mora Curriao. In: **Diálogo.** Vol. 19, No1, 2008, p. 137- 151.

GUERRERO ARIAS, Patricio. Corazonar la dimensión política de la espiritualidad y la dimensión espiritual de la política. In: **Alteridad 10.** Revista de Ciencias Humanas, Sociales y Educación, N. 10, 2011. pp.21-39.

GUERRERO ARIAS, Patricio. **Colonialidad del saber e insurgencia de las sabidurías otras :** corazonar las epistemologías hegemónicas, como respuesta de insurgencia (de)colonial. Tesis (Doctorado). Sucre, Universidad Andina Simón Bolívar, 2016. pp.372.

GUERRERO, Patricio. Corazonar el sentido de las epistemologías dominantes desde las sabidurías insurgentes, para construir sentidos otros de la existencia (primera parte). Calle14: **revista de investigación en el campo del arte**, vol. 4, núm. 5, julio diciembre, 2010,. Bogotá: Universidad Distrital Francisco José de Caldas. 2010. p. 80-94.

GUTIERREZ, Jorge Luis. A controvérsia de Valladolid (1550): Aristóteles, os índios e a guerra justa. **Revista USP**, São Paulo, Brasil, n. 101, p. 223–235, 2014. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/revusp/article/view/87829>.. Acesso em: 30 novembro. 2023.

GONZALEZ, Lélia. A mulher negra na sociedade brasileira. In: **LUZ**, Madel (Org.) O lugar da mulher: estudos sobre a condição feminina na sociedade atual. Rio de Janeiro: Graal, 1982. pp.146.

GONZALEZ, Lélia. Por um feminismo afrolatinoamericano. Santiago, **Revista Isis International.** Vol. IX, junio, Chile, MUDAR/DAWN, 1988. p. 133-141.

HARAWAY, Donna. Saberes Localizados: a questão da ciência para o feminino e o privilégio da perspectiva parcial. **Cadernos Pagu**, 5, 1995. p. 7-41.

HARDING, Sandra. **Is Science Multicultural?** Postcolonialisms, Feminisms, and Epistemologies. Bloomington: Indiana University Press. 1998. pp.256.

HARTMANN, Nicolai. **Rasgos fundamentales de una metafísica del conocimiento**. 2 vol. Buenos Aires, Losada, 1921.

HEIDEGGER. Martin. **Ser y tiempo**, tr. Jorge Eduardo Rivera, Santiago de Chile, Editorial Universitária, 2002. pp.448.

HEIDEGGER. Martin. **Filosofía, Ciencia y Técnica**. Tr.de Francisco Soler Grima y María Teresa Poupin Oissel.Santiago: Universitaria, 2007. pp.224.

HEIDEGGER. Martin. **¿Qué es metafísica?** Madrid: Alianza, 2009.

HEIDEGGER, Martin. **El origen de la obra de arte (1935/36) (GA5)** . En: Caminos del Bosque . Madrid: Alianza Editorial. 2012. pp.275

HEGEL, G.W. **Lecciones sobre la historia de la filosofía**, México: fondo de cultura Económica, 1995. pp.534

HINKELAMMERT, Frantz. **Hacia una crítica de la razón mítica: el laberinto de la modernidad**. Arlekin. San José, Costa Rica, 2007. pp.296

IDOBRO & CEPEDA.Entre Quetzalcoatl y Pishimisak: Ontología existencial del Abya Yala. De Kusch y el pensamiento originario. **En cuadernos del CEL**, 2018, Vol. III, N° 6, 2018. pp. 319-357.

KAHN, Charles. **Sobre o Verbo Grego Ser e o Conceito de Ser**. Núcleo de Estudos de Filosofia Antiga. Tradução de Maura Iglésias e outros.Rio de Janeiro, 1997. 227 páginas.

KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo**. 1ª ed– - São Paulo; Companhia das Letras, 2019. pp.45.

KRENAK, Ailton. Sonhar para adiar o fim do mundo. In: **A vida não é útil**. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.pp.68.

KUSCH, Rodolfo. **América profunda**. Argentina: Biblos. 1999. pp182.

KUSCH, Rodolfo. **La seducción de la barbarie**, Tomo I, Rosario, Argentina: Editorial Fundación Ross, 2000. pp.326.

KUSCH, Rodolfo. **El pensamiento latinoamericano y popular en América**, em Obras completas, Tomo I, Rosario, Argentina: Editorial Fundación Ross, 2000. pp.326.

KUSCH, Rodolfo. **Indios, porteños y dioses**, en: Obras completas. Tomo I. Rosario, Argentina: Ross. 2000. pp.326.

KUSCH, Rodolfo. **De la mala vida porteña**, en: Obras completas. Tomo I. Rosario, Argentina: Ross. 2000. pp.326.

KUSCH, Rodolfo. **América profunda** en: Obras completas. Tomo II. Rosario, Argentina: Ross. 2003. pp.711.

KUSCH, Rodolfo. **El pensamiento indígena y popular en América** en: Obras completas. Tomo II. Rosario, Argentina: Ross. 2003. pp.711.

KUSCH, Rodolfo. **La negación en el pensamiento popular** en: Obras completas. Tomo II. Rosario, Argentina: Ross. 2003. pp.711.

KUSCH, Rodolfo. **Una lógica de la negación para comprender a América**. En Obras Completas. Tomo II. Rosario, Argentina: Ross. 2003.pp.711.

KUSCH, Rodolfo. **Geocultura del hombre americano** en: Obras completas. Tomo III. Rosario, Argentina: Ross. 2007. pp.292.

KUSCH, Rodolfo. **Esbozo de una antropología filosófica americana** En: Obras completas. Tomo III. Rosario, Argentina: Ross 2007. pp.292.

KUSCH, Rodolfo. Una lógica de la negación para comprender a América. In: **VVAA. Hacia una Filosofía de la Liberación Latinoamericana**. En: Obras completas. Tomo III. Rosario, Argentina: Ross 2007. pp.292.

KOPENAWA, Davi; Bruce Albert. **A queda do céu: palavras de um xamã yanomami**. São Paulo: Companhia das Letras. 2015.pp.384.

LEPE-CARRION, Patrício. **El Contrato colonial de chile**. Abya-Yala. 2016. pp.351.

LEITE, Patrícia de Moura. **La voz del silencio: contemporaneidad y oralidad en latinoamerica mapuche de Elicura Chihuailaf Neuelpán**. 2015.

LONGHINI, Geni Daniela Núñez; CÁCERES, Natanael Vilharva. Artesanato narrativo e as teias da palavra: perspectivas guaranis de resistência. **Revista Feminismos**, Salvador, v. 10, n. 23, dez. 2002. p. 1- 14.

LOTMAN, Iuri. La semioesfera I: semiótica de la cultura y del texto. Selección y Traducción del ruso: Desiderio Navarro. Madrid: Ediciones Cátedra S.A., 1996.pp.174.

LOWY, Ilana. Universalidade da ciência e conhecimentos ‘situados’. **Cadernos pagu**, 15, 2000. p. 15-38.

LIMULJA, Hanna. **O desejo dos outros: uma etnografia dos sonhos yanomami (Pya ú – Toototopi)**. Tese de doutorado. Florianópolis: Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social/UFSC. 2019. pp.154.

MALDONADO, Claudio; DEL VALLE, Carlos. Episteme decolonial en dos obras del pensamiento mapuche: Re-escribiendo la interculturalidad. In: **Chungara, Revista de Antropología Chilena**. Vol. 48, N. 2, junho. 2016 pp.319-329.

MAREQUE, Enrique. **Kusch y el pensar desde América**. En líneas fundamentales del pensamiento de Rodolfo Kusch Buenos Aires: García Cambeiro.1989. pp. 53-71.

MARIÁTEGUI, Juan. Carlos. Existe un pensamiento hispanoamericano? In: G. Marquínez Argote (organizador). **Qué es eso de filosofía latinoamericana?** Bogotá: El Buho. 1986. pp. 60-65.

MIGNOLO, Walter. **Historias locales/diseños globales**, España: Akal, 2003. pp.456

MIGNOLO, Walter. **Desobediencia epistémica**: retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad. Buenos Aires, Argentina: Ediciones del Signo, 2010. pp.126.

MONTECINO, Sonia; QUIROGA, Javiera; ALVEAR, Alejandra (org.). **El conocimiento, ese cántaro quebrado**: taller de epistemologías indígenas y académicas. Cátedra Indígena FACSO. Universidad de Chile, 2016. pp.227.

MONTECINO, Sonia. **Sueño con menguante**, Biografía de una machi, Santiago, Sudamericana, 1999.pp.249.

MUNANGA, Kabengele. **Rediscutindo a mestiçagem no Brasil**: identidade nacional versus identidade negra. Autêntica Editora, 2019. pp. 351.

MUNDURUKU, Daniel. Educação Indígena: do corpo, da mente e do espírito. In: **Revista Múltiplas Leituras**, v.2, n. 1, jan. / jun. 2009. p. 21-29.

NIETZSCHE, Fiedrich. **Além do bem e do mal**: prelúdio a uma filosofia do futuro. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras.^{a2} ed. (1992 [1886]).

NOGUERA, Renato. Denegrindo a educação: um ensaio filosófico para uma pedagogia da pluriversalidade. In: **Revista Sul-Americana de Filosofia e Educação**. Número 18, maio-out/2012. p.62-73.

OYĚWÙMÍ, Oyèrónké. **The Invention of Women: Making an African Sense of Western Gender Discourses**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997. pp.256.

PAGANO, Carlos. **Un modelo de filosofía intercultural**: Rodolfo Kusch (1922-1979). Aproximación a la obra del pensador argentino. Aachen, Alemania: Mainz. 1999. pp.284.

PAIM, Antônio. **Miguel Reale e a filosofia brasialeira**. In: J. C. Azevedo (organizador). Brasília: Universidade de Brasília. 1981. pp. 51-100.

PARDO, Daniel. Niños desaparecidos en la selva de Colombia "No se entiende que, con todo lo que recorrimos, los encontráramos por donde ya habíamos pasao". **Bbc Mundo Em Colômbia**. 12 jun. 2023. p. 0-0. Disponível em: <https://www.bbc.com/mundo/noticias-america-latina-65886379>. Acesso em: 26 jun. 2023.

PÉREZ, Alberto. Rodolfo Kusch y su crítica a la razón occidental. **Mitológicas**, vol. XXV, no. , 2010, pp.27-38. Disponível em: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=14615247002>. Acesso em: 12 de novembro 2022.

PEREZ, Juan Pablo, TASAT, José Alejandro. **El hedor de América**: Reflexiones Interdisciplinarias sobre 50 años de América Profunda por Rodolfo Kusch. Buenos Aires: Ediciones CCC e EDUNTREF. 2013. pp.156.

PEREZ, Diego. **El estar siendo del ardid litúrgico** El cuerpo en tanto mediación con la trascendencia (hedor del puro vivir). Buenos Aires: Ediciones CCC e EDUNTREF, 2013. p.111-115.

PERRONE-MOISES, Leyla. **Vira e mexe nacionalismo**: paradoxos do nacionalismo literário. São Paulo, SP: Companhia das Letras. 2007. pp.248.

PORTO-GONÇALVES, Carlos Walter. **Geografando nos Varadouros do Mundo**: da territorialidade seringalista à territorialidade seringueira. Do Seringal às Reservas extrativistas. Tese de Doutorado defendida junto ao Programa de Pós-graduação em Geografia da UFRJ. Rio de Janeiro.1998.

PORTO-GONÇALVES, Carlos Walter. **Geo-grafías, movimientos sociales, nuevas territorialidades y sustentabilidad**. México: Editorial siglo XXI.2001. pp.298.

PORTO-GONÇALVES, Carlos Walter. Geografando nos varadouros do mundo. Brasil: **Ibama. GEOgraphia**, Niterói, vol: 24, n. 5. 2003.

PORTO-GONÇALVES, Carlos Walter. A Reinvenção dos Territórios: a experiência latino-americana e caribenha. In: **CECEÑA, A.E.** Los desafíos de las emancipaciones en un contexto militarizado. Buenos Aires: CLACSO. 2006.pp.49

PORTO-GONÇALVES, Carlos Walter. **Abya Yala**, en: Enciclopedia Latinoamericana. 2016. p. Disponível em: <http://latinoamericana.wiki.br/es/entradas/165atiya-yala> 2016. Acesso em: 7 de março 2023

POVINELLI, Elizabeth. **Geontologies**: Being, Life, and Endurance in Late Liberalism. Manuscrito não publicado da comunicação apresentada no Colóquio Métaphysique: La philosophie à l'épreuve de l'anthropologie, no Centre Culturel International de Cerisy, realizado de 26 de jul a 2 ago 2013. Cerisy-de-la-Salle: 27 de jul. 2013.

QUIGUANÁS, Vilma. Aprender caminando: somos con otros y estamos siendo en relaciones. **Revista Educación y Pedagogía**, Vol 24 (62), 2012. p. 47-62.

QUENTAL, Pedro de Araujo. A latinidade do conceito de América Latina. **GEographia**. Rio de Janeiro: Universidade Federal Fluminense. v. 14, n. 27. 2012. pp. 46-75

QUIJANO, Anibal. **Colonialidad del poder y clasificación social**. Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder In: Buenos Aires CLACSO, 2014. pp.44.

QUIJANO, Anibal. Colonialidad del poder, Eurocentrismo, América Latina. In: **LANDER**, Edgardo (Ed.). La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latino-americanas. Caracas: Clacso, 2000. pp.27

RAMOSE, Mogobe. Sobre a legitimidade e o estudo de filosofia africana. **Ensaio Filosóficos. Volume IV**, outubro, 2011. p. 6-25.

REAL ACADEMIA ESPAÑOLA: **Diccionario de la lengua española**, 23.^a ed., [versión 23.6 en línea]. Disponível em: <https://dle.rae.es/>. 2014

RESTREPO, Eduardo; ROJAS, Axel. (2010) Inflexión decolonial. Editorial Universidad del Cauca, Popayán. 2010. pp.240.

RIBEIRO, Darcy. A nova lei da educação. Carta: falas, reflexões, memórias. Brasília, Gabinete do Senador Darcy Ribeiro, n. 16, 1996. pp. 9-14

RIBEIRO, Darcy. **As Américas e a civilização**: processo de formação e causas do desenvolvimento desigual dos povos americanos. São Paulo: Companhia das Letras, 2007. pp.527.

ROIG, Arturo. **El pensamiento latinoamericano y su aventura**. Ediciones El Andariego, Buenos Aires. 2009. pp.256.

RUBINELLI, Maria Luisa. **Reflexiones actuales sobre el pensamiento de Rodolfo Kusch**. Universidade Nacional de Jujue, Edi Unju. 2001. pp.151.

RUBINELLI, María Luisa. **Semillas en el Tiempo**, latino-americanismo filosófico contemporáneo. Rodolfo Kusch. Mendoza: EDIUNC. 2001. p. 133-142.

SALAZAR Bondy, Augusto. **Existe una filosofía de nuestra América?** México: Siglo XXI. 1968. pp.120.

SANTOS, Ademir. **A Fundação Franklin Cascaes e a gestão pública municipal de cultura em Florianópolis**. Tesis y disertaciones académicas. Universidad de Salamanca (España).Academic Dissertations Sociología cultural, 2015. Pp.230

SANTOS, Antônio Bispo. **Colonização, Quilombos**: modos e significações. 2.ed. Brasília: Inct, 2021. pp78.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Para uma sociologia das ausências e uma sociologia das ausências, **Revista crítica de ciências sociais**, 63: 2002. pp. 237-280.

SANTOS, Genivaldo. **Aprendendo com os povos indígenas a adiar o fim do mundo:** interculturalidade e decolonialidade a partir de Ailton Krenak. In: CARVALHO, A. B. (org.). Educação, ética, interculturalidade e saberes decoloniais. Marília: Oficina Universitária; São Paulo: Cultura Acadêmica, 2022. pp. 205-226.

SANTOS, Milton. **A natureza do espaço:** técnica e tempo, razão e emoção. 4a ed. 7a reimp. São Paulo: Edusp, 2012. pp.392.

SÁNCHEZ, Ignacio. **Europa y sus bárbaros:** El espíritu de la cultura europea, Madrid: Raip, 2012. pp.336.

SCANNONE, Juan Carlos. **Nuevo punto de partida de la filosofía latinoamericana.** Buenos Aires: Guadalupe. 1990.pp.256.

SCHERBOSKY, Federica. Geocultura: Um aporte de Rodolfo Kusch para pensar la cultura desde uma perspectiva intercultural. **Em Pensamento e Ideias**, nº7, 2015. p.43-52.

SHIRATORI, Karen; OROBITG, Gemma; RIBEIRO JÚNIOR, Roberto Romero; HOTIMSKY, Marcelo. “Nós que sabemos sonhar”: Entrevista com Sandra Benites, Sérgio Yanomami e Alberto Álvares. **Revista de Antropologia**, São Paulo, Brasil, v. 65, n. 3, 2022. p. e202953. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/ra/article/view/202953>.. Acesso em: 29 abril. 2024.

STADEN, Hans. **Primeiros registros escritos e ilustrados sobre o Brasil e seus habitantes.** São Paulo, Terceiro Nome. Tradução: Angel Bojadsen. 1999. pp.166.

SOUZA, Fatima Rosane. **Processos educativos na alteridade Mbyá-Guarani no Facebook.** Afetar e deixar se afetar (Trabalho de mestrado, Universidade de Santa Cruz do Sul-UNISC, Santa Cruz do Sul, Rio Grande do Sul, Brasil), 2015. Pp. 141. Disponível em: <http://hdl.handle.net/11624/678>. Acesso em: 2 de março 2024.

THEVET, André. **As singularidades da França antártica.** São Paulo. 1978. pp271.

TINOCO, Antonio. **Latinoamérica profunda.** Aproximación a una Filosofía de la Cultura. Maracaibo, LUZ, Facultad de Humanidades y Educación, Escuela de Filosofía.1996. pp.147

VALDIVIA, Luis. Sermón en lengua de Chile: de los misterios de nuestra santa fe catholica, para predicarla a los indios infieles del reyno de Chile, dividido en nueve partes pequeñas, acomodadas a su capacidad. Valladolid: **Colección de la Biblioteca Nacional**; ano. (pagina) p. versión digitalizada del original. Disponível em: <<http://www.memo-riachilena.cl>>. Acesso em: 2 de março, 2024

VALENTIM, Marco Antônio. **Extramundandade e sobrenatureza.** Ensaios de ontologia infundamental. Desterro [Florianópolis]: Cultura e Barbárie, 2018. pp.320.

VERGÈS, Françoise. **Um feminismo decolonial.** São Paulo: Ubu Editora, 2020. pp144.

VIVEROS ESPINOSA, Alejandro. Enfoques sobre la filosofía de Rodolfo Kusch: el método, lo popular y el indígena como horizonte de pregunta en la filosofía americana. **Alpha**, Osorno, n. 42, 2016. p. 215-232.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **A inconstância da alma selvagem** (e outros ensaios de antropologia). São Paulo: Cosac & Naify, 2002. pp. 552.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Sobre os modos de existência dos coletivos extra-modernos: Bruno Latour e as cosmopolíticas ameríndias”. Projeto de Pesquisa. Ano. s/d. Ms. Disponível em: https://www.academia.edu/21559561/Sobre_o_modo_de_existencia_dos_coletivos_extramodernos. Acesso dia. 13 de maio, 2023.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O recado da mata. In: **D. Kopenawa & B. Albert. A queda do céu: palavras de um xamã yanomami**. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Companhia das Letras, 2015. pp. 11-41.

VON MATUSCHKA, Daniel. **Exposición y crítica del concepto de estar em Rodolfo G. Kusch**, em Cuyo. Anuario de Filosofía Argentina y americana, vol 2, 1985.

WAJNERMAN, Carolina. **¿Algo huele mal?** Vías hacia el bien-estar americano entre olor, vínculos y símbolos. El Hedor de América: reflexiones interdisciplinarias a 50 años de América Profunda de Rodolfo Kusch / Ricardo Santillán Güemes ... [et al.] ; coordinación general de José Alejandro Tasat ; Juan Pablo Pérez. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : CLACSO/ UNTREF, 2023. pp.156.

WALSH, Catherine. **¿Interculturalidad y (de)colonialidad?** Gritos, grietas y siembras desde Abya Yala En: Garcia Diniz, Alai., et. al. (orgs.). Poéticas e políticas da linguagem em vias de descolonização. Pedro & João Editores: São Carlos-Brasil. 2017. pp19-53.