

DECOLONIZAR A EDUCAÇÃO DESDE O TÓPOS DA TERRA E DA COLETIVIDADE NAS FILOSOFIAS DE RODOLFO KUSCH E AILTON KRENAK

*Decolonize the education from the tópos of Earth
and Collectivity in the thoughts of R. Kusch
and A. Krenak*

Descolonizar la educación desde el tópos de la Tierra
y el Colectivo en los pensamientos de R. Kusch
y A. Krenak

Dulcelene CECCATO

Instituto de Ensino e Assistência Social – IEAS. PR. Brasil

Correo-e: dulcelenececcato@gmail.com

Recibido: 13 de abril de 2021

Envío a informantes: 26 de abril de 2021

Aceptación definitiva: 10 de octubre de 2021

RESUMO: O artigo é uma reflexão crítica sobre o paradigma do pensamento, da linguagem e dos métodos da produção filosófica sul americana, em linha, todavia, com uma epistemologia euro-anglocêntrica que retroalimenta, perpetua e inova a colonialidade contemporânea, em detrimento do *modus vivendi*, dos temas e das problemáticas próprias dos povos do continente. Para tal, partimos da hermenêutica de dois elementos considerados originários e perduráveis na vida dos povos sul americanos: a ‘Terra’ e a ‘Coletividade’, formulados também com o termo ‘Estar’ em substituição ao ‘Ser’, os quais são abordados filosoficamente por dois pensadores, Rodolfo Kusch e Ailton Krenak. Apesar de pertencerem a diferentes épocas, eles enunciam que a terra e a coletividade, com os seus significados e legados ancestrais, formam uma irredutível e persistente resistência à ocidentalização das culturas marginais. Em base à interpretação deste

tópos: a terra e a coletividade e seus significados, passamos a inferir criticamente sobre os princípios educacionais em curso e a urgência de superar as colonialidades veladas que pervadem seus fundamentos alinhados aos anseios mercadológicos, buscando, por fim, recuperar a perspectiva ética e intercultural de convivência, tanto entre os povos quanto com as constelações de viventes, como uma contrapartida ao modelo usurpador dos recursos, imposto pelo mercado global.

PALABRAS-CHAVE: estar; coletividade; terra; decolonialidade.

ABSTRACT: This article presents a critical reflection on the paradigm of thought, language, and methods of South American philosophical production, interwoven with Euro-Anglocentric epistemology which feeds into, perpetuates and innovates, contemporary coloniality. Though to the detriment of the *modus vivendi*, these themes and peculiarities encompass the different cultures of the Continent. For this purpose, I begin by discussing the hermeneutics of two elements considered to be original and lasting in the lives of South American people: the 'Earth' and the 'Collectiveness', also formulated with the term 'Estar' in place of 'Being'. Such concepts are examined philosophically through the works of Rodolfo Kusch and Ailton Krenak. Although belonging to different eras, the works of Kusch and Krenak collectively state that the earth and the collectiveness, with their ancestral meanings and legacies, form an irreducible and persistent resistance to westernization of marginal cultures. Based on the interpretation of this *tópos*: the earth and the collectiveness and their meanings, I critically discuss aspects of the current educational principles and the urgency to overcome the veiled colonialities that undermine its foundations. Furthermore, I try to recover the ethical and intercultural perspective of coexistence, both among peoples and with the constellations of living beings, as a counterpart to the source-usurping model imposed by the global market.

KEY WORDS: estar; collectiveness; Earth; decoloniality.

RESUMEN: El artículo es una reflexión crítica sobre el paradigma del pensamiento, lenguaje y métodos de la producción filosófica sudamericana, en línea, todavía, con una epistemología euro-anglocéntrica que retroalimenta, perpetúa e innova la colonialidad contemporánea, en detrimento del *modus vivendi*, de los temas y problemas peculiares de las diferentes culturas del continente. Para ese fin, comienzo discutiendo la hermenéutica de dos elementos considerados originales y perdurables en la vida de los sudamericanos: la 'Tierra' y la 'Colectividad', también formulada con el término 'Estar' en sustitución al 'Ser', que son abordados filosóficamente por dos pensadores sudamericanos, Rodolfo Kusch y Ailton Krenak. A pesar de pertenecer a diferentes épocas, estos pensadores afirman que la tierra y la colectividad, con sus significados y legados ancestrales, forman una resistencia irreductible y persistente a la occidentalización de las culturas marginales. A partir de la interpretación de este *tópos*: la tierra y la colectividad y sus significados, analizo críticamente aspectos de los principios educativos actuales y la urgencia de superar las colonialidades veladas que impregnan sus fundamentos, alineadas con preocupaciones mercantiles. Además, busco recuperar la perspectiva ética e intercultural de la convivencia, tanto entre los diversos pueblos como con las constelaciones de seres vivos, en contraposición al modelo usurpador de los recursos impuesto por el mercado global.

PALABRAS CLAVE: estar; colectividad; tierra; decolonialidad.

1. Introdução

AO CONCLUIR UM CURSO sobre filosofia indígena na Universidade de Oruro, Bolívia, em 1967, o filósofo argentino Rodolfo Kusch disse: «Se trata de llevar a América a la conciencia, para ello nada mejor que el pensamiento indígena. Creo por otra parte, y esto entra en la parte fundamental de mi cursillo, todos llevamos al indígena adentro, aunque vengamos de Buenos Aires, de Nueva York o de Berlín» (2010, p. 307). Ele chamava a atenção para o problema de uma filosofia ou de um pensar sobre o mundo e a existência no espaço-tempo de uma *estância*¹ situada. Precisamente o *estar* – e não o *ser*! – foi um dos problemas que filosoficamente mais impressionou Kusch e o levou a investigar o seu significado nas línguas faladas no continente, incluindo alguns idiomas originários dos povos andinos. *Estar*, verbo que embora advindo das línguas europeias trazidas pelos colonizadores, expressa algo sobre «nosotros», os habitantes deste continente de Abya Ayala², e difere do *Ser*, verbo-substantivo greco-latino que se universalizou como o princípio absoluto da filosofia ocidental. Tal princípio determinou um modo de saber-se existente. Quando os europeus chegaram no continente americano, esse modo de saber-se existente se configurou como o «sujeito moderno». *Estar*, em vez, pareceu a Kusch como um termo com o qual se poderia compreender um modo de resistência àquele modelo de humanidade que penetrou no continente e que perdura como uma tensão entre a condição de *colonialidade* e a busca de uma identidade própria. Abordar a visão de Kusch é o mesmo que realizar um encontro consigo mesmo, com uma lógica plural que marca a identidade de Abya Ayala, frente à influência ocidental no pensamento filosófico.

Neste artigo buscaremos recuperar o sentido da investigação filosófico-antropológica do filósofo argentino Rodolfo Kusch fundada sobre o verbo *Estar*, focalizando apenas alguns escritos de sua ampla obra e que abordam diretamente o problema do ensino. *Estar* parece traduzir um «desvio», uma *resistência* com significado espacial, em oposição ao significado temporal de mão-única plasmado pelo *Ser*, como termo euro-anglocêntrico que se universalizou através da filosofia moderna nas colônias e estendeu-se até a contemporaneidade. Para ampliar e corroborar esta crítica, tomaremos a abordagem de Ailton Krenak, líder indígena brasileiro, pensador e ambientalista, que nos coloca diretamente em contato com a sabedoria das culturas indígenas atuais e nos permite a possibilidade de pensar para além do «conceito» – marcado por um universalismo absoluto que constituiu um mundo fragmentado, separado e dualista no ocidente. Krenak opera uma desconstrução da pseudo humanidade dos humanos em detrimento da Terra como *tópos* e princípio integrador de toda as di-

¹ «Estância» (do latim, *estandia*) deriva de *estar* com significado de *lugar* onde se está por algum tempo. Kusch utilizou este termo referindo-se ao oposto de *essência nacional*, ou seja, estância que se situa fora da ciência e de uma subjetividade produzida como projeto de ser nacional.

² Neste artigo vou utilizar o nome Abya Ayala para nomear o continente americano. Este nome de origem *kuna* que se traduz como «tierra de sangre», foi firmado no *II Cumbre Continental de los Pueblos y Nacionalidades Indígenas de Abya Ayala*, em Quito, em 2004, para designar o caráter intercultural original do Continente e de sua situação presente, contrapondo ao nome de América Latina, usado pela primeira vez em 1507 pelo cosmólogo Martin Wadkseemüller e instaurado ao final de 1700 pelas elites crioulas e movimentos independentistas. Até então, os povos originários do continente nominavam suas regiões por: Tawantinsuyu, Anahuac, Pindorama e outros nomes.

versidades e doador de vida. Este autor publicou nos últimos anos duas breves obras, densas de crítica sobre a mentalidade prospectiva que move a vida e a educação rumo a um horizonte imaginário e de narrativa única, que visa sobretudo a retroalimentação da globalização do mercado. O que une estes dois pensadores é o esforço de interpretar a vida continental desde o ponto de vista de habitar a Terra com seus significados ancestrais e comunitários e, a partir disso, superar o paradigma usurpador que esgota as energias não só da vida do planeta, mas também as da existência das coletividades humanas em suas ricas relações interculturais e com as outras constelações de viventes no contexto do continente sul-americano.

2. A invenção da humanidade

Ailton Krenak tem feito ultimamente, uma fundamental pergunta: «somos mesmo uma humanidade?» (2019, p. 12). É urgente reconsiderar a humanidade à luz da experiência situada dos povos originários e dos povos do Continente que carregam em sua subjetividade a «herida abierta» da colonialidade (Anzaldúa, 1987, p. 25), a qual sangra até nossos dias. A pergunta de Krenak amplia grandemente este questionamento sobre uma humanidade continental, marcada pelo ferro da violência do genocídio de milhões de pessoas que habitavam originariamente este lugar e, por consequência, o imenso epistemocídio que dela adveio. Definitivamente, desapareceram muitas sabedorias de vida. O ferro da violência também marcou a escravidão de povos traficados do continente africano, o que não poderemos abordar neste artigo. Krenak começa se referindo ao conceito de humanidade, fundado na ideia de que brancos europeus possuíam uma «humanidade esclarecida que precisava ir ao encontro da humanidade obscurecida» (2019, p. 11). Conhecemos os danos que esta visão trouxe à história. Não abordaremos também as já conhecidas reflexões sobre *colonialidade/decolonialidade*, desenvolvidas pelo grupo de Walter Dignolo, Catherine Walsh, Aníbal Quijano, Santiago Castro-Gómez, Nelson Maldonado-Torres e outros. Suas preciosas reflexões e evoluções, ainda que necessárias para a crítica filosófica e sociológica de nossa condição de colonialidade, se encontram conformadas ainda numa oposição que se refere ao paradigma euro-anglocêntrica impactando o pensamento, uma vez que suas categorias e métodos ainda estão presos àquelas referências³. Embora a grande dificuldade para encontrar uma linguagem que não nos atraia, nossa reflexão intende partir dessa *estância* onde pisam nossos pés, ou seja, de um ponto espacial e de uma linguagem que alcance desvelar a colonialidade que ela, precisamente, critica e, eventualmente, ignora.

A «humanidade» questionada por Krenak vai além daquela questionada pelo pensamento decolonial. Trata-se de uma consciência mais alargada, de liberar-se de um agrilhoamento a que nossos espíritos estão atados e de desvincular a natureza acrisolada na imagem de objeto ou recurso, situada «fora» da consciência, a saber, que «fomos, durante muito tempo, embalados com a história de que somos a humanidade. Enquanto isso – enquanto o lobo não vem –, fomos nos alienando desse organismo do

³ Veja-se, por exemplo, a «arqueología y genealogia de Foucault» utilizada por Santiago Castro-Gómez em *Crítica de la razón latino-americana* para analisar as narrativas que produziram uma entidade chamada América Latina. Embora sua validade, não alcança, todavia, liberar-se da referência eurocêntrica.

qual somos parte, a Terra, e passamos a pensar que ele é uma coisa e nós, outra: a Terra e a humanidade» (Krenak, 2019, p. 16). Desse modo, essa «humanidade» dos humanos transformou a Terra em recurso, coisa, matéria a ser comercializada, predada, com critérios que a deformam perigosamente. E nesse paradigma funciona a economia, a ciência moderna que gera a técnica e todo o nosso modelo de convivência social.

O pensamento decolonial representa um grande passo na tomada de consciência de uma dependência cultural, simbólica, linguística e epistemológica, originada na modernidade colonial, como já denunciavam Enrique Dussel e Juan Carlos Scannone nos primórdios da Filosofia da Libertação (Ardiles *et al.*, 1973). Porém, a decolonialidade não é apenas uma questão dos povos que sofreram a colonização europeia e que por razões múltiplas ainda reafirmam a colonialidade em seus modos de vida e pensamento. Ela é, contudo, uma questão de escolher entre a continuidade ou não da existência do planeta Terra, como nos lembra Krenak. A «humanidade branca» que se pensou possuidora do saber absoluto e à qual pensamos possuir também nós, os habitantes desse continente, é a mesma que chegou a patamares de desenvolvimento tais, a ponto de criar instituições que difundem a ideia de «sustentabilidade». Nossas Universidades, o Banco Mundial, a Organização dos Estados Americanos (OEA), a Organização das Nações Unidas (ONU), a Organização das Nações Unidas para a Ciência e a Cultura (UNESCO), a Organização das Nações Unidas para a Alimentação e a Agricultura (FAO) e outras instituições corroboram, em verdade, um caminho para a existência encerrada em «bolhas ambientais», como um destino inevitável. Uma ilusão, entretanto, agonizante pois suas ações deixam transparecer a falsa garantia de sobrevivência de todos num planeta. Nascidas dentro de um paradigma cartesiano que estabeleceu a realidade como «sujeito», de um lado, e as coisas como «objeto» de outro – sendo que o primeiro se sobrepõe em tudo ao segundo –, essas instituições trabalham não para mudar a separação entre humanidade e Terra, mas para «manter apenas alguns lugares como amostra grátis da Terra» (Krenak, 2019, p. 12). De modo geral, todos estamos de acordo em «preservar» estas «bolhas ambientais», isto é, cuidar que em certos lugares se pode ir e refugiar-se num fim de semana, longe do burburinho urbano e de nosso cotidiano *artificial* e experimentar como a Terra era. Assim afirmamos, legitimamos e perpetuamos um certo tipo de ciência, de sustentabilidade e de humanidade, essa mesma estabelecida pelos colonizadores de um tempo e sempre atualizada pelo pensamento moderno e pós-moderno, focados em manter «bolhas econômicas» que se encarnam, por sua vez, em sistemas, instituições e políticas de origem euro-anglocêntricas mascaradas de fenomenalidade local.

3. Assumir o indígena

Antes de mais nada, é preciso esclarecer os termos. Quem é indígena, quem é índio? Para Kusch, o indígena indicava algo como «o nosso». Ele se referia à América como América do Sul, este continente, seus problemas, potencialidades e mazelas: «En Sudamérica es preciso asumir lo indígena, eso es autenticidad» (2010, p. 315). É a afirmação de que aqui prevalece um sentir indígena, ainda que não se admite, e que é preciso reconhecer isto no profundo da cultura. Ele falava de uma filosofia a serviço da vida. Não de uma vida alienada, num lugar estrangeiro ou estrangeirado. Mas de uma filosofia a ser sempre criada, porque comprometida com a vida situada: «Ahora

bien, para crear filosofía hay que ser libre ante todo, interiormente libre, aunque pertenecza a un continente esclavizado y colonial. Y para ganar esa libertad, eso es grave, es preciso superar nuestro complejo de inferioridad sudamericano» (Kusch, 2010, p. 312). A superação da colonialidade parece não se fazer criticando-a simplesmente. Em vez, é preciso assumi-la a nível de consciência, como condição que marca nossas existências. Há, entretanto, um segundo passo depois desse: é preciso abraçar toda a possibilidade para além dessa condição, ou seja, voltar-se ao que ficou à margem, sufocado, desviado numa espécie de resíduo *inconsciente*. Este conteúdo existencial, embora marginalizado, é tão atuante quanto o que se instalou como ocidentalidade. Há que liberar esse resíduo. É aqui que se encontra a missão da filosofia de liberar o espírito agrilhado: «Empieza por uno, ¿y quién es tan valiente de enfrentarse? [...] esa de enfrentarse a sí mismo detrás de la máscara del profesional honorable, del folklorista juntador de fichas o del docente preocupado por una civilización y una cultura que son, al fin y al cabo, extranjeras, o la del funcionario pomposo que se cree columna de su institución» (Kusch, 2010, p. 313). Kusch denunciava uma filosofia acadêmica, institucionalizada, marcada pelo branqueamento das mentes, que servia ao Estado e ao *modus vivendi* urbano claramente ocidental-moderno e descolada da Terra. Uma espécie de «ilusão civilizatória», dirá Krenak (2019, p. 22).

A proposta de Kusch exprime uma séria crítica a um modo de exercer a filosofia como uma função nas academias, no ensino em geral para os quais importa alcançar um modelo de «humanidade»: a humanidade civilizada que continua sendo cultivada na colonialidade das instituições em geral. Liberar-se dessa condição não significa maquiar currículos ou listar e preservar folclore, mas, sim, trata-se de um problema mais interior, espiritual para o quê, é necessário a «valentia», a coragem para enunciar e trazer ao debate. Uma filosofia que serve à vida não poderá se eximir de abraçar a vida velada que se move e resiste nesse continente. Significa, segundo Kusch, abraçar as tantas misérias que nos atormentam, «donde en cualquier momento nos puede sorprender la muerte sin haber hecho nada» (2010c, p. 313). Por conseguinte, assumir filosoficamente a realidade continental é, em primeira *instância*, caminhar para um encontro consigo mesmo e com as estruturas de colonialidade que condicionam nossos próprios pensamentos, linguagem e ações e, em segundo lugar, é ter a coragem de reconhecer as experiências de vidas subjugadas, historicamente violadas nas beiradas das instituições brancas e que são majoritariamente uma possibilidade «outra» de existência e resistência, ainda por serem explicitadas, enunciadas e autoafirmadas. Para isso, há que se inventar métodos, linguagens e narrações a partir daquela resistência residual que a vida mesma preservou. É sempre mais fácil partir de um ponto de vista, próprio do paradigma grego que ligou o sentido da visão ao *logos* e sua apresentação. Talvez, no caso sul-americano, seria mais adequado partir de um *ponto de escuta* não previsto na linguagem filosófica (cf. Mies, 1994, p. 28) das muitas *vozes* (cf. Fornet-Betancourt, 2001, p. 93) ainda não levadas à sério pela filosofia. Mas não está estabelecido que os gregos ou chineses ou egípcios tenham partido de qualquer porto conhecido para forjar suas visões de mundo e suas ciências. Partiram de seus *topói*, certamente. Parece ser este o significado de «valentia» pontuado por Kusch que requer a *criação* que abandona a *imitação* do ocidental.

Retornando aos termos «indígena» e «índio», busquemos adentrar na distinção que faz o antropólogo Eduardo Viveiros de Castro e à sua crítica à colonialidade, como também sua alternativa decolonial que, embora diferindo um pouco daquelas

de Kusch e dos pensadores e pensadoras da decolonialidade, não é menos radical. Ele nos lembra que «indígena» e «índio» não são sinônimos:

Índios são os membros de povos e comunidades que têm consciência – seja porque nunca a perderam, seja porque a recobram – de sua relação histórica com os indígenas que viviam nesta terra antes da chegada dos europeus. Foram chamados de «índios» por conta do famoso equívoco dos invasores que, ao aportarem na América, pensavam ter chegado na Índia. «Indígena», por outro lado, é uma palavra muito antiga, sem nada de «indiano» nela; significa «gerado dentro da terra que lhe é própria, originário da terra em que vive». (Castro, 2017, pp. 187-188)

É importante resgatar a semântica do termo «indígena» e liberá-lo das conotações pejorativas como a de «selvagem» ou de «bárbaro». Pior que isso, foi a sorte do termo «índio», pronunciado muitas vezes com desdém, sendo que aparece sempre passado por aquilo que o filósofo Nelson Maldonado-Torres chamou de «ceticismo maniqueísta misantropo» moderno, que estabeleceu a divisão entre mente (*res cogitans*) e corpo (*res extensa*), facilitando assim uma articulação das ciências modernas, em linha com o racismo (2007, p. 134). Assim cindidas as humanidades do índio e do negro africano – traficados e escravizados – com a humanidade «civilizada» europeia, as duas primeiras passam a se caracterizar somente pela *res extensa*, sem alma e nem consciência. Entretanto, Castro, ao resgatar a semântica do termo indígena, põe em claro a origem indígena do próprio termo, ou seja, surgiu nas tribos que povoavam o território europeu antes de ele se tornar a Europa civilizada e urbanizada que colonizou outros continentes⁴.

O que significa resgatar o indígena e o índio num processo decolonial, quando foi a mesma colonização que os cunhou com esses nomes e lhes imprimiu uma humanidade rebaixada? Aqui entra a proposta decolonial de Castro que veremos a seguir, ainda que ele não a impõe de tal modo.

4. Povo indígena *versus* Estado de cidadãos

Ante à pergunta de Krenak se somos uma humanidade, poderíamos nos perguntar: e que povo somos? Castro lembra que o termo «povo» só se sustenta no plural porque se trata de «uma multiplicidade singular, que supõe outros povos, que habita uma terra pluralmente povoada» (2017, p. 189). O que não corresponde ao termo «Estado» que, por sua vez, é a condição singular de uma universalidade. No «povo» habita uma diversidade de existências. No Estado habita o cidadão, «como uma pessoa definida, registrada, vigiada, controlada, assistida – em suma, pesada, contada e medida por um Estado-nação territorial» (2017, p. 188). Este é transcendente, seu poder generaliza a pluralidade no termo «cidadão». Todos os que pertencem a um Estado-Nação de

⁴ CASTRO decolonializa melhor o termo «indígena» numa nota de rodapé do artigo supracitado: «A palavra indígena vem do latim *indígena, ae* «natural do lugar em que vive, gerado dentro da terra que lhe é própria», derivação do latim indu arcaico (como *endo*) > latim clássico *in-* «movimento para dentro, de dentro» + *-gena* derivação do radical do verbo latino *gigno, is, genūi, genitum, gignere*, «gerar»; significa «relativo a ou população autóctone de um país ou que neste se estabeleceu anteriormente a um processo colonizador»...; por extensão de sentido (uso informal), [significa] «que ou o que é originário do país, região ou localidade em que se encontra; nativo» (2017, nota 1, p. 188).

origem greco-latina, imperial, colonial, branca, civilizada, democrática... são cidadãos. Esta é uma generalidade que dissimula toda a diferença, enterra numa monocromia as numerosas cores das culturas e define uma «humanidade» com direitos e deveres, forjada, porém, num paradigma civilizacional da cultura branca europeia. Ocorre que na prática, o que *subsiste* e *resiste* é o plural de povo, e ainda mais: de povos. E se formos mais longe nessa abordagem, o que não é o caso aqui por fugir aos nossos objetivos, vamos perceber que mesmo o paradigma civilizatório encontrou e encontra problemas com a sua generalização na própria Europa onde ele se originou⁵.

Particularmente no caso do Estado brasileiro, os povos indígenas sempre foram concebidos a partir de seu *desaparecimento*, isto é, sua aparência negada por diferir daquela branca, tornada modelo do civil. «Índio» é um humano de segunda ou terceira classe, não é sujeito. Preguiçoso, não quer trabalhar, não quer produzir e se coloca à margem. Por que o imaginário social e cultural continua a concebê-lo assim? Certamente porque os povos indígenas que restaram do genocídio colonial continuaram resistindo e não se submeteram ao jugo da escravidão e do preconceito branco, tampouco aos modos de produção e consumo capitalistas. A colonização, por sua vez, se estende na colonialidade cotidiana de nossos dias e nas ameaças de extinção contínua dos povos indígenas através de violências sistemáticas de diferentes delineamentos. Essa concepção encontra também sua raiz na intenção do «projeto civilizador» que se deu no final do séc. XIX no continente, logo após as independências e a constituição das repúblicas locais. Ela se renova a cada dia naquela mesma concepção de branquear Abya Ayala. A cada tentativa de superação da dependência dos atuais impérios mundiais emerge simultaneamente no continente uma nova-velha tendência que reaviva essas concepções da colonialidade. Assim vemos crescer e se reencarnar ideias fascistas e racistas na maioria dos governos dos países locais, que se sucedem através de golpes cada vez mais complexos, como os jurídicos, por exemplo. O «projeto civilizador» liderado pelas elites crioulas brancas e mestiças do séc. XVIII e XIX pretendia a modernização dos Estados pelo branqueamento biológico do continente e o emparelhamento da economia com a Europa liberal capitalista, pois segundo esses «pais da pátria», a mão-de-obra indígena se mostrava incapaz de alcançar tal meta. Este projeto também contou com a cumplicidade das lideranças europeias que, por sua vez, queriam se ver livres da massa excedente de não-cidadãos – aqueles despreparados para sua industrialização sofisticada e especializada (cf. Zea, 1978, pp. 244-268). Essa massa, além de não consumir, não poderia ser absorvida pela máquina produtiva do capital. Hoje o branqueamento se dá de modo ainda mais transcendente, velado e generalizado nos partidos políticos, nos sistemas educacionais e acadêmicos e, sobretudo, na tecno-economia.

É preciso ainda considerar que, a dar suporte e justificação teórica ao projeto civilizatório no continente, tiveram papel preponderante os movimentos identitários do início do séc. XX que, simultaneamente ou intrinsecamente, oscilavam entre resistir a um projeto importado de modernização e explicar as razões pelas quais, sem uma miscigenação branca, a modernização não aconteceria. Aqui entramos em farta literatura entre autores que defenderam a modernização e os que se voltaram para a

⁵ *Civitas*, do latim, tem sua semântica no Império Romano. Significa «cidade» que é a *Urbes*, que primariamente era Roma. *Civitas* significava também o cidadão romano, com direitos e deveres que nasceram do Foro Romano, do qual se originou o Direito e as Leis que regem a justiça ocidental.

busca de formular uma identidade «latino-americana». É então que a América Latina é inventada: «La ‘idea’ de América Latina es la triste celebración por parte de las élites criollas de su inclusión en la modernidad, cuando en la realidad se hundieron cada vez más en la lógica de la colonialidad» (Mignolo, 2007, p. 81). A lógica da colonialidade se apresenta racializada, na descrição de aspectos psicológicos, geográficos e étnicos dos povos que deveriam formar os Estados-Nação. Eduardo D. Valdés (1997) aborda essa problemática analisando essa literatura do início desse século, a qual desvela a busca de uma *identidade continental*⁶. Portanto, o nascimento dos nacionalismos sul americanos, enfatizando o patriotismo, a língua nacional, o caudilhismo, a crise moral e, sobretudo, a «eugenia» corroboram os dois pilares sobre os quais se ergueu a estrutura dos Estados-Nação, constituindo a colonialidade continental, a saber, a inferiorização natural dos sujeitos e a usurpação da natureza para fins de exploração das ciências europeias (cf. Maldonado-Torres, 2007, p. 135).

O que significa impostar um questionamento em que, de um lado estão os *povos indígenas* e, no outro, o *Estado de cidadãos*? Ou no caso particular do Brasil, o que significa *ser indígena* e *ser brasileiro*? Retornemos aqui às distinções de Castro:

Ser indígena é ter como referência primordial a relação com a terra em que nasceu ou onde se estabeleceu para fazer sua vida, seja ela uma aldeia na floresta, um vilarejo no sertão, uma comunidade de beira-rio ou uma favela nas periferias metropolitanas. É ser parte de uma comunidade ligada a um lugar específico, ou seja, é integrar um povo. Ser cidadão, ao contrário, é ser parte de uma *população* controlada (ao mesmo tempo «defendida» e atacada) por um Estado. O indígena olha para baixo, para a Terra a que é imanente; ele tira sua força do chão. O cidadão olha para cima, para o Espírito encarnado sob a forma de um Estado transcendente; ele recebe seus direitos do alto. (2017, p. 189)

Essa importante distinção pode nos ajudar a responder à pergunta que fizemos anteriormente: que povo somos? Trata-se agora de analisar em qual «território» habitamos com nosso espírito, sentimentos, intelecto, razão, afetos...: o de uma *abstração* ou de uma *pertença*? O de uma *população* (transcendente, universalizada, generalizada e incorporada) ou o de uma *relação* com diferentes sujeitos e formas de vida (concreta, instalada, dinâmica, diferenciada)? Ou somos cidadãos de um Estado ou somos pessoas de um povo-em-relação, com nomes significativos, crenças, símbolos, ética, rica rede de conexões e trocas, consciência de limites, de possibilidades e responsabilidades. Como equilibrar essas experiências a partir da *convivência*, do ponto de partida da *coletividade*?

A isso se refere Kusch ao repetir algumas vezes o apelo à valentia e à coragem de encontrar-se consigo mesmo, ou seja, com as estruturas de colonialidade que habitam nosso espírito e com a colonialidade estrutural na qual habitamos e somos dela dependentes e multiplicadores, que nos possui e nos ilude com uma identidade dissimulada e caricatural. Mas também a coragem de reconhecer os *topói* diversos, bem mais profundos e anteriores à exterioridade das colonialidades estruturais que se prolongam, encarnando-se na ideia de civilidade e sustentando-se pela legislação da máquina estatal, pelos mecanismos da economia neoliberal-financeira e digital, pelo

⁶ Obras literárias desse período, tais como: *Os sertões* de E. da Cunha; *Pueblo enfermo* de A. Arguedas; *Nuestra inferioridad económica* de F. Encina; *Las democracias latinas de América* de F. G. Calderón e outras, forjaram análises em linha com a raça, a identidade social e com vistas ao progresso econômico.

sistema educacional e, enfim, por todo o aparato que visa a sustentabilidade do mercado. Por mercado entendemos aqui a mercantilização e a transformação de tudo num «recurso» útil de produção e consumo, seja matéria prima, bens materiais de primeira necessidade, bens secundários, ideias, significados, símbolos, religiões, relações... Tudo é mesurado, pesado e posto sob a égide do útil para mercadejar. Deste modo, a decolonialidade requer a «saída» de uma *estância* e de uma *instância*: ou seja, tanto de um estado de consciência (ou inconsciência), como também de uma linguagem. Requer ainda um «retorno» ou uma «entrada» num *modus vivendi* ressignificado pelas relações perdidas, que pulsam nos diferentes povos em suas relações entre si e com os outros viventes, isto é, com a diversidade de humanos e todas as constelações de viventes «que querem continuar compartilhando a vida nesta casa comum que é a Terra» (Krenak, 2019, p. 48).

5. Sair do conceito para entrar nas relações

Para vencer a colonialidade que se inova cotidianamente é preciso esse «enfrentamiento absoluto consigo mismo» (Kusch, 2011, p. 105). Não se trata de uma autocrítica filosófica, pois isso seria ainda trafegar sobre o mesmo binário da colonialidade. O que Kusch parece propor é um encontro com o que ele chamou de «resíduo», como dissemos anteriormente. Nele parece subsistir uma experiência milenar de vida: «Y es que en el fondo de América se tropieza violentamente con el milagro de ser hombre, con su profunda e inalienable vejez de serlo» (2011, p. 434). O termo *resíduo* está ligado à visão de Kusch sobre a história que ele distingue entre «história grande» e «história pequena». A história continental não pode ser concebida e confundida com a história da modernidade. Essa é o que Kusch chama de *história pequena*, feita de objetualizações. Ela está diretamente relacionada à história da ‘civilização’ e é dependente do conceito. Em geral, é a história da burguesia, dos proletários, dos mercadores modernos. Uma de suas características é deixar na obscuridade os que foram considerados bárbaros⁷. A história pequena pertence ao plano do Ser delineado pela modernidade que exige determinação e objetivação. Coincide com o *ser alguém* (2009a, pp.155-156). Por sua vez, a «história grande»,

é a história ampla do plano biológico, mitológico, simbólico e que responde ao episódio total de ser homem [...]. A ‘pequena história’ tem indivíduos; a ‘grande história’ é feita de comunidades e responde, para aquém e além daquela, à experiência humana que persiste na vida. É depositária de um ‘saber viver’. É, precisamente, o *resíduo* de homem, como reserva filosoficamente ‘irracional’, que carrega o saber da vida ou o de saber *so-breviver*. (Ceccato, 2017, p. 277)

⁷ O termo «bárbaro» possui uma complexa semântica. Para resumi-la sintetizamos aqui a observação de Lévi-Strauss de que, na Antiguidade nomeava-se ‘bárbaro’ a todos os que não participavam da cultura grega. A civilização ocidental passou a utilizar esse termo com o mesmo significado, juntando a ele um outro: o ‘selvagem’. Os dois termos dissimulavam um mesmo julgamento, isto é, ‘bárbaro’ indicava o balbuciar do idioma grego pelos estrangeiros e que se confundia com um cantar de pássaros, opondo-se à linguagem humana; o ‘selvagem’ (habitante da floresta), por sua vez, indicava a proximidade à vida animal, em oposição à cultura humana. Isso passou a fundamentar a dúvida sobre a humanidade de quem não fosse ocidental e a refutação da diversidade cultural (cf. LÉVI-STRAUSS, 1952, p. 11).

A pequena história, em linha com o Ser que se encarna num *ser alguém* ou *ser algo* – um ente da modernidade, portanto –, é a história do útil, do mutável, do recurso e do mercado. Essa mutabilidade ou sazonalidade típica da história pequena causa angústia no homem e move-o ansiosamente na busca desatinada por um fundamento estável. Daí que o consumo de coisas doa a ilusão de alcançar essa paz estável. A *grande história*, em vez, se assenta nesse «saber» da espécie, das constelações de viventes e no *saber viver* do humano que se quedou como *resíduo*: «Son los que están al margen, pero, aun así, elaboran el viejo tema de ser hombre sin sucedáneos» (Kusch, 2009a, p. 159). Existir sem sucedáneos está em linha com a condição de «estar, no más», de um viver gratuito e em interrelação. Um *estar siendo*, aqui e agora, que rompe com o dualismo cartesiano moderno de ser sujeito frente a um sem número de objetos. Esta reserva de saber tão pouco valorizada pela modernidade ocidental como também pela colonialidade pode indicar um paradigma relacional possível de universalização, respeitando a configuração de cada povo, sem se tornar um universalizante absoluto. Trata-se da *reconexão* do humano com a Terra, com o seu *estar* como um «nosotros», isto é, como um *nós-estamos* habitando a Terra. Cada termo possui a sua significação que vamos agora argumentar a partir das ideias de Kusch e de Krenak.

Kusch, por vários anos havia convivido com comunidades indígenas dos Andes e populações de periferias de grandes cidades como Buenos Aires e La Paz, além de investigar o pensamento das cosmogonias dos povos originários e suas mais diversas expressões, ele chega à conclusão de que o continente sul-americano só poderia sair da «pequena história» a partir de um retorno «a eso que llamamos ira de dios, o sea a la conexión con la naturaleza y la vida por ende, la adquisición de verdades estables de la comunidad, que fue remplazada por la ira del hombre, con las verdades inestables de la sociedad civil, alejadas de toda fuente de seguridad» (2009a, p. 158). Isso porque a «humanidade» que construiu a história pequena, também criou estruturas e instituições que permitiu e permite até nossos dias, que somente alguns se beneficiem das benesses trazidas pela modernidade. A manutenção desse estado de coisas está nas mãos das elites e visam responder ao mercado de modo a garantir tais benesses. Mas, pior que isso é a concepção de que esse mundo é o único mundo possível. Ailton Krenak, por sua vez, adverte que a «humanidade» tem um caráter assustadoramente predador e que por isso a Terra tem dado sinais de sua exaustão, pois fazendo da natureza um recurso de mercado, ela é esvaziada de seus significados simbólicos e também religiosos. Assim coisificada, é dessacralizada. Justifica-se, então, o modelo predador:

A humanidade vai sendo descolada de uma maneira tão absoluta desse organismo que é a Terra. Os únicos núcleos que ainda consideram que precisam ficar agarrados nesta terra são aqueles que ficaram meio esquecidos pelas bordas do planeta, nas margens dos rios, nas beiras dos oceanos, na África, na Ásia ou na América Latina. São caçaras, índios, quilombolas, aborígenes – a sub-humanidade. (Krenak, 2019, p. 21)

Se existe essa ânsia por consumir a natureza, existe também uma por consumir subjetividades – as nossas subjetividades. (p. 32)

À essa constatação, segue-se a lição de vida dos povos que se mantiveram resistindo em sua coletividade, e uma condenação aos que se destacaram como humanidade separada da Terra:

Como os povos originários do Brasil lidaram com a colonização, que queria acabar com seu mundo? Quais estratégias esses povos utilizaram para cruzar esse pesadelo e chegar ao século XXI ainda esperando, reivindicando e desafinando o coro dos contentes? Vi as diferentes manobras que os nossos antepassados fizeram e me alimentei delas, da criatividade e da poesia que inspirou a resistência desses povos. A civilização chamava aquela gente de bárbaros e imprimiu uma guerra sem fim contra eles, com o objetivo de transformá-los em civilizados que poderiam integrar o clube da humanidade. Muitas dessas pessoas não são indivíduos, mas são «pessoas coletivas», células que conseguem transmitir através do tempo suas visões sobre o mundo. (Krenak, 2019, p. 28)

A lição de vida é a de resistir a partir de uma «história grande», experimentada por uma comunidade que mantém a intergeracionalidade como um emaranhado irreduzível de narrativas vivas, de saberes e sabedorias. O ancestral sobrevive na narração e acorda a criatividade na comunidade, mantém a identidade e a inspiração da mesma. Mas a coletividade é também a de diversas comunidades: «A gente resistiu expandindo a nossa subjetividade, não aceitando essa ideia de que somos iguais» (Krenak, 2019, p. 31). A nosso ver, essa resistência abre por si só uma brecha, um caminho como no poema de Caetano Veloso (1977): «Um índio descerá de uma estrela [...]. E aquilo que nesse momento se revelará aos povos, surpreenderá a todos, não por ser exótico, mas pelo fato de ter sempre estado oculto, quando terá sido o óbvio». Isto porque todos um dia fomos indígenas:

Os brancos saíram, num tempo muito antigo, do meio de nós. Conviveram com a gente, depois esqueceram quem eram e foram viver de outro jeito. Eles se agarraram às suas invenções, ferramentas, ciência e tecnologia, se extraviaram e saíram predando o planeta. Então, quando a gente se reencontra, há uma espécie de ira por termos permanecido fiéis a um caminho aqui na Terra que eles não conseguiram manter. (Krenak, 2020, p. 115)

Esta decisão de abandonar a Terra e de fazer dela um «recurso» exigiu do humano que fosse um *sujeito*, esse que usufrui dos recursos como *objetos* a seu serviço. Kusch lembra que na ordem da existência, primeiro vem o seu nascimento: o Ser ou a caída do Ser, seguindo a lógica heideggeriana do *Da-Sein*. Este «cair do Ser» originário coincide com o que ele chama de *estar*. «Estar, no más»⁸ é a vida pura, numa relação *inter-ativa* com todas as outras vidas. Uma existência inseparável dos outros existentes e seres, todos colados à Terra. Entretanto, que significado há em *estar vivo* na Terra? Daqui se desprende a angústia, que faz o humano iludir-se pensando que *Ser*, é ser incompleto. Há que *ser alguém*, definir-se. Daí o afã de adquirir títulos, nomes, coisas, reputação... que requerem sacrifícios, competição, exploração, possessões, registros, estatísticas, papéis, algoritmos. Tudo para alcançar *ser alguém*. Determinado

⁸ Toda a obra de Kusch é uma obsessão para explicitar uma existência americana pautada num paradigma espacial, que corresponde ao significado do *Estar*. O humano, imerso no mistério de um *mero estar*, anterior e abaixo do Ser, vive na dimensão de uma pura vida de interioridade, onde se encontra a verdade radical de cada um. É o indígena, são as populações marginalizadas da sociedade das elites brancas que habitam periferias de cidades, campos, pampas, florestas e desertos do continente, os que em geral não se dissociam dessa experiência profunda espiritual. Para essas populações que ele designa com as categorias de «indígenas» e «populares», a experiência de estar vivo é também uma experiência ligada ao mistério, que não necessariamente brota de uma religião, mas mantém um modo de conhecimento que é ligado à uma lógica intuitiva e ao legado da sabedoria.

pelo alcance de suas conquistas, esse *alguém* está em correspondência com um mundo que tudo faz para possuir, transformar, utilizar, produzir, consumir, vender. E assim o círculo do Ser vai se movendo sistematicamente traçado, arrastando para seu buraco negro todas as energias, desejos, planos, visões e anseios dos «sujeitos». Com fadiga esse *alguém* vai trilhando os patamares dessa subida para se identificar como uma «humanidade». Do contrário, restará incivil e sub humano.

Contudo, observa Kusch, «es el mirar del indio que contempla sonriendo el paso del gringo metido en ese coche el cual denuncia el afán de éste de *ser alguien*. Ellos advierten ese mero estar que puede ser *vivo o muerto* y que, de paso, *es alguien* solo para pasar un rato» (2007, p. 461). A perspectiva do *Estar* torna o fundamento metafísico do Ser relativo e líquido, pois como diz Kusch, quando chega o tempo da *jubilación* (a aposentadoria) cai-se de volta no *Estar*, isto é, nessa condição de quem já não pode ser alguém pela importância de seu trabalho, de sua imagem, de seu vigor e reputação. Vê-se, então, retirado de sua ação de *ser alguém* com suas medalhas. Dá-se conta de que, em verdade, sempre só *esteve*. É quando o *ser alguém* morre para dar lugar ao *estar na vida*, no tempo da transfiguração. Abandonando o afã de ser alguém, pode então se encontrar com o *estar de tudo*. É o reencontro com o puro si mesmo que é um *nosotros*, um «estamos-siendo», uma condição de amparo, porque povoada de outras vidas vivas e de memórias de um *saber viver* que haviam sido deixadas relegadas.

Estamos aqui no nível do *reencontro*, da *reconexão*, da «revelação» do índio de Caetano Veloso. Reencontro doloroso porque o medo desse *estar sem mais* é viciado pela pergunta: «¿Adónde vamos a parar si todos nos *dejamos estar*? Pero he aquí el problema. ¿Por qué convertimos ese *estar* em un *dejarse*, como si fuera sólo una actitud? [...] Cómo nos urgen las respuestas rotundas y simples. Deben ser residuos de ese *ser alguien*» (Kusch, 2007, p. 462). Portanto, a pergunta moderna, revestida de colonialidade, gera uma resposta em linha com o caráter do modelo ocidental moderno. Daí que a questão radical que permanece para a filosofia de Abya Ayala é: se nossas questões ainda se encontram coladas ao padrão da colonialidade, quais seriam as questões da decolonialidade? Como formularmos a pergunta decolonial que nos eleve a uma resposta situada, coletiva e ao mesmo tempo válida universalmente porque provém da «história grande» que nos habita?

6. Conclusão: Lógicas indígenas e caminhos de decolonialidade

Nos fundamentos da modernidade ocidental onde se assentam as lógicas que induziram à aparição do ser colonial e posteriormente instituíram uma permanente lógica de colonialidade na razão, na linguagem, no sentir e nas coisas do mundo de Abya Ayala – a qual sempre nos traciona, porque prenhe dessa ilusão de alcançar ser uma «humanidade civilizada» –, para quem desses fundamentos e dessa lógica há a lógica dos que *resistiram*. A liberação dela por parte da filosofia é trabalho radical da consciência e das palavras do filósofo/filósofa, habitando numa condição de *coexistências* de muitas humanidades ou de uma *interexistência* de humanos em interdependência com outras constelações de vidas na Terra. Parece então que a questão fundamental da decolonialidade seja um habitar a Terra como um «nosotros» que *está siendo*, ou um «nosotros-estamos-siendo» com a Terra. Os povos indígenas e os povos afrodiáspóricos não abriram mão de sua liberdade e de seu pertencimento às suas raízes perante a violência, a modernidade e seus vários tipos de mercados. Eles permaneceram fieis aos

topói de seus antepassados para conservar o significado da vida. Convertem-se, então, em modelos exemplares de como retomar o caminho da Vida. Nesse sentido, todo o conteúdo da educação e todos os seus fundamentos estão em questão. Resgatar esses modelos a nível de consciência filosófica, explicitando a força criativa desses pensares seminais, demandaria não «exhumarlos cientificamente, sino de rescatar un estilo de pensar en el fondo de América» (Kusch, 2009b, p. 259), conjugando um outro verbo: o *estar* das coletividades de viventes. Nesse nível, o caminho da decolonialidade na educação parece ser bem mais profundo que a sua fenomenalidade.

7. Bibliografia

- ANZALDÚA, G. (1987). *Borderlands. La frontera. The New Mestiza*. 4. ed. San Francisco: Aunt lute books.
- ARDILES, O. et al. (1973). *Hacia una filosofía de la liberación*. Buenos Aires: Editorial Bonum.
- CASTRO, E. V. de (2015). *Metafísicas canibais: Elementos para una antropología pós-estrutural*. São Paulo: Cosac Naif.
- CASTRO, E. V. de (2017). Os involuntários da pátria. *Aracê. Direitos Humanos em Revista*, 4(5), 187-193.
- CASTRO-GÓMEZ, S. (2011). *Crítica de la razón latinoamericana*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana.
- CECCATO, D. (2017). *A filosofia como hermenêutica em diálogo. Uma abordagem intercultural da ética em Lévinas e do Estar em Kusch*. Tese doutoral não publicada. Pontificia Università Gregoriana. Roma.
- FORNET-BETANCOURT, R. (2001). *Transformación intercultural de la filosofía. Ejercicios teóricos y prácticos de filosofía intercultural desde Latinoamérica en el contexto*. Bilbao: Editorial Desclée de Brower.
- KRENAK, A. (2019). *Ideias para adiar o fim do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras.
- KRENAK, A. (2020). *A vida não é útil*. São Paulo: Companhia das Letras.
- KUSCH, R. (2007). De la mala vida porteña. Em *Obras Completas*, tomo I. Rosario: Fundación Ross.
- KUSCH, R. (2009a). El pensamiento indígena y popular en América. Em *Obras Completas*, tomo II. Rosario: Fundación Ross.
- KUSCH, R. (2009b). Una lógica de la negación para comprender a América. Em *Obras Completas*, tomo II. Rosario: Fundación Ross.
- KUSCH, R. (2010). Bolivia. Em *Obras Completas*, tomo IV. Rosario: Fundación Ross.
- KUSCH, R. (2011). Esbozo de una antropología filosófica americana. Em *Obras Completas*, tomo III. Rosario: Fundación Ross.
- LÉVI-STRAUSS, C. (1952). *Race et histoire*. Paris: UNESCO.
- MALDONADO-TORRES, N. (2007). Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. Em S. CASTRO-GÓMEZ e R. GROSFUGUEL (comps.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (pp. 127-167). Colombia: Siglo del Hombre; Universidad Central; Pontificia Universidad Javeriana.
- MIES, F. (1994). *De l'«autre»*. *Essai de typologie*. Namur: Press Universitaires de Namur.
- MIGNOLO, W. D. (2007). *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*. Barcelona: Gedisa Editorial.
- MIGNOLO, W. D. (2010). Immigrant Consciousness. Em R. KUSCH, *Indigenous and Popular Thinking in América* (pp. xiii-liv). London: Duke University Press.
- VALDÉS, E. D. (1997). El pensamiento latinoamericano a comienzos del siglo xx: La reivindicación de la identidad. *Cuyo. Anuario de Filosofía Argentina y Americana*, 14, 11-75.