

SOBRE A (IM-) POSSIBILIDADE DE UM PENSAMENTO AUTÓCTONE E UM FUTURO PENSAMENTO TRANS-TRÓPICAL.

Dirk Michael Hennrich (FCT/CFUL)
dh@campus.ul.pt

RESUMO

O presente ensaio visa a apresentar o pensamento de Rodolfo Kusch e Vicente Ferreira da Silva como precursores da reconsideração do pensamento autóctone e das cosmologias indígenas no contexto da crise da ontologia ocidental. Ambos os autores antecipam perspectivas da atual antropologia, abrindo caminhos para compreender e enfrentar um outro e renovado existir, uma nova mundivivência, a par do impasse da herança intelectual dicotómica. Urge um ‘novo conceito do homem’ e uma reconsideração dos Trópicos, compreendidos como o berço da humanidade e como uma região ainda subjugada e sugada pelos adeptos da ontologia ocidental – dos sujeitos modernos, eternos escravos dos seus objectos.

PALAVRAS-CHAVE

Pensamento Indígena, Ontologia Ocidental, Antropologia, Vicente Ferreira da Silva, Rodolfo Kusch.

Esta estructura vegetal cambia la perspectiva en que se halla la América mestiza. Y el análisis de su historia no debehacerse sino con la creencia de que el paisaje es el factor básico y plasmador de toda estructura.”¹

“Volta sempre à minha imaginação um recanto tropical à beira-mar, a vida deslizando numa pura fruição cósmica. Uma cena pagã. Meu centro de gravidade.”²

Após da expansão de uma certa ontologia ocidental durante um meio milénio para quase todas as regiões do globo, manifesta-se no mais tardar a partir da segunda metade do século passado uma profunda dúvida perante esta doutrina e o pressentimento de um desmoronamento iminente da mesma. As categorias e valores, o fundamento, as paredes e o teto desta habitação em que o ser ocidental morava e ainda mora, e de que partiu para conquistar e explorar todos os territórios alheios, é repleto de buracos e rachaduras e aqueles que ainda habitam nesta casa não sentem mais nenhum abrigo, apenas um vazio enchido de objectos reproduzidos e sujeitos em plena dependência dos mesmos objectos.

O pensamento dicotómico, o materialismo e tecnicismo, a fé no progresso e o progressivo esgotamento dos recursos naturais, a substituição da religião pelas ciências e muito mais fatores conduziram à peregrinar e encontrar outros modos de habitar. O assim chamado descobrimento das duas Índias, a *Índia Oriental* e a *Índia Ocidental*, deixou marcas importantes e incentivou vários autores à uma reconstrução ou até uma desconstrução das suas paredes ocidentais, ornamentando as com arabescos ou com pinturas indígenas, povoando os seus palácios, museus, jardins, parques, avenidas, casas e ruas com plantas

¹ Rodolfo Kusch (1953), *La Seducción de la Barbarie*, Obras Completas, Vol. I, Córdoba/Argentina: Editorial Fundación Ross, p. 77.

² Vicente Ferreira da Silva (1958), *Diário Filosófico*, In: Vicente Ferreira da Silva (2002), *A Dialéctica das Consciências e outros ensaios*, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, p. 496.

tropicais, com artesanais e objectos exóticos, introduzindo nas suas línguas palavras *barbaros* e ingerindo alimentos e drogas antes desconhecidas.

Ao mesmo tempo ocorreu um deslocamento global de massas humanas sem precedentes, inaugurando não só um gigantesco despovoamento dos povos autóctones nos novos territórios recém-anexados, mas também amestiçagem entre etnias isoladas durante tempos imemoráveis. Assim acontece já bem antes da consciência do esgotamento e da aporia da ontologia ocidental não só uma mestiçagem de diferentes raças humanas, isto é de seres humanos radicados em diferentes esferas e territórios do globo, mas também um encontro e um impacto de diferentes modos de existência, e mais ainda, de diferentes formas de habitar o ser. Mesmo se a marcha triunfal e multiseular do ocidente ainda encobre uma grande parte destas ontologias alheias, encontramos sobretudo a partir do século 20 na filosofia, na antropologia, na etnologia e na sociologia uma preocupação com uma leitura conceituada dos povos autóctones e também, no mesmo contexto, e antes de mais na América Latina, uma procura de um pensamento que corresponde à realidade mestiça e/ou tropical daqueles que não são nem modernos nem pré-modernos.³

Os autores principais aqui apresentados, se revelam desde modo como duas vozes originais na época depois da segunda grande guerra ocidental (e não mundial), antecipando em muitos pontos não somente certas descrições e análises actuais dos povos indígenas, como ocorrido por exemplo com os povos *Caduveo*, *Achuar* ou *Areweté*, mas também da necessidade de compreender o pensamento e a vivência das mesmas como um elemento essencial para um outro futuro da humanidade. O filósofo e mitólogo brasileiro Vicente Ferreira da Silva (1916-1963) e o filósofo e antropólogo argentino Rodolfo Kusch (1922-1979) possuíam, como representantes da mesma geração, uma base comum que possibilita uma leitura complementar com a intenção de uma certa reconsideração destes pensadores perante o mais atual discurso antropológico e filosófico conduzido por autores como Bruno Latour, Philippe Descola e Eduardo Viveiros de Castro.⁴

I. A sedução da barbárie e o pensamento seminal.

O pensamento dos povos indígenas da América Latina foi tratado por Rodolfo Kusch a partir dos anos cinquenta do século passado em várias publicações, apresentando o seu pensamento pela primeira vez em 1953 com o seu livro *La Seducción de la Barbarie: Análisis herético de un continente mestizo*. Este ensaio, que parte de uma distinção comum e ao mesmo tempo muito peculiar entre duas esferas do habitar humano, entre a *paisagem* e a *cidade*, é uma aproximação existencialista e antropológica a uma situação excepcional. A vivência na Argentina, e na América Latina em geral, distingue-se para Kusch em grande medida entre uma população indígena (e mestiça) que habita a *paisagem* e uma população europeia (e mestiça) que habita as grandes *ciudades* que também espelha uma profunda ambivalência já vivida pelos povos pré-colombianos, mais visíveis nas culturas da *Península de Iucatã* e da *Cordilheira dos Andes*. A arquitectura dos templos e dos grandes centros ameríndios surgiu, na interpretação de Kusch, como uma tentativa frustrada de contrastar com inteligência a selva e no esforço de superar o *demonismo vegetal* da paisagem com geometrias gigantescas e gesticulações grotescas inscritas nas pedras, como por exemplo nas construções de *Chichén-Itza*.

³ Bruno Latour (1997) *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique*, Paris: Éditions La Découverte.

⁴ Cf. Bruno Latour (1999), *Politiques de la nature*, Paris: Éditions La Découverte & Syros. / Bruno Latour (2012), *Enquête sur les modes d'existence. Une anthropologie des modernes*, Paris: Éditions La Découverte. / Philippe Descola (2005), *Par-delà nature et culture*, Paris: Éditions Gallimard.

Até os nossos dias, assim sublinha Kusch, a América se encontra irremediavelmente cindida entre a verdade no fundo da sua natureza demoníaca e a verdade da ficção das suas cidades⁵ e o grande símbolo de várias culturas pré-colombianas, a *Serpente Emplumada*, o *Quetzalcoátl*, é o primeiro vestígio de uma certa ‘mestiçagem primordial’ entre as expressões telúricas e as expressões espirituais, que ainda pendura de forma específica sobre os grandes metrópoles da América.

Com a sua introdução do contraste *paisagem* e *cidade*, como partida metodológica do seu pensamento, Kusch não apenas consegue evitar recorrer a complicada e duvidosa dicotomia entre *natureza* e *cultura*, mas também inscreve-se deste modo numa certa *Filosofia da Paisagem* que ganhará a partir da segunda metade do século passado cada vez mais relevo e que é uma resposta explícita contra a objectivação e degradação do assim chamado natural, contra a armação da cultura através das ciências como dispositivos indispensáveis e inquestionáveis de uma ideia solipsista, isto é antropocêntrica, da humanidade. Esta distinção, tomada por Kusch, evita uma simples cisão entre *natureza* e *cultura*, considerando que nem a *paisagem* e nem a *cidade* são delimitáveis com apenas um lado desta dicotómica clássica, representando ambos espaços porosos e abertos para múltiplas infiltrações. A *paisagem* é assim compreendida como uma *selva civilizada* enquanto a *cidade* é o horto de uma *civilização selvagem* sobretudo o mestiço se mostra como aquele que se move entre *paisagem* e *cidade*, sendo a sua própria existência, o que a própria palavra já denomina, uma mistura ou um terceiro género entre o europeu e o ameríndio. O mestiço pós-colombiano é enfim não só um descendente de uma específica ontologia (mestiça) pré-colombiana que abrange todo o continente ameríndio, mas ainda mais o fruto de uma mestiçagem moderna e justamente aquele terceiro que provem da *paisagem* (que oscila entre o *interior* e o *exterior*, entre o *vegetal* e o *cimento*, entre o *ornamento* cujo símbolo é a árvore e, de outro lado, a *linha reta* simbolizada plenamente na urbanização metropolitana e nos arranha-céus) e que resguarda em si igualmente as suas raízes indígenas como também as suas aptidões e aculturações ocidentais.⁶ No seu percurso sobre o pensamento indígena da América Latina, Kusch estabelece vários conceitos para contrastar o pensar aborígene ou autóctone com o pensar ocidental sem de considerar esta separação como algo determinado e inconciliável, sendo o mestiço, como foi aludido, já a definição carnal daquilo que deste sempre é a realidade do continente americano, quer dizer, a união da profunda divisão entre a *serpente*, o reino vegetal, e a *ave*, o reino do espírito – ou em conceitos ocidentais, entre o *irracional* e o *racional*.

A diferença entre as duas mundividências que se confundiram no continente ameríndio pós-colombiano explica-se decisivamente através da descrição do mecanismo da epistemologia ocidental, vendo que o problema ocidental do conhecimento mostra-se para Kusch através de quatro passos consecutivos e irreduzíveis: a) da constatação de uma realidade, b) de estabelecer um conhecimento desta realidade, c) de extrair um saber e d) de agir para modificar esta realidade. Com esta caracterização da inteira epistemologia ocidental, que se estende efectivamente também a aqueles (pós-modernistas, construtivistas ou novos realistas) que constam qualquer, nenhuma ou várias realidades paralelas para afinal atestar discretamente uma meta-realidade que obviamente sempre serve para modificar no mínimo a realidade dos seus leitores e ouvintes. Esta epistemologia determinista é influenciada pela ideia de que nós sempre encontramos a *solução* ou o *porque* naquilo que é forasendo assim uma autêntica teoria de um conhecimento acumulável e uma filosofia de um *sujeito fotográfico*

⁵ Rodolfo Kusch, *La Seducción de la Barbarie*, p. 22.

⁶ *Ibid.*, “La distancia entre el paisaje y el hombre es enorme y el nexo sólo se da por opción. El predominio de la vegetación en las selvas, los ríos torrentosos, la pampa inmensa crean un paisaje en que el hombre aún no existe, aunque éste participe y sealleado como posibilidad en su seno. El demonismo del paisaje, que se explicita en la negrura de toneladas de humus, en vez de contribuir al hombre, se pierden la creación incesante de un continente estático e vegetal que genera formas y mentalidades según la génesis del arbol.” p. 27-28.

e não uma *doutrina da contemplação* sustentado por um amor pela *sabedoria* e de um *sentir emocional* que registra os *acontecimentos* antes de perceber as *coisas*. O pensamento indígena não reconhece a realidade como algo estável e *habitado por objectos*, não como um cenário povoado com coisas, mas sim o mundo como *um puro acontecer*.⁷

Esta distinção metodológica entre as duas *mundivivências* que se confundem na existência mestiça, aprofunda nada menos do que a conhecida distinção entre *barbárie* e *civilização*. A *barbárie* é, neste antigo contraste, entre o indominado e o dominado, o *nada*, a suposta ausência plena de sentido, o irracional, enquanto a civilização ou justamente a cidade é considerada com a máxima acumulação e concentração de significado e sentido, e assim compreendido como *oser*. Mas o pensamento do ser, e aqui Kusch prolifera uma crítica exemplar contra Heidegger, é apenas uma expressão sofisticada da ontologia ocidental, gerada por uma contínua repressão do *demonismo* (vegetal), do *politeísmo* e *polimorfismo*, da *barbárie*, do suposto *irracional*, do *telúrico*, que embora retorna de forma esotérica na obra tardia de Heidegger, mas que era relativamente desconhecida por Kusch. Todavia a sua advertência contra Heidegger acerta um ponto essencial do inteiro pensamento heideggeriano e de uma grande parte da filosofia continental europeia, quando escreve, que a prova está quando Heidegger pergunta ‘porque existe o ser e não antes o nada’, porque o que escapa aparentemente nesta pergunta é uma nostalgia de um *demonismo intelectual*, simbolizado pelo nada que mostra precisamente que Europa tem esgotado o seu fundo nutrício e vivente.⁸ O pensamento do *ser* é para Kusch, em consequência, o oposto do *demonismo* e do *sentir-o-aqui-e-agora*, é um pensamento de *estar* e de *acontecimento*, uma vida na *existência imediata*, sendo o rito aquilo que estabelece a ligação com um cosmos compreendido como uma totalidade orgânica, cujo centro não está no eu de cada um, mas sim num lugar ignoto, que as vezes se manifesta transitivamente na pedra tocado por um raio. Neste universo (assim como escreve Kusch, e aqui como antes traduzido literalmente), tomado como algo orgânico e total ou como um *cosmo-animal*, não cabe a distinção entre os seus componentes, por que o que vale antes de todo é o seu equilíbrio interno.⁹

Em toda esta apresentação muito parcial do pensamento de Kusch desenha-se, sem uma intenção pejorativa, uma constatação essencial que também se encontra na obra de Vicente Ferreira da Silva, de que o pensamento ocidental é antes de mais uma *ontologia da sobrevivência*, enquanto a ontologia ameríndia é uma *ontologia da vivência*. Toda a ontologia ocidental é, enquanto guiada pela dicotomia entre objecto e sujeito, uma ontologia polémica de uma cultura em constante agonia perante o seu suposto fim vital. Também o conceito da *crise* é por isto um peculiar conceito ocidental ausente no pensamento ameríndio, que não conhece crises, embora sim desnivelamentos na ordem das suas cosmologias. Mas apesar de todas as tentativas de descrever o pensamento indígena parece fundamental a sua *incapturabilidade* e *incompreensibilidade* como também da sua *inconciliabilidade* para uma compreensão que se move dentro do molde da ontologia e epistemologia ocidental. O pensamento ameríndio apenas pode ser experimentada no acontecer quotidiano, seja no *rito*, seja na *vivência*, pois não é um pensamento que se plenifica na *teoria*. Esta distância entre o mundo do *rito* e o mundo da *teoria*, que ambos produzem e propagam os seus próprios *mitos*, descreve a diferença entre as duas *mundividências*, embora sempre com uma certa cautela. O *rito*, que talvez era anterior do *mito*, não é necessariamente ausente na *teoria*, compreendida como a

⁷ Rodolfo Kusch, *El pensamiento indígena y popular en América*, Obras Completas, Vol. II, Córdoba/Argentina: Editorial Fundación Ross, p. 332. “El europeo ve el mundo como un espectáculo, el indígena encambio como un organismo cuyo equilibrio interno depende personalmente de cada uno.”

⁸ Rodolfo Kusch, *La Seducción de La Barbarie*, p. 111. “La prueba está cuando Heidegger pregunta por qué existe el ser y no, más bien, la nada. [...] Desliza en esa pregunta una nostalgia por un demonismo intelectual, simbolizado por la nada que muestra precisamente que Europa ha agotado su fondo nutricional y viviente.”

⁹ Rodolfo Kusch, *El pensamiento indígena y popular en América*, p. 331-332.

‘contemplação das coisas terrestres’, como também a *teoria*, sobretudo no seu antigo sentido como a ‘contemplação das coisas divinas’, é sempre uma parte essencial do *rito*. Contudo o *pensamento seminal*, de que fala Kusch, é o oposto do *pensamento causal*, porque não se sustenta numa cadeia de afirmações, isto é de razões, sendo ao contrário um pensamento que se concretiza na negação de todas as afirmações. Enquanto o pensamento ocidental e científico se fixa substancialmente naquilo que é sem vida, o pensamento indígena é sem fixação numa suposta eternidade secularizada e materialista. Mas em toda esta tentativa de distinguir entre um e o outro, Kusch reconhece que a sua diferenciação é uma mera abstração, por que o homem real da América, nem é totalmente moderno, nem totalmente indígena ou pré-moderno. Ou “em outras palavras, o pensar do indígena não é o próprio do índio, mas que é antes de tudo um património do homem em geral.”¹⁰

II. A Antropofagia Metafísica e a Fascinação Trópico do Ser

O pensamento de Vicente Ferreira da Silva não discursa explicitamente sobre um peculiar pensamento da América Latina ou até do Brasil, mas não deixa de ser profundamente impregnado com aquilo que Kusch denominava como o *demonismo* e um pensamento *vegetal* e *seminal*. Assim deve-se admitir, que a obra de Vicente representa uma autêntica tentativa de ultrapassar uma suposta incomensurabilidade entre duas formas de pensar e existir, sendo um dos primeiros gestos de um pensamento mestiço que se estende de um extremo abstrato para o outro, de *um intelectualismo urbano e ocidentalizado* até *ao demonismo pagão e indígena*. A sua repulsa rígida de qualquer tipo de *objectivismo*, *subjectivismo*, *humanismo* e *antropocentrismo* não é simplesmente o produto de um espírito ocidental em revolta existencial. É a expressão de um pensar que surgiu de uma certa situação, sendo inserido numa específica geografia marcada por uma oscilação permanente entre *cidade* e *paisagem*, entre a *Cidade Jardim* de São Paulo, a *Praia Grande* ou a *Serra de Mantiqueira* que manifesta efectivamente a grande importância do hemisfério tropical para o seu pensar.¹¹ Vicente, como intelectual urbano da metrópole paulistana e como descendente de imigrantes europeus é direccionado para a Europa, para a assim chamada filosofia continental europeia, mas ao mesmo tempo profundamente impregnado pela paisagem e pelo pensamento seminal. Esta sua íntima e mais implícita do que explícita incorporação do trópico, do *demonismo vegetal* de fala Kusch, foi percebido por vários dos seus interlocutores e interpretes, como por exemplo por Vilém Flusser que ressalta a sua ‘brasilidade’ como aquele elemento tropical e negroide que se introduz na conversação filosófica com Ferreira da Silva. Também outros depoimentos de Flusser, publicados durante os anos 60, descrevem Vicente não apenas como um *fauno moderno*, mas caracterizam Brasil em geral, e em consonância com outros autores, como uma parte do mundo ainda não plenamente ocidentalizado onde se conservaram “elementos pagãos [e] elementos festivos, por exemplo o carnaval e o candomblé, nos quais o espírito não é subjectiva, mas nos quais o homem se funde com a natureza.”¹² Flusser reconheceu o pensamento de Vicente uma outra visão da terra, uma noção não objectivadora na qual a “terra deixa de ser aquele objecto fixo e manipulado pela geometria, para voltar a ser deusa *Gaia*, de cujo colo materno, morno e

¹⁰ *Ibid.*, p. 472. “En outras palabras, el pensar de indígena no es propio del indio, sino que es antes todo patrimonio del hombre en general.”

¹¹ Diva Ribeiro de Toledo Piza, *Um novo conceito do homem*, In: O Pensamento de Vicente Ferreira da Silva, Revista Investigação e Cultura Convivium Maio-Junho 1972, São Paulo, p. 290f.

¹² Vilém Flusser (1967), *Da Religiosidade*, Conselho Estadual de Cultura, Comissão de Literatura, São Paulo, p. 94.

escuro, surgimos, e a qual nos mantém com seu seio exuberante.”¹³ Num tom parecidoressaltaGilberto de Mello Kujawski no pensamento de Vicente o “demonismo romântico” que se manifesta “em caráter eruptivo e selvagem, sem cores idílicas”¹⁴, enquanto Constança Marcondes Cesar escreve:“Contra o Ocidente científico e técnico, na filosofia de Vicente ressoa uma abertura para a natureza tropical: o mar e a terra dos seus *Diálogos*”¹⁵.Mas é Milton Vargas, o seu amigo mais próximo, que explica ainda mais decisivamente o inteiro desenvolvimento do pensamento de Vicente, da *Lógica* até a *Mitologia*, como uma tentativa contínua de rejeitar as posições extremas da cultura ocidental, introduzindo em passos sucessivos cada vez mais a sua noção de um *fascínio trópico* a base de uma certa *antropofagia metafísica*. Neste contexto Vargas fala daquilo que foi exposto por Oswald de Andrade no seu *Manifesto Antropófago*, que caracteriza vários outros pensadores brasileiros e que é muitas vezes denominado como *ecletismo*, porem que é um gesto do“abandono brasileiro [que] toma dos textos o que lhe interessa, isola-os do contexto europeu, vive-os aqui e agora e os absorve. Nessa absorção, o pensamento de Vicente encontra-se, depois de longo trajeto percorrido, com o de seus compatriotas antropofágicos.”¹⁶

Vicente não discursa explicitamente a partir de estudos etnológicos e antropológicos sobre os povos autóctones da *Terra Brasilis*, mas em consideração de uma leitura mais pormenorizada parece evidente que há, pelo menos a partir dos anos 1950,um interesse crescente de entrelaçar o vasto conhecimento da filosofia da Europa continental, antes de mais as perspectivas da filosofia alemã e da mitologia grega, com vários aspectos do pensamento autóctone. Assim surgem implicitamente no seu artigo *A experiência do divino nos povos aurorais* de 1955, nos seus artigos *O “Ser” In-Fusivo* de 1956 e *O Tempo do Sonho* de 1958 alusões aos aborígenes de Austrália ou no artigo *Raça e Mito* de 1959 voluntariamente ou involuntariamente uma resposta ao livro *Raça e História* Claude Lévi-Strauss.

O grande gesto importante que representa o pensamento de Vicente reside na sua capacidade, e ao mesmo tempo na sua antecipação, de recorrer todo o armazém da filosofia continental europeia para fundamentar um sentimento mestiço e tropical que lhe foi presente deste sempre.A sua posição *neopagã*, como o descreveFlusser, possui uma afinidade peculiar com as cosmologias animistas dos povos autóctones da América Latina, mas que é consequentemente fundamentada através da cultura pré-helénica e ainda mais através das interpretações de um determinado círculo intelectual, ou de uma determinada época e geografia filosófica, isto é a partir dos autores principais do *Círculo Eranos*. O seu pensamento é sem dúvida em grande medida influenciado por autores como Hölderlin, Schelling, Nietzsche, Rilke,Jung, Ortega, Heidegger, Kerényi, Otto, Grassi e muitos outros, mas perante uma síntese tropical da sua obra parece tudo isto como um pretexto para fundamentar um certo pensamento que surge do solo e da seiva do continente ameríndio.

Como então se justifica este *animismo filosófico*, esta *onto-teologia politeísta e neo-pagã*, esta profunda aversão contra o *subjectivismo* e *antropocentrismo* cristã no contexto da cultura brasileira e ameríndia da segunda metade do século passado?Em primeiro será preciso constatar que Vicente estabelece a diferença entre uma ontologia ocidental dualista, monoteísta e teórica, que surge sob a égide do antropocentrismo cristã e, em contraste, uma ontologia e mundividência que ressurgue do imaginário da cultura pré-helénica e politeísta cujo centro de gravitação é o *rito* e o *mito*. Em comparação com a diferença posta por Kuschpermanece assim uma oposição esquemática entre o *racional* e o *irracional*, entre o

¹³*Ibid.*, p. 94.

¹⁴ Gilberto de Mello Kujawsk (1972),*O Signo de Dionisos*,In: O Pensamento de Vicente Ferreira da Silva, Revista Investigação e Cultura Convivium,Maio-Junho1972, São Paulo, p. 270/271

¹⁵ConstançaMarcondes Cesar (2000), O Grupo de São Paulo, Lisboa:Imprensa Nacional-Casa da Moeda, p. 133.

¹⁶ Milton Vargas (1972),*O Jovem Vicente Ferreira da Silva*,In: O Pensamento de Vicente Ferreira da Silva, Revista Investigação e Cultura Convivium,Maio-Junho1972, São Paulo, p. 195.

espírito urbano e mercantil e o *vegetal* e pagã – ou em imagens da mitologia grega, entre o *apolíneo* e o *dionisíaco*. Todavia, como antes mencionado, percebe-se nas múltiplas explicações do seu pensamento, que a sua busca e suposta “volta às origens [não é uma mera nostalgia, mas sim] um pensar intempestivo ou extemporâneo, uma superação do passado em vista de um passado muito mais atual do que qualquer presente.”¹⁷ A impossibilidade de perceber “o drama subliminal que se passa em nós e em torno de nós”¹⁸ e a necessidade de “superar o positivismo perceptivo que reduz tudo a factos = objectos = coisas”¹⁹ não o conduz para um passado irrecuperável, a um retorno para a natureza, que seria tão ingênuo como a ideia de uma aceleração potencializada do tecnicismo ocidental e capitalista para provocar o seu breve esgotamento e a sua superação. Quando Vicente escreve que os “deuses não devem ser pensados como representações teóricas, como espetáculos de uma fruição intelectual, mas como ocorrências tropicais, como suscitação de marés passionais, cuja essência se esgota nessas aberturas fascinantes”²⁰, ele não se refere a um estado religioso ou ritual do passado, mas à uma síntese de todas as correntes, modernos e pré-modernos, como possibilidades para realizar novas “liturgias cósmicas [que não significam um simples retorno] à existência tribal, àquela imaginada plenitude de uma vida não cindida entre mente e matéria, eu e não-eu”.²¹ A sua onto-teologia antropofágica conduz Vicente a um peculiar sincretismo onde a sua alusão à mitologia pré-helênica, ao animismo, ao totemismo dos aborígenes australianos, a sua vivência num país tropical repleto de híbridos emboca numa *filosofia festiva*, numa *dança retórica* a procura de um palco onde será possível de realizar um drama ainda desconhecido. O teatro onde este drama ritual ocorre e em que a catarse da civilização ocidental haverá lugar é o próprio *Ser* compreendido como um *Sugestor* e *Fascinador* que se “dá como polo pulsional erótico e que traça ou desvela as coisas ao fasciná-las.”²² Este *Ser* é o suscitador de paixões, a Fonte trópica de todos os comportamentos²³ e o que mais interessa a Vicente é a ideia de uma (re-) introdução da ideia de *vidaem* toda a parte²⁴ esboçar uma nova teoria do *acontecimento*, relacionando o com o cumprimento das grandes possibilidades míticas.²⁵ Oferece-se a possibilidade de relacionar a filosofia “trópico-pulsional” e “patético-corpórea”, que sublinha fortemente “a circulação ritual do sangue”²⁶, como no seu ensaio *Raça e Mito*, por exemplo com os rituais afro-brasileiros, o *Candomblé*, para que “o sangue é fonte e energia vital, presente em todos e em tudo que fazem parte da natureza. Energia sagrada, porém instável, que carece de manutenção e revigoramento, adquiridos através de todas as actividades que aproximem os seus adeptos dos ancestrais míticos, os orixás.”²⁷ Deste ponto de vista permanece válido o que já Flusser constatava, considerando importante a brasilidade do pensamento de Vicente com o reconhecimento de que do pensamento do seu interlocutor paulistano emana uma nova forma de filosofar que antecipa implicitamente e explicitamente as tendências mais recentes na filosofia e antropologia.

¹⁷ Vicente Ferreira da Silva (2002), *Dialéctica das Consciências e outros ensaios*, Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, p. 386.

¹⁸ *Ibid.*, p. 499.

¹⁹ *Ibid.*, p. 493.

²⁰ *Ibid.*, p. 353

²¹ *Ibid.*, p. 503.

²² *Ibid.*, p. 375.

²³ *Ibid.*, p. 374.

²⁴ *Ibid.*, p. 494.

²⁵ *Ibid.*, p. 491.

²⁶ *Ibid.*, p. 434-435.

²⁷ Lígia Barros Gama (2009), *KosiEjéKosi Orixá, Simbolismo e representação do sangue no candomblé*, Dissertação de Mestrado, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, p. 115.

III. A necessidade de uma viragem ontológica.

As posições aqui brevemente descritas e proferidas pelos autores já nos anos cinquenta do século passado, chamam atenção às actuais tendências na antropologia e na filosofia que indicam cada vez mais à necessidade de uma viragem ontológica, isto é à uma desconstrução da ontologia (cosmologia/mudivivência) ocidental a face daquelas cosmologias que nós insinam outras perspectivas num mundo sob as múltiplas ameaças do fim (da humanidade). Esta viragem não seria necessariamente o abandono completo da ontologia ocidental, que certamente não será possível perante as dependências criadas durante vários milénios, mas sim uma abertura, como escreveu Vicente, “para novas possibilidades”²⁸. Uma repulsa completa daquilo que é a razão e a consequência cultural e sobretudo científica do pensamento causal e objectivo, da “herança intelectual dicotómica”²⁹ não resolveria as aporias em que o homem do ‘Antropoceno’ se encontra. Embora sim será necessário de continuar a questionar a validade como também o significado da ontologia ocidental e perceber junto com autores como, por exemplo, Bruno Latour, que uma dicotomia decisiva entre *Natureza* e *Cultura* nunca tenha realmente existido e que nunca fomos realmente modernos.³⁰ A ideia fixa que nós ocidentais (e ‘modernos’) seríamos superior e posterior das outras culturas, no sentido de ser uma síntese elevada da inteira história humana, se revela como um preconceito relativamente recente na história do pensamento ocidental. A dicotomia ocidental, entre *natureza* e *cultura*, entre o ‘reino dos objectos’ calculáveis e manipuláveis através e a partir da força do ‘reino do espírito’ é uma mera construção que encobre um ‘interregno’ mais poderoso do que qualquer um dos lados que é povoado de “núncios, meditadores, delegados, fetiches, figurinos, instrumentos, representantes, anjos, lugar-tenentes, porta-vozes e cherubinos.”³¹ A separação entre natureza e cultura, ou natureza e sociedade, não é apenas resultado de um ódio contra o telúrico, contra a terra, ou como ressalta Vicente, contra a *vida* e a *natureza*, mas ainda mais um resultado de um esforço vã de encobrir os múltiplos *ritos* e *mitos* que entrelaçavam e ainda entrelaçam, para evocar Heidegger, a terra e o céu, os mortais e os imortais.

Compreender, através de um minucioso reconhecimento de outras cosmologias, de outros modos de existir, o fato de que a ontologia e epistemologia ocidental é apenas um caso excepcional dentro de uma gramática geral das cosmologias³² é uma das principais insinuações de todos os autores aqui mencionados, iniciando com as análises precursoras de Kusch e Vicente e incluindo hoje, entre outros, os trabalhos de Bruno Latour e Philippe Descola e a que se juntam às reconsiderações de Eduardo Viveiros de Castro e Debora Danowski sobre a importância de repensar o desejo de ser índio, de recuperar, como ocorre e muitos concepções neopagãs e ecologistas da nossa época, uma vivência pacífica e equilibrada com a assim chamada *natureza*. Isto embora não será possível nem desejável porque, como dizem, ninguém pode “desejar o atraso como futuro”³³, realçando também que

²⁸ *Ibid.*, p. 508.

²⁹ Eduardo Viveiros de Castro (2002), *Perspectivismo e multinaturalismo na América Indígena*, In: *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*, pp. 345-399, São Paulo: Cosac&Naify, p. 349.

³⁰ Bruno Latour (1997), *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique*, Éditions La Découverte, Paris. “Toutes les natures-cultures sont semblables en ceci qu'elles construisent à la fois les êtres humains, divins et non humains. Aucun ne vit dans un monde de signes ou de symboles arbitrairement imposés à une nature extérieure reconnue de nous seuls. Aucune, etsurtout pas la nôtre, ne vit dans un monde de choses.” p. 143.

³¹ *Ibid.*, p. 177.

³² Philippe Descola (2005), *Par-delà nature et culture*, Paris: Editions Gallimard. “Mais il y aurait maintenant plus à gager en tant que de situation propre exotisme comme un cas particulier au sein d'une grammaire générale des cosmologies qu'en continuant à donner à notre vision du monde une valeur d'étalon afin de juger de la manière dont des milliers de civilisations ont pu sien former comme une obscur pressentiment.” p. 131.

³³ Deborah Danowski e Eduardo Viveiros de Castro (2014), *Há um mundo por vir. Ensaio sobre os medos e os fins*, Cultura e Barbárie, Desterro: Instituto Socioambiental. “Assim é, pois, que só é possível (e desejável) a

a *natureza* como tal, como produto de um imaginário ocidental, também não é mais desejável. O *devir-índio* não menciona aquele que anda para trás para viver um outro neolítico, mas sim aquele que percorre a terra como se fosse a paisagem do ‘interregno’, uma paisagem pagã, a ‘selva civilizada’, que é impensável sem o seu contraste e complemento, a ‘metrópole’. Este ‘interregno’ é como o terceiro e como o lugar da dispensa do fim (da humanidade) também o lugar do mestiço, do terceiro, que ainda resguarda o *rito* e o *mito* sem se fechar perante a *teoria*. Este será o ‘interregno’ que se situa entre o *Trópico do Câncer* e o *Trópico do Capricórnio*, a cintura de *Gaia*, –faixa tropical da nossa terra, ainda subjugada e sugada pelos adeptos da ontologia ocidental – sujeitos e escravos eternos dos seus objectos.

um indivíduo ou comunidade deixar de ser índio; é impossível (e repulsivo) voltar a ser índio [...]: como alguém pode desejar o atraso como futuro? Bem, talvez o escândalo tenha a sua razão de ser: talvez seja impossível voltar historicamente a ser índio; mas é perfeitamente possível, mais que isso, está efetivamente se passando de vir-índio que vai tomando de assalto setores importantes da “população” brasileira de um modo completamente inesperado.” p. 157.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

DANOWSKI, Debora e Eduardo Viveiros de CASTRO (2014), *Há um mundo por vir. Ensaio sobre os medos e os fins*, Cultura e Barbárie, Desterro: Instituto Socioambiental.

DESCOLA, Philippe (2005), *A par-delà nature e culture*, nrf, Paris: Editions Gallimard.

CASTRO. Eduardo Viveiros de (2002), *Perspectivismo e multinaturalismo na América Indígena*, In: Eduardo Viveiros de Castro, *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*, pp. 345-399, São Paulo: Cosac&Naify.

CESAR, Constança Marcondes (2000), O Grupo de São Paulo, Imprensa Nacional-Casa da Moeda,

FLUSSER, Vilém (1967), *Da Religiosidade*, Concelho Estadual de Cultura, São Paulo: Comissão de Literatura.

GAMA, Ligia Barros (2009), *KosiEjéKosi Orixá, Simbolismo e representação do sangue no candomblé*, Dissertação de Mestrado, Recife: Universidade Federal de Pernambuco.

KUSCH, Rodolfo (2007), *Obras Completas, 4 Volumes*, Córdoba/Argentina: Editorial Fundación Ross.

KUJAWSKI, Gilberto de Mello (1972), *O Signo de Dionisos*, In: O Pensamento de Vicente Ferreira da Silva, Revista Investigação e Cultura Convivium, Maio-Junho 1972, São Paulo.

LATOUR, Bruno (1991), *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique*, Paris: Éditions La découverte.

PIZA, Diva Ribeiro de Toledo (1972), *Um novo conceito do homem*, In: O Pensamento de Vicente Ferreira da Silva, Revista Investigação e Cultura Convivium Maio-Junho 1972, São Paulo,

SILVA, Vicente Ferreira da (2002), *Dialéctica das Consciências e outros ensaios*, Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.

VARGAS, Milton (1972), *O Jovem Vicente Ferreira da Silva*, In: O Pensamento de Vicente Ferreira da Silva, Revista Investigação e Cultura Convivium, Maio-Junho 1972, São Paulo.