

SABEDORIA OU EPISTEMOLOGIA?: perspectivismo, corazonar e estar: questões para pensar a educação ameríndia

WISDOM OR EPISTEMOLOGY?: perspectivism, corazonar and be: questions to think about Amerindian education

SABIDURÍA O EPISTEMOLOGÍA?: perspectivismo, corazonar y estar: cuestiones para pensar la educación ameríndia

Ana Paula Kahmann

Mestre em Educação pela Universidade de Santa Cruz do Sul (UNISC).
Santa Cruz do Sul – RS, Brasil.
ana.kahmann@hotmail.com

Éder da Silva Silveira

Professor Doutor da Universidade de Santa Cruz do Sul (UNISC).
Santa Cruz do Sul – RS, Brasil.
eders@unisc.br

Resumo

De natureza qualitativa e bibliográfica, o presente artigo apresenta uma reflexão teórico-filosófica que parte do seguinte problema: qual categoria seria mais pertinente para se pensar a educação ameríndia: epistemologia ou sabedoria? Para buscar possíveis respostas a este questionamento, o objetivo é analisar três conceitos: o *perspectivismo*, de Eduardo Viveiros de Castro; o *corazonar*, de Patricio Guerrero Arias; e o *estar*, de Rodolfo Kusch. Estes conceitos referem-se aos modos de conhecer/aprender dos povos da América. A análise possibilitou apresentar razões pelas quais a concepção de *sabedoria* ou *sabedorias xamânicas* torna-se mais pertinente para as investigações sobre a educação ameríndia do que a concepção ocidental de epistemologia. Entende-se que a categoria *sabedoria* engloba a epistemologia, mas, não se restringe à dimensão cognitiva do conhecimento. Os aprendizados dos saberes também ocorrem nos rituais que se constituem, desse modo, na principal instituição educativa nas culturas ameríndias.

Palavras-chave: Educação Ameríndia. Sabedoria. Epistemologia. Perspectivismo. Corazonar. Estar.

Abstract

Of qualitative and bibliographical nature, this article presents a theoretical- philosophical reflection that starts from the following problem: which category would be more pertinent to think Amerindian education: epistemology or wisdom? To find possible answers to this questioning, the objective is to analyze three concepts: the perspectivism, by Eduardo Viveiros de Castro; corazonar, by Patricio Guerrero Arias; and be, by Rodolfo Kusch. These concepts refer to the ways of knowing/learning of the peoples of America. The analysis made it possible to present reasons why the conception of wisdom or shamanic wisdom becomes more pertinent to the investigations of Amerindian education than the Western conception of epistemology. It is understood that the category of wisdom encompasses epistemology, but is not restricted to the cognitive dimension of knowledge. The learning of knowledge also occurs in the rituals, which constitute, in this way, the main educational institution in Amerindian cultures.

Keywords: Amerindian education. Wisdom. Epistemology. Perspectivism. Corazonar. Be.

Resumen

De carácter cualitativo y bibliográfico, el presente artículo presenta una reflexión teórico-filosófica que parte del siguiente problema: ¿cuál categoría sería más pertinente para pensar la educación ameríndia: ¿epistemología o sabiduría? Para buscar posibles respuestas a ese cuestionamiento, el objetivo es analizar tres conceptos: el perspectivismo, de Eduardo Viveiros de Castro; el corazonar, de Patricio Guerrero Arias; y el ser, de Rodolfo Kusch. Estos conceptos se refieren a los modos de conocer / aprender de los pueblos

Artigo recebido em janeiro 2018. Aprovado em agosto de 2018.

de América. El análisis posibilitó presentar razones por las cuales la concepción de sabiduría o sabidurías *xamânicas* se vuelve más pertinente para las investigaciones sobre la educación amerindia que la concepción occidental de epistemología. Se entiende que la categoría sabiduría engloba la epistemología, pero no se restringe a la dimensión cognitiva del conocimiento. Los aprendizajes de los saberes también ocurren en los rituales, que se constituyen, de ese modo, en la principal institución educativa en las culturas amerindias.

Palabras clave: Educación Amerindia. Sabiduría. Epistemología. Perspectivismo. Corazonar. Estar.

1 INTRODUÇÃO

Primeiramente, para se pensar o contexto ameríndio, é preciso salientar a educação como – domínio da cultura. Assim, a educação é entendida como um processo social, visto que ela tende “a se desenvolver de acordo com as condições sociais, políticas e culturais em diferentes épocas” (ARAÚJO; BRIDI; MOTIM, 2013, p. 223). Como todo processo social, a educação “está sempre em movimento, não segue um único caminho, variando conforme o contexto que se desenvolve” (ARAÚJO; BRIDI; MOTIM, 2013, p. 224). E são também denominadas de diferentes maneiras as formas comunitárias de ensinar e aprender. Formas essas que fazem com que a educação exista por toda parte, mesmo onde não há escola, através de redes e estruturas sociais que garantem a manutenção de determinados saberes entre gerações (BRANDÃO, 2007). Nesse sentido, Brandão (2007, p. 09), referindo-se à carta anteriormente citada, salienta que:

De tudo o que se discute hoje sobre a educação, algumas das questões entre as mais importantes estão escritas nesta carta de índios. Não há uma forma única de educação; a escola não é o único lugar onde ela acontece e talvez nem seja o melhor; o ensino escolar não é a sua única prática e o professor profissional não é o seu único praticante.

Certa vez, no começo do século XIX, o governo do estado de Virgínia, nos Estados Unidos, sugeriu a líderes indígenas que enviassem alguns de seus jovens para estudar nas escolas dos brancos. Os chefes escreveram uma carta recusando a proposta. Uma das frases dizia o seguinte: “aqueles que são sábios reconhecem que diferentes nações têm concepções diferentes de ver as coisas e, sendo assim, os senhores não ficarão ofendidos ao saber que a vossa ideia de educação não é a mesma que a nossa” (BRANDÃO, 2007, p. 08), em outras palavras, escola não é sinônimo de educação. A Educação é constituída como processo e prática social que pode variar conforme o contexto, e, que também, ocorre em espaços considerados não formais.

O processo ao qual o indivíduo, pertencente a determinado grupo social, socializa-se em uma determinada cultura, é denominado de endoculturação. Ao socializar-se nesta cultura, ele vai aprendendo de maneira mais ou menos consciente seus saberes, crenças e hábitos (BRANDÃO, 2007). Conforme Albuquerque (2015, p. 653-654), seria uma redundância “falar de *saberes culturais*, pois, o saber não é uma entidade metafísica que paira acima da cultura, dos homens e da história [...] posto que todo saber é cultural.” Assim, é fundamental para as pesquisas sobre processos educativos em ambientes não escolares, a compreensão da educação como domínio da cultura. Nesta perspectiva educação e cultura são inseparáveis e, desse modo, os processos educativos são indissociáveis dos processos culturais. As formas como se vivencia a educação, e o que ela compreende, são peculiares a cada cultura (ALBUQUERQUE, 2012).

Em relação às culturas ameríndias, a educação pode ser analisada a partir de diferentes categorias. Dentre elas, destacam-se a sabedoria¹ e a epistemologia². Então,

¹ O filósofo Huberto Rohden (2007, p. 31) afirma que a palavra saber vem do verbo latino *sapere*, “que quer dizer saborear, tomar gosto ou ter sabor.” O verbo *sapere* também origina a palavra *sapientia* da qual derivam-se *sapiência* ou *sabedoria*. Desse princípio parte a educação *xamânica*, já que ela é “apreendida pelos sentidos, pela empiria. O conhecimento válido é aquele que foi experimentado” (HARNER, 1982 apud MENEZES; BERGAMASCHI, 2015, p. 102). Ela é entendida, pelos povos ameríndios, como proveniente do coração, pois não se restringe a uma dimensão cognitiva do conhecimento.

² A epistemologia se relaciona a uma lógica racionalista, positivista e mecanicista e parte do princípio de que a indução e dedução são os únicos métodos de conhecimento da realidade (GUERRERO ARIAS, 2012, p. 206).

colocamos a seguinte questão: qual categoria seria mais pertinente para pensar a educação ameríndia? Epistemologia ou sabedoria? Para buscar possíveis respostas a esse questionamento, por meio de pesquisa qualitativa e bibliográfica, analisamos três conceitos que também atuaram como categorias importantes na investigação: o *perspectivismo*, de Eduardo Viveiros de Castro; o *corazonar*, de Patricio Guerrero Arias; e o *estar*, de Rodolfo Kusch. Estes conceitos referem-se aos modos de conhecer/aprender dos povos da América, ou, conforme a terminologia defendida por alguns autores, como o caso de Arias, dos povos do *Abya Ayala*³. Nossa análise se encontra vinculada a uma recente pesquisa que realizamos envolvendo a relação entre educação e sabedorias xamânicas⁴ (KAHMANN, 2017), argumentamos que a categoria sabedoria é mais apropriada que a concepção ocidental de epistemologia para as investigações sobre a educação ameríndia.

Para tanto, o texto que segue está dividido em duas principais seções. Na primeira, apresentamos argumentos de natureza teórico-filosófica, para pensar a educação ameríndia a partir da categoria sabedoria. A rigor, eles se ancoram em contribuições de Viveiros de Castro e Guerrero Arias, em especial, em relação ao *perspectivismo* e ao *corazonar*. Na segunda, integramos à argumentação contribuições filosóficas de Kusch por meio do *estar*. No conjunto, estas três categorias: *perspectivismo*, *corazonar* e *estar*, não estão isoladas dentro do contexto ameríndio, mas sim, interconectadas, constituindo-se em diferentes formas de compreensão dos saberes nas culturas indígenas. Assim, sem querer esgotar as possibilidades do tema, apresentamos possibilidades para pensar a educação ameríndia por meio de rupturas com a lógica epistêmica eurocêntrica que, hegemonicamente, pressupõe a academia ou a escola como únicas produtoras de conhecimento.

2 VIVEIROS DE CASTRO E PATRICIO GUERRERO ARIAS: contribuições trazidas com o *perspectivismo* e o *corazonar*

Viveiros de Castro (1996, 2004, 2006) construiu um modelo genérico de pensamento aferido dos povos indígenas das Américas. Este modelo, denominado de *perspectivismo* ameríndio, teve como base a noção comum a esses povos de que “o mundo é habitado por diferentes espécies de sujeitos ou pessoas, humanas e não-humanas, que o apreendem segundo pontos de vista distintos” (CASTRO, 1996, p. 115; CASTRO, 2006, p. 347). Todas as diferentes espécies de sujeitos, tanto os humanos quanto os não humanos (como as plantas, animais, entre outros), se veem, segundo o autor, como humanos, o que determina o seu ponto de vista em relação aos outros seres. Eles se veem morfológica e, culturalmente, como humanos e experimentam seus hábitos e características como cultura:

veem seu alimento como alimento humano (os jaguares veem o sangue como cauim, os mortos veem os grilos como peixes, os urubus veem os vermes da carne podre como peixe assado etc.), seus atributos corporais (pelugem, plumas, garras, bicos etc.) como adornos ou instrumentos culturais, seu sistema social como organizado identicamente às instituições humanas (com chefes, xamãs, ritos, regras de casamento etc.) (CASTRO, 2006, p. 227).

Diferente de nosso pensamento ocidental, que prevê a unicidade da natureza e a multiplicidade das culturas, o pensamento ameríndio, ao partir de uma origem humana em comum a todos os seres, aponta para a unicidade da cultura e multiplicidade da natureza. Este pensamento que vê na natureza a forma do particular, foi denominado por Viveiros de Castro de *multinaturalismo*. O *multinaturalismo* é o oposto ao nosso multiculturalismo: enquanto para nós os humanos têm uma origem animal, o que

³ *Abya Yala* é como o povo Kuna denominava o nosso continente antes da chegada dos colonizadores. Hoje em dia é um termo utilizado entre diversos movimentos sociais e representantes dos povos indígenas para designar a América. Isso como uma forma de resistência no sentido de utilizar termos não colonialistas para se referir a nós mesmos.

⁴ Xamanismo é definido como técnica do êxtase (ELIADE, 2002, p. 16). Eliade (2002, p. 17) salienta que as técnicas xamânicas do êxtase comportam um tipo específico de transe no qual o xamã “acredita que sua alma deixa o corpo para realizar ascensões celestes ou descensões infernais.” Daí advém a importância do xamanismo nessas culturas, que implica um modo de conhecer e um ideal de conhecimento. Por isso, conforme Langdon (2009, p. 162), o xamanismo é um sistema cultural.

pressupõe “uma continuidade física e uma descontinuidade metafísica entre os humanos e os animais” (CASTRO, 1996, p. 129; CASTRO, 2006, p. 382), a primeira fazendo do homem objeto das ciências da natureza, e, a segunda, das ciências da cultura. Para os ameríndios são os animais que têm uma origem humana, o que acarreta “uma continuidade metafísica e uma descontinuidade física” (CASTRO, 1996, p.129; CASTRO, 2006, p. 382), sendo que, a primeira resulta no animismo e a segunda no *perspectivismo*. O multiculturalismo é, para os ocidentais, o relativismo como política pública; já no contexto ameríndio, o *multinaturalismo* é o *perspectivismo* como política cósmica.

Castro salienta que o *perspectivismo* não pode ser reduzido a uma forma de relativismo. Ele destaca, como principal diferença, o fato de nosso pensamento multiculturalista, que crê no relativismo cultural, basear-se em representações que provêm dos diferentes espíritos. Assim, cada representação é válida e verdadeira, já que cada ser representa o mundo a seu modo. Portanto, não existe para nós uma representação de mundo correta, pois, acreditamos em uma “diversidade de representações subjetivas e parciais, incidentes sobre uma natureza externa, una e total, indiferente à representação” (CASTRO, 1996, p. 128). Já no *perspectivismo*, todos os seres representam o mundo da mesma forma, existindo somente uma posição subjetiva. A forma corporal humana e a cultura são atributos imanentes ao ponto de vista, deslocando-se com ele.

Apesar da origem humana em comum, todos os animais se veem como humanos e veem aos outros como animais, porque seus corpos são diferentes. A diferença de ponto de vista é dada pelos corpos, porém, Viveiros de Castro atenta que, quando se refere a corpo, não está se referindo a uma fisiologia ou anatomia distinta, e sim, a “um conjunto de maneiras ou modos de ser que constituem um *habitus*. Entre a subjetividade formal das almas e a materialidade substancial dos organismos, há esse plano central que é o corpo como feixe de afecções e capacidades” (CASTRO, 2006, p. 380). Nós não podemos vê-los como humanos porque nossos corpos perspectivos são diferentes. Portanto, o multiculturalismo discorre sobre a universalidade dos corpos e a diversidade do espírito enquanto o *mutinaturalismo* crê na universalidade do espírito e na diversidade dos corpos. Assim, percebe-se uma diferença entre a espécie humana e a condição humana.

Esta última deve ser cultivada, já que não é uma propriedade fixa de uma dada espécie. Isso leva alguns seres a serem mais humanos do que os seres humanos. Os únicos humanos que têm a capacidade de ver os animais, outros seres na sua forma humana e voltar para contar a história, são os xamãs. Da mesma forma, eles podem deliberadamente cruzar barreiras corporais e adotar a perspectiva de outras subjetividades. Assim, por meio de condições especiais e controladas, eles comunicam e administram perspectivas cruzadas, realizando um diálogo transespecífico. Outros seres que compartilham desta essência antropomorfa, de tipo espiritual, também possuem seus xamãs. Daí advém à importância do xamanismo nessas culturas, pois, implica um modo de conhecer e um ideal de conhecimento.

No que o autor designa de epistemologia ameríndia, conhecer é personificar. É preciso tomar a perspectiva (ou o ponto de vista) daquilo que se visa conhecer. O sucesso interpretativo depende do grau de intencionalidade que se pode atribuir ao objeto, sendo que o fator impessoal impede o conhecimento preciso. Já na epistemologia ocidental, conhecer é objetificar, coisificar (CASTRO, 2006). Nela, se acredita que só se pode conhecer, objetivamente, quando conseguimos manter um distanciamento em relação ao objeto, reduzindo a zero a sua intencionalidade. Cita-se, como exemplo, que na sociologia a busca da objetividade, no estudo da sociedade, levou Durkheim (2004) a definir que seu objeto eram os fatos sociais, que por seu caráter de generalidade, coercitividade e exterioridade, não dependem da consciência individual para existir.

Tenta-se excluir, desse modo, a subjetividade inerente aos seres humanos. Assim, passa a ser dominante, na denominada sociologia clássica, a ideia do indivíduo como

uma internalização do seu meio, ou estruturalmente determinado (o que o torna um objeto sem intencionalidade). Para visualizar melhor as diferenças, entre a epistemologia ocidental e a epistemologia ameríndia, apontadas por Viveiros de Castro, elaborou-se o seguinte quadro:

Quadro 1 – Sobre diferenças entre a epistemologia ocidental e a ameríndia

	EPISTEMOLOGIA OCIDENTAL	EPISTEMOLOGIA AMERÍNDIA
Conhecer é:	objetivar/dessubjetivar	personificar/subjetivar
Processo educativo:	Situa o conhecimento primeiramente na alma.	Situa o conhecimento primeiramente no corpo.
A forma do outro é:	Objeto/coisa	Pessoa
Ideal epistemológico em relação ao objeto:	Reduzir sua intencionalidade à zero.	Revelar o máximo de sua intencionalidade.
Se conhece objetivamente quando:	Distancia-se do objeto. O vê de fora.	Assume a perspectiva do sujeito, seu ponto de vista.
Princípio:	O ponto de vista cria o objeto.	O ponto de vista cria o sujeito.
Síntese:	Sujeito: objeto insuficientemente analisado.	Objeto: sujeito incompletamente interpretado.

Fonte: Elaborado pelos autores.

O corpo é o grande diferenciador nas cosmologias amazônicas, unindo os seres do mesmo tipo à medida que os distingue de outros. A identidade pessoal, coletiva, ética ou cosmológica são expressas por meio de “idiomas” corporais relacionados a regras dietéticas e decorações corporais que parecem exprimir a vontade de particularizar um corpo ainda genérico. A diferença emerge do conjunto de maneiras e processos que distinguem os corpos. O conhecimento, portanto, se situa no corpo. Assim, o processo educativo ameríndio prevê uma transformação no corpo por meio de uma redefinição de suas afecções e capacidades. Do mesmo modo, que, a nossa cosmologia crê na diversidade das almas, fazendo-se necessária a educação para uma transformação espiritual, em contrapartida os ameríndios, com sua crença na diversidade dos corpos, objetivam a metamorfose corporal.

Eduardo Viveiros de Castro (2006) afirmou que, ao construir um modelo genérico, denominado de *perspectivismo* ameríndio, seu interesse foi identificar, nas diferentes culturas indígenas, elementos que permitissem essa construção, ideal em certo sentido. Salientou o antropólogo que esse modelo se afasta em parte de todas as realidades etnográficas que lhe deram origem. Mas, também, que quanto mais conhecimento ele obtinha em relação a esses povos, mais tinha a impressão de que poderia divisar, em relação ao pensamento ocidental, outra forma de compreensão não apenas amazônica, mas, pan-americana que associava o xamanismo e o *perspectivismo*.

Esta visão de mundo vai ao encontro do animismo, que pressupõe ou intui “que o fundo universal da realidade é o espírito” (CASTRO, 2006, p. 33), ou seja, que entidades não humanas como plantas, animais, elementos e fenômenos da natureza, certos objetos e minerais, também possuem uma alma ou espírito. Viveiros de Castro enfatizou, com mais intensidade, suas ideias e exemplos de *perspectivismo* em relação aos animais, mas, também salientou que o mesmo se estende a outros seres. Fundamentando-se em Viveiros de Castro, abordaram-se neste ponto as diferenças entre o pensamento *perspectivista* ameríndio e o pensamento denominado ocidental, que não é o único, mas, sim, o modelo hegemônico em nossa sociedade.

Já o antropólogo mexicano Patricio Guerrero Arias (2010, 2011, 2012) tem se destacado em relação ao conceito do *corazonar*, um termo utilizado entre os indígenas, como os zapatistas e o povo *Kitu Kara* (GUERRERO ARIAS, 2011). O *corazonar* relaciona-se ao que Orlando Fals Borda (2009) e Arturo Escobar (2014) chamam de *sentipensar*. Para Fals Borda, o homem *sentipensante* é aquele que combina a razão e o amor, o corpo e o coração. O sociólogo admite que tomou esta noção emprestada dos camponeses *momposinos* da Costa Atlântica. Já Escobar, afirma que, se inspirou no conceito de *sentipensamento*, popularizado por Fals Borda, que implica “pensar desde o coração e da mente, o co-razonar, como bem enunciam colegas de Chiapas inspirados

na experiência zapatista” (ESCOBAR, 2014, p. 16, tradução nossa). *Corazonar é sentipensamento*.

De forma geral, o ocidente dá primazia à razão e ao domínio da emoção e dos sentimentos, que são considerados um empecilho ao conhecimento científico. Nesta perspectiva, temos que manter distância em termos afetivos em relação ao objeto. O próprio termo *objeto* denota a relação de coisificação e de desconsideração aos sentimentos alheios, considerada ideal ao pensamento ocidental. Tanto o pesquisador, quanto o que vai ser pesquisado, é desvencilhado de sua dimensão afetiva, dimensão essa considerada resquício de nossa origem animalesca e que deve ser eliminada para reinar a razão. Assim, a razão seria o que nos diferencia dos outros animais, sendo, portanto, o que nos tornaria humanos. Já no pensamento ameríndio, para conhecer é preciso, ao invés de objetificar, personificar. E só se conhece, objetivamente, quando se assume a perspectiva do outro, o que inclui sentimentos e emoções. Ao discorrer sobre uma origem humana em comum a todos os seres, essa humanidade inclui não só a razão, mas também o coração. *Corazonar* é a forma de conhecimento que alia o coração à razão. Os povos indígenas do *Abya Ayala* pensam sobre si e sua existência *corazonando*.

Guerrero Arias afirma que as sabedorias xamânicas consideram que os seres humanos são “estrelas com coração e com consciência” (GUERRERO ARIAS, 2011, p. 83 e 88, tradução nossa). Eles nos ensinam, portanto, que não somos somente seres racionais, mas também sensibilidades atuantes (GUERRERO ARIAS, 2011, p. 88). Para o antropólogo, a negação da afetividade no conhecimento serviu como um dos mais perversos instrumentos de dominação exercido pelos europeus em relação aos povos do *Abya Ayala*. E por isso também, é o que insurge como resposta ética e política ante a dominação, que opera em três níveis: pela *colonialidade do poder*, do *saber* e do *ser*. A luta contra o colonialismo, que supostamente terminou com a independência, continua, pois, o processo de dominação política, econômica e cultural da metrópole sobre suas colônias permanece vigente na atualidade, sob a forma do capitalismo global-imperial, o que é denominado de colonialidade. A necessidade que se impõe hoje é a luta pela de-colonialidade. E o principal instrumento de luta dos povos subalternos pela de-colonialidade, segundo o autor, é o *corazonar*. Em relação aos níveis da dominação, Guerrero Arias salienta que, quando se fala em *colonialidade do poder*, está se referindo aos seus aspectos sistêmicos e estruturais: “As dimensões constitutivas e constituintes, as instituições e seus aparelhos de controle, que possibilitam a naturalização das ordens dominantes” (GUERRERO ARIAS, 2010, p. 85, tradução nossa). A Europa foi impondo a todo o nosso planeta os seus valores e instituições, transformando-os em expressões da excepcionalidade ocidental (SANTOS; MENESES, 2010).

A escola, a ciência e o trabalho, capazes de gerar mais-valia, são algumas das instituições, que partem do mesmo projeto colonialista e racionalizante. Como instituições sociais possuem um conjunto de regras e procedimentos padronizados, socialmente, que se aplicam aos diversos grupos dentro de uma sociedade, e, atualmente, às diversas sociedades e culturas existentes no mundo, a fim de evitar o desvio ou a divergência. Quanto maior a padronização, mais efetivo o controle, naturalizando, desse modo, a dominação nos vários âmbitos da vida.

A *colonialidade do saber* impõe, de acordo com Guerrero Arias, uma colonialidade epistêmica em que “se silenciam e invisibilizam outras culturas e sabedorias, que estão fora da epistemologia dominante e se considera que são incapazes de sentir, pensar, dizer e fazer por si mesmas, e pior, de poder construir conhecimentos” (GUERRERO ARIAS, 2010, p. 87, tradução nossa). Similarmente, a proposta das epistemologias do sul (SANTOS; MENESES, 2010) funda-se na percepção da chamada colonialidade do conhecimento, e na necessidade da construção da descolonialidade. Santos defende que as epistemologias do sul são aquelas que se encontram do outro lado da linha do pensamento abissal moderno, que divide a realidade social em dois universos. “A divisão é tal que ‘o outro lado da linha’ desaparece enquanto realidade, torna-se inexistente,

e é mesmo produzido como inexistente. Inexistência significa não existir sob qualquer forma de ser relevante ou compreensível” (SANTOS, 2010, p. 32).

Nosso etnocentrismo, nossa arrogância e sentimento de superioridade racionalista pressupõem que “o outro lado da linha alberga apenas práticas incompreensíveis, mágicas ou idolátricas” (SANTOS, 2010, p. 37). Assim, fomos condenados “a ser um reflexo de outros processos, de outras territorialidades e experiências históricas, que nos usurpou a palavra, para que sejamos um simples eco de outras vozes, que tomaram para si a hegemonia da anunciação” (GUERRERO ARIAS, 2010, p. 87, tradução nossa). Como salienta Arias, a negação da afetividade no conhecimento é uma das mais graves consequências da *colonialidade do saber*, pois, ao estar marcado pela ausência da sensibilidade, o outro vira objeto de domínio.

Patricio Guerrero Arias (2010, 2011) atenta que a colonialidade não opera somente por meio das instituições e estruturas, de forma coercitiva ou exterior. Ela nos faz cúmplices, conscientes ou não da dominação, instaurando-se no mais profundo do nosso ser, em nossas próprias subjetividades, imaginários, corpos e espíritos, instalando o repressor dentro de nós mesmos. A designada *colonialidade do ser*, torna mais viável a *colonialidade do poder* e do *saber*, já que impõe “um *ethos* útil à dominação” (GUERRERO ARIAS, 2010, p. 87, tradução nossa). Dessa forma, se está enquadrando, por exemplo, as memórias dos diversos grupos sociais. A memória coletiva é um elemento constitutivo da identidade cultural. Por meio da desvalorização pelos próprios integrantes dos grupos sociais em que se originam, se extinguem as culturas e seus respectivos saberes. A colonialidade do ser, que acarreta a colonialidade da afetividade e do coração, é apontada pelo autor como uma das mais perversas:

Una de las formas más perversas de la colonialidad ha sido la colonialidad del ser, la dominación de nuestras propias subjetividades, cuerpos, sensibilidades y espíritus, por ello –como dicen– encontramos tantos seres humanos apesadumbrados, sin esperanza ni horizonte; el pueblo *Kitu Kara* aporta así otra dimensión descuidada de la lucha política; la necesidad de trabajar en la construcción y liberación primero de nuestra subjetividad, pues si primero no transformamos las dimensiones interiores de nuestro ser, de poco valdrán los cambios estructurales (GUERRERO ARIAS, 2011, p. 36).

Guerrero Arias salienta, então, a necessidade de trabalhar primeiramente na construção e libertação da nossa subjetividade. A espiritualidade, para ele, se apresenta como uma oportunidade de *descolonização do ser*, sem a qual de pouco valeria uma mudança estrutural. A espiritualidade e o *corazonar* estão, estreitamente, inter-relacionados. O *corazonar* nos leva a espiritualidade, e, do mesmo modo, a espiritualidade é um caminho que nos permite *corazonar* a vida. Não se pode *corazonar* sem o poder transformador da espiritualidade, pois, a espiritualidade é a sabedoria do coração, o amor reflexivo pela vida. *Corazonar* é a sabedoria espiritual do coração. E sabedoria não é outra coisa além do reflexo da espiritualidade, sendo que não existe espiritualidade fora da sabedoria. A espiritualidade é *corazonada* e *sentipensada* (GUERRERO ARIAS, 2011, p. 30). Para compreender a estreita relação entre a espiritualidade e o *corazonar*, defendida pelo autor, devemos discorrer um pouco mais sobre o que ele entende como espiritualidade:

A espiritualidade tem uma dimensão cósmica, holística, integral e integradora, total e totalizadora, não totalitária, que nos mostra a ordem cósmica da existência, em íntima inter-relação com tudo o que expressa o milagre da vida; a espiritualidade nos permite entender que somos parte de um cosmos vivo, que somos fios do grande tecido cósmico da existência. A espiritualidade nos desperta a uma visão global holística sobre nós mesmos, sobre nosso lugar no cosmos, nos permite tomar consciência da fragilidade do planeta e da dor e da agonia de nossa Mãe Terra, permite interrogarmos

sobre o sentido de nossa existência, e de como nós, seres humanos, podemos influir no devir do mundo e da vida. (GUERRERO ARIAS, 2011, p. 23, tradução nossa).

Vê-se, então, que o autor entende espiritualidade como; uma visão holística da vida, que permite superar a visão fragmentada do universo imposta pela ciência eurocêntrica ocidental. Assim, ela não se limita à humanidade, abarcando em si a totalidade da natureza e do cosmos, sendo por isso, que, nossos povos “têm sabido sempre conversar com a espiritualidade da natureza e do cosmos, têm encontrado os espíritos que habitam as plantas, os animais, as montanhas, as cascatas, os oceanos” (GUERRERO ARIAS, 2011, p. 23, tradução nossa). Guerrero Arias salienta que a espiritualidade pode ou não estar presente no interior das religiões, mas, não está atrelada a elas, existindo inclusive ateus com uma visão espiritual de mundo. Do mesmo modo, defende que a espiritualidade não pode ser vista como essência, mas sim, como uma “construção social, cultural e historicamente situada, que dá uma dimensão transcendente à alteridade” (GUERRERO ARIAS, 2011, p. 23, tradução nossa).

Em relação à dimensão transcendente da alteridade, ensina a sabedoria Nahual que: “Yo soy tú; tú eres yo; y juntos somos Dios” (GUERRERO ARIAS, 2010, p. 88; GUERRERO ARIAS, 2011, p. 24). A alteridade, desse modo, ultrapassa o mero encontro do “nós” com “eles”, tornando-se um encontro afetivo, pois, o outro habita em nós e nós habitamos no outro, constituindo juntos uma totalidade em que não podemos ser por nós mesmos, sozinhos. Portanto, pensar a educação dos povos ameríndios exige também o reconhecimento de que nessas culturas há uma alteridade cósmica, que vai além da visão de alteridade ocidental.

Isto porque ela não inclui somente os membros da espécie humana, mas engloba, do mesmo modo, as plantas, os animais, os rios, enfim, todos os seres nas suas mais variadas formas nessa relação do “eu” com o “outro”. Desta percepção espiritual e *corazonada* de alteridade alargada, construída pelos povos ameríndios, vem sua profunda reverência pela natureza e todos os seres. Contrária ao *corazonar* seria a razão sem alma do Ocidente, que fundamenta sua educação bancária, individualista e vertical (GUERRERO ARIAS, 2011, p. 32)⁵. Pode-se perceber este contraste na *Carta de princípios da sabedoria indígena*, aprovada por líderes de povos indígenas do Brasil, no Primeiro Encontro Nacional de Pajés, em 1998. Seguem alguns trechos da referida carta:

nossos antepassados já ensinavam que tudo que existe está ligado ao grande ciclo da vida. A água dos rios e igarapés, as florestas, os animais pequenos e os grandes, tudo a nossa volta tem sua magia própria e ali foi colocado para manter o grande ciclo da vida e ajudar os homens que forem sábios. Durante milhares de anos, participamos com respeito desse grande ciclo da vida, sempre aprendendo, a cada dia, com a natureza. Ela é e foi para nosso povo a grande mãe [...]. Há quinhentos anos, chegaram os invasores vindos de longe; de lá até hoje tudo mudou no lugar em que vivemos, muitos dos nossos foram dizimados por doenças ou por guerras [...]. De nós levaram a madeira, o ouro e a própria terra. Nossa grande mãe chora de tristeza e nós choramos junto com ela. Quando vamos ao rio, ele está sujo; quando vamos à mata, ela não mais existe; quando queremos falar com os espíritos, eles não mais respondem, porque uma máquina passou na sua morada. [...]. Não compreendemos a sabedoria de vocês, não entendemos uma sabedoria que destrói a mata, polui os rios, mata os peixes. Não compreendemos uma sabedoria que abandona seus velhos, maltrata suas mulheres e crianças. Não compreendemos a ânsia do homem branco em dominar seu irmão, a natureza e as forças do universo. (OLIVEIRA, 2010, p. 130).

O *corazonar* e a espiritualidade, conforme argumenta Guerrero Arias, são muito mais que uma expressão da cosmovisão dos povos. A cosmovisão é uma categoria antropológica ocidental que expressa uma visão de mundo e, também, uma atitude

⁵ Podemos perceber esse contraste na Carta de princípios da sabedoria indígena, aprovada por líderes de povos indígenas do Brasil, no Primeiro Encontro Nacional de Pajés, em 1998. A carta foi assinada por representante de onze nações: Karajá, Xavante, Xerente, Karitiana, Apurinã, Pataxó, Krahô, Maxacall, Terena, Jauaé e Kaingans. A carta pode ser encontrada em Oliveira (2010, p. 130), assim como em sites na internet.

frente ao mesmo, formando uma espécie de panorama geral do conhecimento. Portanto, não dá conta da dimensão vital presente no modo de viver e de conhecer dos povos da América, da sua forma de olhar cognitivamente o cosmos, pois, como afirma o autor, na sabedoria de todos os povos do *Abya Ayala* “não se tece a trama da vida, o milagre do viver fora da ordem cósmica da existência [...] o *Runa* (ser humano) para poder encontrar o sentido de seu ser, seu sentir, seu pensar, seu dizer, seu fazer no cosmos e na vida, não o faz só, intelectualmente, senão vivencialmente” (GUERRERO ARIAS, 2011, p. 30). O *corazonar* e a espiritualidade seriam, portanto, expressões da cosmovivência ou da cosmo-existência desses povos. O *corazonar*, a sabedoria espiritual do coração, que é de onde advém o conhecimento considerado válido, é construído diariamente através de um sentimento de profundo amor pela vida e pela natureza dos quais somos parte (GUERRERO ARIAS, 2011).

Guerrero Arias problematiza, também, o uso da categoria “epistemologia” para designar os processos de conhecimento entre os povos do *Abya Ayala*. Ele afirma que é impossível *sentipensar* por meio das categorias que constituem o universo conceitual hegemônico e instrumental da ciência. Conforme o autor, termos como “epistemologias outras” de Catherine Walsh; “epistemologias do sul” de Boaventura de Sousa Santos; e “epistemologias fronteiriças” de Walter Mignolo- podendo acrescentar, também, o termo “epistemologias ameríndias” de Eduardo Viveiros de Castro, mostram a “dificuldade para um real desprendimento e descolonização do epistemocentrismo, ainda hegemônico na academia” (GUERRERO ARIAS, 2012, p. 203, tradução nossa), pois, o horizonte de conhecimentos, saberes, práticas e sentimentos que orientam a existência desses povos são denominados, por eles próprios, por meio de suas próprias categorias, de sabedoria.

E, como visto anteriormente, eles consideram a sabedoria como algo espiritual, que vem do coração. E essa sabedoria espiritual que vem do coração é *corazonada*, e, portanto, não é epistemologia, pois, não se restringe somente à dimensão cognitiva do conhecimento, estando para além dessa. As diferenças entre sabedoria e epistemologia, aqui indicadas, estão no tipo de saber e conhecimento que constroem e também no horizonte de existências que delas se fazem possíveis. O quadro a seguir, fundamentado em Guerrero Arias (2012, p. 204-211), mostra essas diferenças:

Quadro 2 – Sobre as diferenças entre epistemologia e sabedoria

EPISTEMOLOGIA	SABEDORIA
Hegemônica.	Contra-hegemônica.
Monocultural.	Intercultural.
Alteridade humanista/ antropocêntrica.	Alteridade cosmo-bio-cêntrica.
Caráter dessacralizado. Cosmos: povoado por coisas.	Caráter sacralizado. Cosmos: todo vivo.
Nega a sensibilidade e a afetividade. Razão sem alma.	Abre espaço para a sensibilidade e para a afetividade. É <i>sentipensada</i> .
Conhecimento descorporizado. Só pensa e reflete.	Saber incorporado. Carregado de sensibilidades.
Mora na cabeça, no cérebro racional.	Mora no coração humano.
Fundamenta cosmovisão: forma de ver cognitivamente o mundo.	Fundamenta cosmoexistência: conhecimento que se constrói na vivência concreta.
Fala através da arrogância das teorias, dos dados e da razão.	Fala através da simplicidade e do calor do coração.
Sustenta-se no conhecer. Acumula conhecimentos, assim como acumula capitais.	Sustenta-se no ser. Acumula sentidos para o viver.
Alijada da vida. Somente fala sobre ela.	Plena de vida. Ligada ao sentido da existência.
Constrói um tipo de conhecimento que sempre esteve a serviço do poder e da dominação.	Constrói um tipo de conhecimento que oferece sentido ao viver e, desse modo, transforma a existência.
Saber elitista disponibilizado somente aos que têm acesso aos centros acadêmicos. Academia: único lugar em que esse tipo de conhecimento se constrói.	É acessível a todos, pois responde às demandas da vida. Tem múltiplas moradas, o que não quer dizer que todos cheguem à sabedoria.
Detém-se em um olhar positivista, mecanicista, instrumental. A indução e a dedução são seus únicos métodos de conhecimento.	Abre espaço à intuição como método de produção de conhecimento. Permite conhecer dimensões mais profundas da realidade.

Oferece uma visão compartimentada, fragmentada, parcializada do conhecimento.	Oferece um sentido totalizador, holístico, sistêmico, integral e integrador do conhecimento.
Busca conhecer um mundo povoado de objetos isolados.	Busca conexão, inter-relação entre o Todo e a parte.
Refere-se somente a objetos externos.	Refere-se também ao ser interno.
Objetiva o controle, o domínio.	Objetiva a felicidade, o bem-viver.
Somente consegue explicar a materialidade. Incapaz de compreender as dimensões mais profundas.	Está aberta ao inefável, transcendente, invisível. Possui potencial para explicar razões que a razão desconhece.
Saber cognitivo que se sustenta pelo poder da escrita.	Saber vivencial que se sustenta pelo poder da oralidade/ memória.

Fonte: Elaborado pelos autores.

O quadro acima sintetiza, de certa forma, o que foi exposto sobre Arias e o *corazonar*. O *corazonar* é razão e coração, é *sentipensamento*. É a forma de conhecer dos povos do *Abya Ayala*, pois, o *corazonar* é a sabedoria espiritual que vem do coração. O corpo, portanto, carregado de sensibilidades, participa do processo de conhecimento, que é um processo vivencial. A educação, assim, não se restringe a algo meramente intelectual. É na vivência que essa educação ocorre. Vivendo e sentindo plenamente o que se pretende conhecer. Para se conhecer o mundo é preciso senti-lo, sentir o seu sofrimento. Sofrimento este provocado pela visão logocêntrica ocidental, que transforma a natureza em objeto, e a vê como recursos a serem explorados. Como salienta, também, Viveiros de Castro, nossa epistemologia ocidental pressupõe que o conhecimento válido é aquele que transforma o outro em objeto. O pesquisador necessita, desse modo, manter um distanciamento em relação ao objeto, excluindo qualquer forma de sentimento em relação a ele. Já nas epistemologias ameríndias é preciso, para conhecer, assumir a perspectiva do outro e, dessa forma, sentir o que ele sente, desde o coração. Somente *corazonando* é possível, conforme Guerrero Arias (2010, 2011, 2012), transformar a realidade, pois, a razão pode até trazer uma grande lucidez teórica sobre certos problemas, mas, se eles não forem *sentipensados*, pouco se fará para transformá-los. No entanto, diferente seria, de acordo com o autor, a atitude do sábio xamã:

o sábio xamã Yanomami, quando escuta o veredicto do juiz da corte, que autoriza a construção de uma estrada que passa por seu território, agarra o coração, cai de joelhos, beija a terra e chora profundamente, pois sente em seu coração o sofrimento que para a mãe terra implicará a construção dessa estrada, pois não somente se profana seus territórios sagrados onde estão enterrados seus mortos, senão que ademais, matará a vida dos animais, das plantas dos rios, dos seres humanos que ali habitam; o ancião xamã sente em seu coração a dor de sua terra e de seu povo, sabe que se está atentando contra a existência. (GUERRERO ARIAS, 2012, p. 211, tradução nossa).

Corazonar é coração + razão e sentipensar é sentimento + pensamento. Salienta-se, porém, que o pensamento e a razão são entendidos de uma forma diferente no ocidente e nos povos do *Abya Ayala*. O mundo indígena é pensado pelos sentidos (KUSCH, 2000a, p. 336). Nele, acepções relacionadas a decisões inteligentes são traduzidas por expressões em que intervém o termo coração (KUSCH, 2000a, p. 302). Como afirmam Menezes e Bergamaschi (2015, p. 73), “na cosmologia xamânica não há uma separação entre profano e sagrado, entre fé, espiritualidade, intuição e ciência, entre emoção e razão.” Esta separação é, conforme Guerrero Arias, construída pelo Ocidente. Ele é quem cria “as dicotomias excludentes e dominadoras [...] que separam o sentir do pensar, o coração da razão” (GUERRERO ARIAS, 2010, p. 89, tradução nossa).

A razão, nesse caso, é entendida como proveniente do coração. Ela é a sabedoria espiritual que vem do coração (GUERRERO ARIAS, 2011). E do mesmo modo, para os povos indígenas “pensamento é também intuição” (MENEZES; BERGAMASCHI, 2015, p. 53). Vale salientar, que o fato da racionalidade indígena ser diferente da acadêmica, fundamentada no *logos* grego, não a torna menos racional. Arias defende que irracional é, justamente, o modelo racional logocêntrico que “rompeu com o sentido espiritual,

sagrado e feminino da vida, a fim de transformar a natureza, a cultura e os seres humanos, em simples mercadorias para a acumulação de riquezas” (GUERRERO ARIAS, 2012, p. 201, tradução nossa).

Deste modo, entre as questões que compreendemos pertinentes para pensar a educação ameríndia está a perspectiva do xamanismo, pois, ele envolve um modo de agir que implica uma forma de conhecer e um ideal de conhecimento. Nesse sentido, conhecer demanda, ao invés de um distanciamento em relação ao objeto, uma aproximação, tomar o ponto de vista, compreender emocionalmente o outro. Conhecer, assim, é personificar, o que se aproxima, também, do *corazonar*. Pode-se dizer, apoiando-se em Guerrero Arias (2010), que essa ideia transcende o critério de alteridade ocidental, já que não se restringe a um simples encontro de “nós” com “eles”, tornando-se um encontro afetivo. Da mesma forma, a percepção da natureza e de um cosmos repleto de espíritos, igualmente contribui para o senso de alteridade alargada das sabedorias xamânicas.

3 RODOLFO KUSCH E A CULTURA DO SER E DO ESTAR

Rodolfo Kusch, filósofo argentino que se interessava, principalmente, pelo tema da cultura, dedicou parte de sua vida em busca de um pensamento continental autônomo. Ele era considerado integrante de uma corrente heterogênea, genericamente, denominada de filosofia da libertação, mais próxima a um setor que buscava uma identidade americana a partir de suas próprias categorias. O filósofo salienta que, a cultura europeia foi imposta violentamente aos povos que integravam a América e não passou, portanto, pela etapa da gestão popular. Assim, não constitui a expressão do modo de ser desse povo. Por isso existe, de acordo com Kusch, uma contradição entre o estilo de pensar e a realidade americana, pois, nossas raízes estão na América e não no ocidente.

O mesmo autor afirma ainda que, existem entre nós muitas formas de colonialismo, havendo inclusive medo em assumir um pensamento próprio (KUSCH, 2012, p. 10-14). Embora não utilize essas categorias, quando Kusch afirma que o pensamento ocidental nos foi imposto à força, trata-se do que Arias denomina de *colonialidade do saber*. E, quando afirma que nos causa pânico assumir um pensamento próprio, trata-se do que Arias designa como *colonialidade do ser*. Retomando, o objetivo do autor foi encontrar um pensamento adequado a nossa realidade. Para isso, ele afirma ser necessário um corte epistemológico profundo com a cultura europeia e, desta forma, revisar as categorias de pensamento empregadas ao se referir à América, ideias essas também defendidas, posteriormente, por Guerrero Arias.

Em suas obras, o filósofo utiliza-se de diversas categorias opostas para designar a ordem do *ser* e a do *estar*: animal/vegetal, racional/irracional, masculino/feminino, pequena história/grande história, periferia/centro, elite/massa, ira do homem/ira de deus, entre várias outras, algumas das quais serão melhores explicitadas na sequência. A cultura do *ser* se encontraria mais saliente na atitude burguesa da Europa do século XV, e a do *estar* na cultura pré-colombiana. É importante frisar que ambas as atitudes constituem o americano, e se dão, mestiçamente, em todos nós nascidos na América, tanto os do campo quanto os da cidade, embora no campo possa prevalecer o *estar* e, na cidade, o *ser*. Estas, acarretam duas direções distintas para o pensar e, adviriam de um medo originário, comum a toda espécie humana. Casalla (2007, p. 141-142, tradução nossa) explica como se efetua esse processo na obra de Kusch:

Em sua versão, a existência é um drama: há um medo original comum a toda a espécie humana (ancestral). É um medo de perder as poucas coisas que constituem nossa realidade (reduzida), o qual, por sua vez, advém de quando somos capazes de reconhecer nossa original indigência frente às forças e poderes que não somos nós e que, arquetipicamente, é chamado Deus. O que buscamos é nos proteger dessa “ira de Deus”. Este estado emocional profundo, insuportável, gera duas possíveis respostas: a de negar esse medo e assim nos agarrarmos a nossos precários instrumentos de

poder (ciência e filosofia europeia); ou o assumir e contar com ele em todos nossos atos. O primeiro nos permite “ser alguém”, mas o reprimido fica importunando em nosso inconsciente (individual e coletivo); enquanto que o segundo gera esse “estar” tipicamente americano.

Encontramos, em Rodolfo Kusch (1976, 2012), o entendimento de que tudo é cultura e, que ela compreende uma totalidade, pois, o indivíduo não termina em sua pele, prolongando-se através dos seus costumes, intenções, sua forma de pensar, sua religião (ou a falta dela) e nos utensílios que constituem o seu modo de ser. A cultura como totalidade não abarca, portanto, somente um nível consciente, mas também, o irracional desse modo de ser, ou seja, as pautas de nível pré-consciente. Encontrar o símbolo que reúna esses opostos, e dessa forma possa conciliar estes dois aspectos, é onde reside, conforme o autor, o problema cultural (KUSCH, 2012, p. 18-20).

Kusch entende, também, a cultura como gravitada pelo solo em que habita, isto se remete à noção de geocultura. Porém, salienta que, quando fala em solo não se refere a algo palpável, mas, sim, no sentido de ter os pés no solo, como um ponto de apoio espiritual sem o qual a vida não faria sentido: “esse solo assim enunciado [...] simboliza a margem de enraizamento que toda cultura deve ter. É por isso que quem pertence a uma cultura e recorre a ela nos momentos críticos para enraizar-se e sentir que está com uma parte de seu ser prendido ao solo” (KUSCH, 1976, p. 74, tradução nossa). Desse modo, a cultura, que significa o mesmo que cultivo (KUSCH, 1976, p. 75), é vista como um processo biológico, já que deve ser gestada pelo povo. O Ocidente, através de um processo natural, que passou por uma etapa de gestão popular, gerou uma cultura urbana e mecanicista. Esta é denominada por Kusch de cultura do *ser*. A cultura do *ser* foi agressivamente imposta à cultura do *estar* americana, não sendo, assim, a expressão do modo de ser do nosso continente.

A cultura do *ser* impõe, conforme Kusch, a necessidade de ser alguém, como indivíduo ou pessoa (KUSCH, 2000a, p. 110). Já a do *estar* seria anterior ao *ser*, constituindo nossa condição natural. O *ser* surge do *estar*. Ele origina-se quando o homem, frente aos medos originais encarnados nos raios, nos trovões ou na “ira de deus”, passa a resolver seus problemas ante a hostilidade do mundo, por meio da teoria e da técnica. Assim, se começa a construir cidades com muralhas para subtrair essa ira. Dentro desses muros passam a se comercializar objetos. A figura do comerciante está, intimamente, ligada à ânsia de ser alguém, pois, ele tem o poder de criar um mundo. Desse modo, o medo frente ao mundo faz o ocidental isolar-se dele, criando um novo, com máquinas e objetos que se superpõe ao mundo natural, em que o homem passa de dependente a soberano.

O homem ocidental crê superar com seus utensílios sua condição de mero animal. Nas cidades se refugiam os homens ditos racionais e, ali, é onde pretendem exercer sua “humanidade pura”. O homem que pretende ser puro, por meio de sua racionalidade, conforme o autor, não é mais que meio homem, porque perdeu sua raiz vital. Perdeu sua “prolongação umbilical com a pedra e a árvore” (KUSCH, 2000a, p. 146, tradução nossa). A racionalidade é criada, além da técnica, por meio de normas morais que negam tudo o que é considerado irracional, como os sentimentos ou os instintos. Substitui-se, desse modo, a “ira de deus” (impermanência do mundo e impotência ante as forças da natureza) pela “ira do homem”, resolvendo-se o medo com a máquina, com o agir frente ao mundo, agredindo-o, escamoteando as forças da natureza e prescindindo delas. A solução encontrada é voltada para a periferia do *ser*, para a invasão e criação de um novo mundo exterior, “um mundo com objetos, mas sem homens ou, melhor dizendo, com cidadãos que deixam de ser meros homens, para serem meras condutas, sem seu transfundo biológico” (KUSCH, 2000a, p. 114, tradução nossa).

O ocidente é criador do objeto. Kusch relaciona a criação de objetos com o vazio engendrado pela moral que nos reprime e nos distancia da vivência plena. Sublimamos nossas pulsões humanas, projetamos todas as coisas fundamentais da vida nos

objetos, criando novas estruturas e, construindo para nós, nas cidades, um “pátio dos objetos” (KUSCH, 2000a, tradução nossa). Todos os objetos são, conforme Kusch, materializações de coisas subjetivas (KUSCH, 2000a, p. 217). Os objetos preenchem o vazio e completam nossa vida. A eles recorremos e os louvamos como a salvação para a nossa insegurança e fragilidade, ante a impermanência da vida e da natureza. Sentimo-nos amparados por nossos utensílios. Eles são os substitutos fabricados numa tentativa de compensar nossa totalidade mutilada. Cremos que eles podem trazer estabilidade e, buscamos, veementemente, estabilidade financeira, estabilidade no emprego, estabilidades materiais, buscadas externamente nesse outro mundo que foi construído com o intuito de proteção do medo original, o medo da ira da natureza, que continua a nos amedrontar inconscientemente. Esta saída ao exterior permitiria, conforme o autor, nos distrair de nossa intimidade que traz em si a vida a qual renunciamos (KUSCH, 2000a, p. 216).

Kusch considera o *ser* antinatural: “Por isso o *ser* é débil: é uma pura construção” (KUSCH, 2000a, p. 202, tradução nossa). Essa cultura segue uma dinâmica social baseada no indivíduo, e é fundada sobre uma “estrutura de desamparo”, com cada um jogado a sua sorte. Ela é hedonista, competitiva, material e exterior. Pressupondo superioridade, a cultura do *ser* “invade agressivamente o mundo original do *estar*” (KUSCH, 2000a, p. 201, tradução nossa), fazendo-se, dessa forma, “masculina” ou “animal”, em sua atitude de agredir a tudo o que não corresponda ao seu fim.

Mediante a análise do mundo andino, Kusch propõe a categoria existencial do *estar*, que se opõe de todas as formas ao *ser* europeu. A cultura do *estar* mantém perante a realidade uma reação primária. É uma cultura “estática” e “vegetal”, que possui uma forte identificação com o ambiente e, por isso, não ambiciona agir de forma a modificar a natureza. Até porque não dispõe de agressão, máquina e moral, sendo que pode, portanto, ser designada de “feminina” e “irracional.” Desse modo, resolve o medo original com o cultivo.

Este cultivo se processa por uma “estrutura de amparo” e agrária, em que a comunidade intercede por seus integrantes através do controle da produção e do consumo, distribuindo os alimentos entre o grupo. Outra forma de lidar com o medo da “ira de deus”, ocorre por meio da magia. Enquanto o *ser* luta contra o mundo, o *estar*, conforme o autor, “luta contra as profundezas escuras de sua psique, onde se encontrava a solução mágica. Se vence o inconsciente, vence o mundo. Essa é a chave da atitude mágica” (KUSCH, 2000a, p. 109, tradução nossa). Dessa forma, a solução ante esse medo original, encontra-se no interior do *ser* humano, no seu centro, seu eu mais profundo, de onde advém o título do livro “*América Profunda*” (KUSCH, 2000a).

Nesse livro, Kusch (2000a) distingue “pequena história” e “grande história”. A “pequena história” é a história do *ser*. Ela surge quando o objeto se interpõe entre o mundo e o homem, relatando, predominantemente, o acontecer puramente humano e europeu nos últimos quatrocentos anos. Para a “pequena história” não importa a “gravitação” da espécie. Ela foi traçada por um grupo social desenraizado, sem deus e sem mundo. Ela é uma história da elite, porque conduz diretamente a uma história da cidade ocidental, relatando os grandes feitos dos criadores do mundo moderno, separando-a, desse modo, da pré-história. A pré-história não é incorporada à história, pois, ela é considerada terra de ninguém, já que não favoreceu, diretamente, a cultura dinâmica e urbana europeia. A “grande história” é a do *estar*, que dura desde antes dos primeiros utensílios até agora. Ela é a história que se dá fora do “pátio dos objetos”, e traça o itinerário do homem substituindo “una humanidad formada por individuos, por otra, que se da en el plano biológico de la especie y que no tiene individuos sino comunidades” (KUSCH, 2000a, p. 154).

A “grande história” persiste, ainda hoje, nas tribos do Amazonas e nas massas das grandes cidades, respondendo a uma profunda vivência humana que compreende “el episodio total de ser hombre, como especie biológica, que se debate en la tierra sin

encontrar mayor significado en su quehacer diario que la simple sobrevivencia, en el plano elemental del *estar aquí* (KUSCH, 2000a, p. 154). Outra diferença apontada por Kusch (2000a) em relação à “pequena história” do *ser*, e a “grande história” do *estar*, está em que a primeira se fundamenta sobre “verdades instáveis”, enquanto a segunda cultiva em “verdades estáveis.” A elite monta um mundo que simula ser natural, mundo este construído sobre as “verdades instáveis” da sociedade civil, que dependem da competência dos habitantes da cidade, como por exemplo, o livre comércio. Já por outro lado, a conexão com a natureza e a vida, designada pelo autor de “ira de deus”, permite a comunidade a adquirir “verdades estáveis”, que a tornam profundamente “gravitadas”.

A vida do *ser*, vivida apenas no exterior e, a sociedade civil, que converte indivíduos em objetos, escamoteia a possibilidade de uma sabedoria do “mero *estar*”, e dá origem à ciência. A ciência foi constituída como um culto ao objeto (KUSCH, 2000a, p. 217). Kusch indaga se a objetividade perseguida pela ciência cancela a importância do sujeito. Também é salientado, pelo autor, que a objetividade é utilizada como uma maneira de isolar nossa qualidade de sujeitos, frente a isso que se dá fora. Na cultura do *ser*, não existiriam mais sujeitos viventes, mas, universais e teóricos: “nada nos liga ao objeto-índio, senão uma ânsia evidente de evitar um compromisso com a realidade e, secretamente, de converter esse pobre índio em comerciante” (KUSCH, 2000a, p. 218, tradução nossa).

Enquanto a ciência se relaciona a objetos externos, a sabedoria, modo de conhecer da cultura do *estar*, como é o caso dos povos indígenas, expressaria o ponto de vista da vida, e não da razão, relacionando-se, também, ao nosso eu interno. O “mero *estar*” compreenderia a pura vida de um sujeito em sua totalidade, aceitando as impermanências, abarcando os opostos, atitude de que adviria essa sabedoria. O mais importante na sabedoria seria encontrar equilíbrio entre as forças opostas: nem caos, nem ordem; nem carência, nem fartura; nem bem, nem mal. Desse modo, tudo seria uma semente de onde, após um longo processo, deveria nascer um fruto. Um fruto originado da conciliação entre os opostos. Recordar-se que Guerrero Arias (2012), também fundamentado nos povos indígenas da América, expressa de forma similar o que eles entendem por sabedoria: um saber vivencial (conhecimento que se constrói na pura vivência concreta), que oferece sentidos para a existência, envolvendo, além do externo, o ser interno, o pensamento e o sentimento, a razão e o coração, oferecendo um conhecimento holístico e totalizador.

Atualmente, o *estar* é considerado como mau, os indivíduos que vivem o “mero *estar*” são taxados de preguiçosos, fedorentos, pois, se vive uma “tirania da pulcritude.” A oposição “pulcritude” e “fedor” são mais uma utilizada por Kusch (2000a) para apregoar as distinções entre uma cultura centrada no *ser*, que tenta suprimir o lado considerado oposto, o que acarreta uma vida de tensão. Vida essa, diferente daquela em que se espera humildemente a hora da colheita e, a qual, a cultura ocidental se lhes apresenta como algo imoral, que ataca seus valores.

O ocidente “não tem um mero *estar* onde dissolver sua tensão. Faltam formas sociais e políticas que permitam essa dissolução e a reabsorvam transformando-a novamente em vida” (KUSCH, 2000a, p. 204, tradução nossa). A sabedoria do *estar* compreende uma expansão natural, uma relação com o ambiente e com as outras culturas desde um centro, ou seja, desde a profundidade do *estar*, entendido por Kusch (1976) como um movimento naturalmente “centrífugo”. A elite nega o *estar*, o que acarreta um movimento desesperado em busca de um centro, que é em vão, pois, se vive rodeando na periferia, no exterior do *ser*.

De acordo com Kusch, o vazio decorrente do modo de vida fundamentado na necessidade de ser alguém, que afasta os indivíduos entre si, de si mesmos, e da totalidade que dá sentido a existência, busca-se preencher através de objetos. O vazio decorrente da falta de uma religiosidade, da falta de Deus, procura-se preencher com narcóticos. Os técnicos substituem os sacerdotes. Já o vazio intercultural, engendrado

por essa cultura desenraizada, tenta-se preencher, com o multiculturalismo. Mas, o multiculturalismo seria a simples afirmação de que somos diversos.

É diferente do diálogo intercultural promovido pela sabedoria do *estar*, que busca a criação de algo novo. Conforme Kusch (2000b, p. 529), a palavra *ser* vem do latim *sedere*, que significa “estar sentado”, remetendo a repouso, ou seja, é algo estático, sempre igual a si mesmo, fixo. Já a palavra *estar* origina-se do latim *stare* que, oposto a estar sentado, significa “estar em pé”, remetendo a inquietude, ou seja, preparado para caminhar, para a viagem, mas, em contato com o solo, enraizado na paisagem e no velho substrato da espécie. A cultura do *estar* mantém sua integridade vital sem substitutos. Ela seria, para o filósofo, uma cultura mais sólida e mais estruturada. Ela sabe que o mundo não é imutável e que depende de um equilíbrio.

O *estar* em Kusch se relaciona à sabedoria da América, e é utilizado para referir-se ao saber não proposicional, no qual o homem arraigado ao seu solo mantém uma autêntica relação com a paisagem. A interpretação da existência no âmbito do *estar* é vivencial, e não racional. Ela se processaria através do mito, do símbolo e do rito. Algumas diferenças apontadas por Kusch entre o que engloba o âmbito do *ser* e do *estar* estão sintetizadas no quadro abaixo:

Quadro 3 – Sobre as diferenças entre o *ser* e o *estar*

SER	ESTAR
Masculino	Feminino
Ativa	Estática
Ira do homem	Ira de deus
Racional	Irracional
Pequena história	Grande história
Animal	Vegetal
Estar sentado	Estar em pé
Pulcritude	Fedor
Centrípeto	Centrífugo
Periferia	Centro
Estrutura de desamparo	Estrutura de amparo
Indivíduo	Comunidade
Vazio intercultural	Diálogo intercultural

Fonte: Elaborado pelos autores.

Por fim, faz-se necessário evidenciar a diferenciação presente em Kusch (2000a) entre *aculturação* e *fagocitação*. A *aculturação*, como efeito do contato entre duas culturas com disparidades técnicas, é quando a cultura detentora de maiores recursos materiais se sobrepõe a cultura com menores recursos. Ela é um processo periférico e exterior, que se produz, conforme o autor, somente em plano material, como na arquitetura ou vestimenta. Já em outros âmbitos ocorre a *fagocitação*, que é um processo inverso: é um mecanismo inconsciente de incorporação e absorção do *ser* pelo *estar*, ocorrendo, em especial, no plano simbólico.

A *fagocitação* é diferente do sincretismo, pois, não se misturam elementos, mas, sim, ocorre a incorporação de elementos do universo simbólico do branco pelo indígena. Por meio desta incorporação, o indígena reestabelece e melhora sua condição, mas, sem adulterá-la, mantendo-se no “mero *estar*”. A *fagocitação* estaria mais próxima à síntese resultante de uma dialética, que supera a mera imposição. Mas, o autor salienta que, quando fala em síntese, não se refere a ela num sentido hegeliano, como elevação, mas, como “distensão”. A distensão seria um movimento natural do *estar*: “desde el punto de vista indígena, es natural que se dé la fagocitación, ya que *ser* alguien es transitorio y de ningún modo inmutable y eterno.” (KUSCH, 2000a, p. 200). A absorção das coisas do ocidente pela América é que proporciona a criação de algo novo. A *fagocitação* acarreta

uma transformação que consolida um diálogo intercultural, incorporando o outro, mas, sem pretender transformar o *estar* em *ser*.

Considerando algumas categorias utilizadas por Viveiros de Castro, para esclarecer o perspectivismo ameríndio, assim como outras utilizadas por Guerrero Arias para definir o *corazonar*, as diferenças em relação às culturas do ser e do estar poderiam ser ilustradas da seguinte forma:

Quadro 4 – Sobre as diferenças entre o *ser* e o *estar*

SER	ESTAR
Ciência	Xamanismo
Multiculturalista	Multinaturalista
Relativista	Perspectivista
Conhecer é objetivar/ dessubjetivar	Conhecer é personificar/ subjetivar
Saber cognitivo/ escrita	Saber vivencial/ oralidade
Conhecimento descorporizado	Saber incorporado
Cosmovisão	Cosmovivência
Epistemologia	Sabedoria
Hegemônica	Contra-hegemônica
Razão sem alma	Corazonada/ sentipensada
Monocultural	Intercultural
Alteridade antropocêntrica	Alteridade cosmo-biocêntrica
Reducionista	Holística
Material	Espiritual

Fonte: Elaborado pelos autores.

Como se pode perceber, as três categorias fundamentais para a presente pesquisa: *perspectivismo*, *corazonar* e *estar*, não são isoladas dentro do contexto ameríndio, e nem uma está subordinada a outra. Elas são entendidas interdependentes, constituindo diferentes maneiras de denominar e descrever a cosmoexistência, que fundamenta o saber dos povos indígenas. Portanto, podem ser vistas como versões do mesmo fenômeno, ou seja, não como partes, mas como totalidades. Do mesmo modo, todos os itens acima listados como pertencendo ao *ser* estão de alguma maneira, relacionados à epistemologia, e os designados como pertencendo ao *estar* estão vinculados às sabedorias xamânicas.

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Pesquisar sobre educação nas culturas ameríndias exige uma série de cuidados teóricos, assim como de abordagem. Com base em alguns estudos antropológicos e filosóficos pode-se inferir que, a categoria *sabedoria* ou *sabedorias xamânicas* mostra-se como uma categoria mais apropriada em comparação com a ideia ocidental de epistemologia. Tendo como base os conceitos de *perspectivismo*, *corazonar*, e *estar*, presentes nas obras de Eduardo Viveiros de Castro, Patricio Guerrero Arias e Rodolfo Kusch, respectivamente, o uso da categoria *sabedoria*, ao invés de epistemologia, deve-se ao entendimento de que a *sabedoria* engloba a epistemologia, mas, não se restringe à dimensão cognitiva do conhecimento (GUERRERO ARIAS, 2012). Conforme Guerrero Arias (2012), a *sabedoria* é *sentipensada* e, portanto, engloba não só a razão, mas também, o coração, relacionando-se desse modo, com a espiritualidade. O autor salienta que, devemos nos desprender do epistemocentrismo ainda hegemônico na academia e designar os processos de conhecimento dos povos do *Abya Ayala* através de conceitos, que deem conta de sua própria realidade. O autor afirma que *sabedoria* e epistemologia diferenciam-se pelo tipo de saber e conhecimento, que constroem e pelos horizontes de existências que delas se fazem possíveis.

Já em relação à designação da categoria *sabedoria* como xamânica, deve-se à importância do xamanismo nas culturas ameríndias, que implica um modo de conhecer

e um ideal de conhecimento (CASTRO, 2006). O equivalente funcional do xamanismo indígena, na cultura eurocêntrica ocidental, seria, conforme Viveiros de Castro (2006), a ciência. E, é nas práticas rituais em que ocorreria o aprendizado desses saberes (KUSCH, 2000b). O aprendizado se realizaria pela revelação. A ignorância ou o não-saber seria a ausência de revelação (KUSCH, 2000b, p. 332). Os saberes indígenas proviriam dos rituais, pois, eles transcenderiam o objeto e se relacionariam, em suma, em um saber para viver (KUSCH, 2000b, p. 331). Assim, devemos ter em mente que, os saberes nas culturas indígenas são produzidos nos rituais, diferentemente, da nossa cultura ocidental que, hegemonicamente, pressupõe a academia ou a escola como únicas produtoras de conhecimento.

REFERÊNCIAS

ALBUQUERQUE, M. B. B. Educação e saberes culturais: apontamentos epistemológicos. In: PACHECO, A. S. et al. (Org.). *Pesquisas em estudos culturais na Amazônia: cartografias, literaturas & saberes interculturais*. Belém: Editora AEDI, 2015. p. 651-692.

ARAÚJO, S. M. de; BRIDI, M. A.; MOTIM, B. L. *Sociologia*. São Paulo: Scipione, 2013.

BRANDÃO, C. R. *O que é educação?*. São Paulo: Brasiliense, 2007.

CASALLA, M. Rodolfo Kusch: una impacable pasión americana. In: KUSCH, R. *Rodolfo Kusch obras completas*. Rosario: Fundación A. Ross, 2007. p. 135-144. Tomo I.

CASTRO, E. V. de. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. 2. ed. São Paulo: Cosac & Naify, 2006.

_____. Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena. *O que nos faz pensar*, n. 18, p. 225-254, set. 2004.

_____. Pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *MANA*, n. 2, v. 2, p. 115-144, 1996.

ELIADE, M. *O xamanismo e as técnicas arcaicas do êxtase*. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

ESCOBAR, A. *Sentipensar con la tierra: nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*. Medellín: Ediciones UNAULA, 2014.

FALS BORDA, O. *Una sociología sentipensante para América Latina*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores y CLACSO, 2009.

GUERRERO ARIAS, P. Corazonar desde el calor de las sabidurías insurgentes, la frialdad de la teoría y la metodología. *Sophia: Colección de Filosofía de la Educación*: Universidad Politécnica Salesiana del Ecuador, n. 13, p. 199-228, 2012.

_____. 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*, v. 4, n. 5, p. 80-95, jul./dic. 2010.

_____. Corazonar la dimensión política de la espiritualidad y la dimensión espiritual de la política. *ALTERIDAD: Revista de Ciencias Humanas, Sociales y Educación*: Universidad Politécnica Salesiana del Ecuador, v. 6, n. 1, p. 21-39, enero/jun. 2011.

KAHMANN, A. P. *Perspectivismo, corazonar e estar: educação e sabedorias xamânicas no Santo Daime*. 2017. Dissertação (Mestrado em Educação)– Universidade de Santa Cruz do Sul, Santa Cruz do Sul, 2017.

KUSCH, R. América profunda. In: _____. *Rodolfo Kusch obras completas*. Rosario: Fundación A. Ross, 2000a. p. 1-254. Tomo II.

_____. El pensamiento indígena y popular en América. In: _____. *Rodolfo Kusch obras completas*. Rosario: Fundación A. Ross, 2000b, p. 255-546. Tomo II.

_____. *Esbozo de una antropología filosófica americana*. Rosario: Fundación A. Ross, 2012.

_____. *Geocultura del hombre americano*. Buenos Aires: Fernando García Cambeiro, 1976. (Colección Estudios Latinoamericanos).

LANGDON, E. J. Xamãs e xamanismos: reflexões autobiográficas e intertextuais sobre a antropologia. *ILHA Revista de Antropologia*, Florianópolis-SC, v. 11, n. 2, p. 161-191, 2009.

MENEZES, A. L. T. de; BERGAMASCHI, M. A. *Educação Ameríndia: a dança e a escola Guarani*. 2. ed. Santa Cruz do Sul: EDUNISC, 2015.

OLIVEIRA, P. S. de. *Introdução à sociologia*. São Paulo: Ática, 2010.

ROHDEN, H. *Filosofia da arte*. São Paulo: Martin Claret, 2007.

SANTOS, B. de S.; MENESES, M. P. (Org.). *Epistemologias do sul*. São Paulo: Cortez, 2010.

SANTOS, B. de S. Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes. In: SANTOS, B. de S.; MENESES, M. P. (Org.). *Epistemologias do sul*. São Paulo: Cortez, 2010. p. 31-83.