

Mito-poesia e pensamento seminal. O conceito da história de Vicente Ferreira da Silva, e de Rodolfo Kusch¹.

*Péter Szakács**

Resumo: Vicente Ferreira da Silva – a base da mitologia grega e da filosofia alemã – e Rodolfo Kusch – a base das suas observações antropológicas sobre a cultura andina – elaboraram um conceito de história, segundo o qual não o espírito racional é que move a história humana, como Hegel pensara erroneamente, senão o aspecto dionisíaco, ou seja, lunar da gente e da natureza, o qual é compreensível pelos mitos, ritos, metáforas, em vez das formas lógico-rationais da mente. Esta força sempre volta, e triunfa a atitude individualista e racional do homem. O estudo apresenta, e compara a filosofia destes dois autores.

Palavras-chave: mitologia, filosofia de América Latina, Heidegger, pensamento indígena, existencialismo.

Mito-poesia y pensamiento seminal. El concepto de la historia de Vicente Ferreira da Silva y Rodolfo Kusch.

Resumen: Vicente Ferreira da Silva – a base de la mitología griega, y de la filosofía alemán – y Rodolfo Kusch – a base de sus observaciones antropológicas sobre la cultura andina – elaboraron un concepto de historia, segundo el cual no el espíritu racional es que mueve la historia humana – como Hegel había pensado erróneamente – sino el aspecto dionisíaco, o sea lunar de la gente, y de la naturaleza, el que es comprensible por los mitos, ritos, metáforas, en vez de las formas lógico-rationales de la mente. Esta fuerza siempre vuelve, y triunfa la actitud individualista y racional del hombre. El estudio presenta, y compara la filosofía de estos dos autores.

Palabras llaves: mitología, filosofía de Latino-América, Heidegger, pensamiento indígena, existencialismo.

Enquanto o filósofo portenho² Rodolfo Kusch tinha um particular interesse no pensamento andino e nos problemas particulares da cultura da América Latina, o seu contemporâneo paulista, Vicente Ferreira da Silva, em vez dos assuntos regionais, dedicava-se à mitologia grega, e aos temas mais importantes da filosofia europeia. Apesar disso, ambos tinham uma perspectiva filosófica particular latino-americana, que - segundo a minha opinião - pode abrir novos horizontes para nós europeus.

Estava a ler as obras de Kusch, quando encontrei o ensaio de Dirk Michael Henrich

1 A realização do estudo foi apoiado pela bolsa *Domus* de Academia de Ciências da Húngria.

* Húngaro de Roménia. Doutorado, na Universidade Babeş-Bolyai (Cluj-Napoca, Roménia) (2017). O título de tese de doutorado, em português: A ars poetica de Giordano Bruno refletido na teoria de exaltação. Com a bolsa Erasmus estudava na Itália, na Università degli Studi di Foggia (2016), e com a bolsa de Intituto Camões, na Universidade de Coimbra (2017-2018)

2 De Buenos Aires, Argentina.

(HENNRICH, 2015), devido ao qual decidi conhecer as obras de Ferreira da Silva. No meu ensaio, eu vou realizar, também, uma comparação entre estes dois autores, enfocando o conceito de história. Ferreira da Silva tem um conceito de história cíclica, baseado na filosofia heideggeriana: a cosmovisão antiga, segundo a qual o mundo é um ser divino impenetrável, ou seja, o campo da luta eterna dos princípios opostos, voltará para substituir a cosmovisão moderna do mundo-máquina e do desenvolvimento contínuo, responsáveis da alienação. Rodolfo Kusch, pensa que o mundo divino e do homem primitivo como contraponto do mundo-máquina do homem racional não representam de fato duas épocas diferentes, exceto em nossa civilização urbana, pois em nossa alma estão presentes simultaneamente. épocas, senão na nossa civilização urbana, e na nossa alma estão presentes simultaneamente. Isso vai ser a tese central deste estudo.

I. Alienação, Esquecimento do Ser, Mito-poesia

A alienação é um dos problemas principais da filosofia moderna e contemporânea. No pensamento de Heidegger, aparece na maneira seguinte. O impulso principal do homem, ou – como Heidegger o chama – do *Dasein* (do estar-aí) é a autorrealização em frente às circunstâncias. A este impulso, pertence inseparavelmente uma compreensão originária do ser, ou seja, a compreensão de nós mesmos e as nossas circunstâncias. Esta compreensão não é o resultado de um processo da evolução, desde os instintos do homem primitivo até o pensamento intelectual – como os positivistas pensaram, – mas subsiste desde o princípio.

Para a autorrealização, precisamos da tecnologia, que é a utilização dos objetos do mundo como instrumentos úteis, e da teoria, que é uma representação, um modelo explicativo sobre o funcionamento das coisas, para sustentar a tecnologia. Na mente humana, com o decorrer do tempo, estes dois fatores transformaram-se em esquemas estáticos, paralisando a vitalidade do pensamento. Por causa de sua ocupação com as coisas, o *Dasein se confunde com elas mesmas e considera o ser próprio e o tempo da sua vida como um objeto para fins utilitários* (por exemplo, para uma realização de um escopo econômico), ou seja, esquece que ele é um ser totalmente diferente dos objetos. Isso é o esquecimento do ser e a alienação. Por outro aspecto, como no estado originário, a compreensão do ser foi acompanhada por um temor existencial de modo que a preocupação pelo nosso ser fez com que submergíssemos na atividade utilitária, reprimindo este temor quase insuportável.

A compreensão do ser neste estado alienado está presente no *Dasein* de modo suprimido e aparece mediante a angústia, isto é, um medo constante sem um motivo

determinado, um medo pelo nada. A angústianos adverte que, apesar do nosso poder tecnológico, temos um ser diferente das coisas, que, contudo, é muito frágil, cuja base é o nada, e assim pode reconduzir-nos do estado alienado ao reconhecimento do sentido verdadeiro do nosso ser.

Entretanto, a maneira mais adequada para enfrentar a questão do ser, em vez da filosofia, é a poesia. Enquanto a filosofia - pelo menos na cultura europeia tradicional -, aparece como metafísica, e, segundo a opinião de Heidegger, é um forma de pensamento alienado, a poesia – a criatividade poética – liberta a mente dos esquemas estáticos mencionados.

O ponto de partida de Vicente Ferreira da Silva e Rodolfo Kusch é esta perspectiva heideggeriana, bem como o pensamento de Max Scheler, que associa a alienação com o cristianismo. O cristianismo, exaltando o ser humano, degradou a natureza, em outras palavras, limitou ao homem e à atividade humana a categoria da sacralidade, que antes (no pensamento pagão) era a característica da natureza inteira. Contudo, paradoxalmente, podemos afirmar, devido a este processo, que o ser humano, no fim, também tornou-se dessacralizado e alienado.

Ferreira da Silva e Kusch consideram que o elemento central do ser humano, – em vez da capacidade intelectual – é um impulso volitivo, que se estende e aumenta o poder próprio, invadindo todo o mundo. Isto é uma força antropogenética, ou seja, uma força que constrói o caráter do homem que se manifesta nos jogos, como as competições desportivas e intelectuais, nos quais o indivíduo pode alcançar prestígio pessoal – a luta, a poesia, tudo que pode ser relacionado à criatividade, e, em primeiro lugar, o mito.

O mito, na perspectiva de Ferreira da Silva, não é uma invenção poética do homem, mas é a essência do homem e da língua. Em outras palavras, antes do surgimento do mito, não existiam seres humanos. A mitologia, que descreve a luta das dinastias dos deuses, ou seja dos princípios, entre os quais uns vencem e reinam, mas só provisoriamente, já que serão forçados, posteriormente, a dar o poder aos outros, etc., de acordo com o movimento cíclico do tempo, aliás, nesta luta dos princípios ninguém pode vencer definitivamente. O mundo da mitologia é a nossa natureza verdadeira, apesar do caráter antihumanista/irracional dele, contraposto ao conceito moderno ou hegeliano do homem, em que o inteiro ser humano é subordinado a um princípio absoluto, nomeadamente ao espírito, ou ao capacidade intelectual. O homem, nesta definição tradicional, é o ser intelectual; é um objeto, um ente, que tem apenas acesso a algumas possibilidades dele. Mas o homem, na verdade, é mais do que o ser intelectual; tem uma realidade mais ampla exprimida pela mitologia. O possessor da

liberdade – ou seja, a abertura para as novas possibilidades – é esta realidade supra-racional, é não o ser intelectual. Ou, como Ferreira da Silva escreve, a liberdade não significa tomar decisões a base da consideração racional dos fatores da situação, e nós não possuímos a liberdade, mas a liberdade possui a nós.

Na teoria da história, Ferreira da Silva, além da mitologia original, trata sobre a mitologia moderna relacionada à tecnologia e ao desenvolvimento. A época da mitologia original, em que o homem seguiu os modelos dos deuses, foi seguida pela época moderna - desde o humanismo - em que o homem se transformou no modelo do deus. Entretanto, como a natureza da história é cíclica, a mitologia original e a imitação dos deuses zoomorfos voltarão.

A mitologia original, bem como a mitologia humanística expressam princípios, que nunca param pertencer a alma humana, e as quais correspondem os dois aspectos da existência humana no quadro da filosofia de Kusch: o impulso, que leva o homem, “para ser alguém”, ou seja, para criar a personalidade própria, e dominar o mundo; a natureza cíclica, em que o nascimento e morte das todos os seres vivos são dirigidos por “a ira dos deuses”, uma lei superior, indiferente aos destinos dos indivíduos. O impulso “para ser alguém” quer eliminar a “ira de deus”, ou seja quer evitar os perigos naturais ameaçadores, construindo um ambiente seguro, por isso, cria a tecnologia. Aqui, temos de mencionar que, na terminologia de Kusch, a tecnologia não é relacionado somente com as máquinas, mas compreende também o cristianismo, o capitalismo e todos outros instrumentos, que serviram para disciplinar a gente e a sociedade.

Mas, como o homem, na realidade, faz parte da natureza cíclica, ele não pode eliminar essas ameaças, senão, involuntariamente reproduz a ira do deus, como ira da tecnologia, doenças mentais relacionadas ao processo civilizatório e outras coisas que na pólis, sociedade civilizada e protetora dos efeitos naturais, nos podem destruir. Além disso, a tecnologia aliena o homem, pois ele já se considera mesmo como um objeto, como a parte de uma grande máquina e assim se esquece de sua natureza verdadeira, que originariamente se expressava nos ritos e mitos dos povos primitivos.

Os indígenas dos andes, pelo contrário, devido à mentalidade anti-tecnológica, evitaram o individualismo, a realização de um ambiente seguro, bem como a alienação, e assim, não perderam a compreensão do ser originária (compreensão do ser originário ou a compreensão originária do ser?), segundo o qual a verdadeira função do impulso volitivo não é um desenvolvimento linear, mas o esgotamento e o retorno ao movimento cíclico, tal como acontece com o impulso de crescimento de uma rama, com a finalidade de que as folhas secas

voltem para a terra dando vida a outros seres vivos. Por outro lado, o crescimento linear de “ser alguém” é ilusório. Assim, na mitologia andina, *Tunupa*, o herói enviado pelo deus *Viracocha* para enfrentar o caos, depois de cumprir a sua missão - que é implantar equilíbrio na massa amorfa do mundo - transforma-se na Lua, ou seja perde o seu impulso volitivo individual e se reintegra ao mundo material.

Enquanto o homem europeu constrói a sua personalidade individual, e pretende de transformar e dominar a natureza, o indígena andino utiliza os ritos, a fim de satisfazer o impulso volitivo, por exemplo, como a dança expulsa o Chuquichinchay, o felino, que vive no céu e causa as chuvas e as tormentas. Assim o indígena - virtualmente, - pode deixar o seu corpo, e o ambiente cruel, que nunca para de ameaçar a sua vida - uma vez que ele não construiu a cidade protetora - se estende, e se sente parecido a um deus. Isto parece-nos magia, e superstição, longe do nosso pensamento moderno.

Mas, Kusch, nas obras *Indios porteños e dioses*, e *De la mala vida porteña* (KUSCH, 2007) - através diversas comparações entre a vida porteña e andina, aponta que o homem urbano tem os próprios ritos, mitos, e magia irracionais, porque - como já dizemos - na realidade não elimina, só transforma a ira de deus, os poderes ameaçadores, e irracionais da natureza. Por isso, o homem “primitivo”, com o seu ponto de vista mágico e mitológico e o homem racional da modernidade não correspondem aos períodos diversos da história, senão - pelo menos na modernidade - estão presentes simultaneamente.

2. Vicente Ferreira da Silva. A mitologia, como a linguagem original da existência humana..

2. 1. Verso um novo conceito da mitologia

Aproximadamente, nos anos quarenta do século XX, surgem novos conceitos da mitologia, que ultrapassam as teorias positivistas e apresentam o mito (e o rito), como a forma original da mente humana, que tinha aparecido junto com o ser humano, e até hoje determina a nossa mente.

Penso que os motivos mais importantes que sustentam esta mudança são a interpretação de mito na idade romântica e a descoberta do subconsciente pela psicologia (ou pela medicina) no século XX e a filosofia revolucionária de Heidegger.

A interpretação tradicional da mitologia era baseada no conceito da alegoria, ou seja suponha que já no início existisse um certo pensamento ou emoção, que posteriormente, a

mente transformasse a uma linguagem de imagens e metáforas. Este conceito esteve presente na interpretação da mitologia, até alguns importantes pensadores do século XX. Freud também pensava desta maneira: os traumas, as emoções insuportáveis, segundo a teoria dele, são reprimidas da mente e da memória racional, para o sonho, ou - no caso dos traumas coletivos - a mitologia, a fim de expressar por uma linguagem secreta e alegórica.

Contudo, já no romantismo aparece uma interpretação oposta do mito, baseada no símbolo. O símbolo, diante da alegoria, não é o derivado do pensamento racional, mas um elemento autônomo da psique. Talvez o ponto culminante da interpretação alegórica seja a concepção dos arquétipos de Jung, as imagens, que moram e agem no fundo da psique. Por outro lado, as investigações da medicina, comparando a imaginação neurótica, onírica, e normal, demonstram que os elementos estruturais da mitologia regularmente fazem parte da mente humana, em vez de serem só abstrações sociais.

Como Maria Zambrano (2002) resume este tema, no seu livro *O Sonho Criador*, os sonhos, bem como os mitos, os dramas antigos, e algumas outras obras literárias particulares - como, por exemplo *O Processo* de Kafka - que refletem a experiência do sonho, o estado inicial, e originária da mente humana, pois o nosso pensamento racional apareceu só posteriormente, enquanto a consciência do sonho continua agindo na psique humana. (Um motivo deste tipo, é, por exemplo, a impotência do protagonista em frente das circunstâncias, do fato; ou, a incapacidade de protagonista, para reconhecer um fato, que é evidente para todos os outros, como no caso de Édipo, que só quase no fim do drama compreende que sem dúvida matou - involuntariamente - o próprio pai.)

Como fonte terceira, os conceitos de mito inovadores, temos de mencionar, a influência de Heidegger, que considerou a filosofia racional europeia, como uma forma de alienação, e assim abriu a porta, para procurar a verdade nas outras partes da cultura humana, nomeadamente na poesia e na arte - como no caso de Ferreira da Silva - bem como no rito, e no pensamento popular, como no caso de Kusch.

2. 2. *O grupo de São Paulo*

Um dos temas centrais da filosofia lusófona, era a questão da mitologia. António Braz Teixeira, no seu livro *A teoria do Mito na Filosofia Luso-brasileira* esboça o pensamento de diez e nove pensadores, que, desde a metade do século XIX. se ocuparam do tema (BRAZ TEIXEIRA, 2014). Entre eles realça a escola de São Paulo, um grupo dos filósofos, que desde os anos quarenta, construíram teorias inovadoras sobre o mito e influenciaram filósofos

européus, como Ernesto Grassi, Gilles Gaston Granger, Luigi Bagolini, e Martial Guérault (MARCONDES CÉSAR, 2000, p. 9-10).

O ponto de partida do grupo de São Paulo foi aquela grande corrente filosófica, que atribui papel central a faculdade volitiva - em vez do pensamento racional - na personalidade e cultura humanas, quer dizer define o homem como ser volitivo mais do que ser racional, nomeadamente a filosofia de Fichte, Nietzsche, Bergson, Heidegger, etc. por um lado; e - como Constança Marcondes César escreve - a interpretação sobre a religião e mitologia de Károly Kerényi, Mircea Eliade, e Walter Otto, por outro lado (MARCONDES CÉSAR, 2000, p. 11).

Além da personagem central deste círculo, Vicente Ferreira da Silva, vale a pena mencionarmos dois outros pensadores significativos. A teoria do mito de Eudoro de Sousa é baseada - entre outros argumentos filológicos - em um parágrafo do segundo livro das *Histórias* de Heródoto, segundo o qual os deuses foram dados para o povo grego pelos primeiros poetas, nomeadamente Hesíodo e Homero, quando disseram os nomes deles, quer dizer, antes da Teogonia, e das obras homéricas, os deuses não tiveram nomes (SOUSA, 2000, p. 73-74).

No início existia só uma dança, que representava o movimento do cosmo. A dança era acompanhada - na mente humana - pelas imagens, que não tinham caráter alegórico, nem metafórico, mas eram símbolos autônomos mergulhados na alma humana, em outras palavras, arquétipos junguianos - Eudoro de Sousa chamá-los de símbolos tautegóricos. Os dançantes representavam os conteúdos destas imagens (SOUSA, 2000, p. 69-71; 77-81).

Depois, a voz, que acompanhava a dança se separou deste rito original, começou a ter vida própria, transformando-se na narração do conteúdo do símbolo tautegórico, que nesta etapa aparece como a história dos feitos de um deus. Isso é a mitologia que significa “dizer o mito”; tem ritmo e forma de uma poesia, mas teria acompanhamento instrumental só posteriormente (SOUSA, 2000, p. 81-82; SOUSA, 2004).

Este processo, segundo Eudoro de Sousa no caso de Grécia, é relacionado com a chegada dos conquistadores nórdicos, que, com a cultura “apolínea” deles, tiveram cada vez mais influência na poesia helênica. Por outro ponto de vista, é a separação entre consciência (dizível) e incosciente (indizível), que causa uma crise na religião e na mente humana, o que é descrito pelas histórias do pecado original, em primeiro lugar o mito andrógino. A propósito, a tese de que mito e rito têm a mesma raiz, ou seja, que a mitologia é o rito narrado, e o rito é o rito recitado com movimentos, segundo o autor, é comprovada também por investigações etnográficas. (SOUSA, 2004, p. 68-69)

Da mitologia surgiu a poesia, na qual já apareceram abstrações, como metáforas, alegorias, etc., e a filosofia vem da poesia - pelo menos no senso platônico, - porque esta descreve o cosmo como a cópia de uma realidade ultra-mundana, quer dizer, como alegoria. O pensamento filosófico submeteu a mitologia à reflexão, e nesta nova forma tenta reintegrá-la ao rito - que durante esses processos, continuava a ser praticado - com o objetivo de resolver a crise mencionada. (SOUSA, 2004, p. 81-84)

O italiano Ernesto Grassi, que cooperava com o círculo de São Paulo, tinha um ponto de vista muito parecido ao de Vicente Ferreira da Silva e de Eudoro de Sousa. O ponto de partida dele é a oposição nietzschiana entre os princípios apolíneo e dionisíaco, e a prioridade da faculdade volitiva à racionalidade na representação humana do mundo.

Em sua interpretação do drama antigo, escreve que a forma original do pensamento não é lógico/discursivo, mas narrativo, e a narração exprime, em vez de afirmações dogmáticas alegorizadas, a vontade humana e a sua luta contra as outras forças do mundo.

Vale a pena mencionarmos sua interpretação da tragédia esquiliana *Sete contra Tebas*. A obra conta a luta, entre dois filhos de Édipo, predestinados, pela maldição do pai deles, a se matarem. Uma vez que Etéocles não respeitou o compromisso, segundo o qual os irmãos deveriam reinar alternadamente Tebas, Polinices, com um exército estrangeiro, está a esperar ao redor da muralha da cidade, disposto a atacá-la. Na tragédia Etéocles, que, embora soubesse, poderia retardar a luta e assim a própria morte, não tarda de afrontar o combate, a fim de (pelo menos segundo a leitura de Grassi) defender a sociedade - representa a virtude contrastada pela passividade religiosa do coro. Como podemos ver na citação seguinte, o ponto de vista deste herói, os deuses, não são entidades, que protegem, ou punem os mortais, mas são representações da sacralidade, que só pode existir na cidade. (GRASSI, 1992, p. 61-62)

CORO

*Mas eu, em correria, confiando nos deuses, lancei-
-me
sobre as antigas estátuas divinas logo que o
estrondo
da avalanche destruidora se abateu em nossas
portas.*

*É pois com pavor que alço minha prece em direção
aos*

*divinos, para que possam exceder em cuidado
para com a cidade.*

ETÉOCLES

*Vocês suplicam que as muralhas afastem a lança
inimiga.*

Os deuses vão mesmo acorrer a estas súplicas?

Mas quando

*uma cidade é capturada dizem que os deuses a
abandonaram.*

CORO

(reação veemente)

*Que em minha vida jamais possa ser abandonada
pelos deuses*

*aqui reunidos, nem que possa acontecer de ver
a cidade inteira sendo percorrida por soldados
que a devastam com chamas devoradoras!*

ETÉOCLES

Não se inclinem a invocar os deuses de modo tão vil.

Pois a obediência é mãe das ações bem sucedidas,

oh mulher, é salvação. É o que prevalece.

(ÉSQUILO, Sete contra Tebas, 210-255)

Assim, o drama representa o impulso central do homem, que estende e institui alguma entidade permanente, como a cidade, pretendendo defendê-la. Este impulso - como já mencionámos - originariamente era apresentado pelas histórias e imagens, sem explicações teóricas.

2. 3. Desde a subjectividade até a reforma mitológica da visão heideggeriano. Os dois períodos da filosofia de Ferreira da Silva.

Como Constança Marcondes César observa, podemos dividir a atividade filosófica de Vicente Ferreira da Silva em dois períodos distintos - excluindo os primeiros anos, quando, como o aluno de Quine escreveu obras de lógica - dois diversos períodos. (MARCONDES CÉSAR, 2000, p. 31-103)

O primeiro período abraça os anos quarenta, ou seja, os breves ensaios publicados nos livros *Ensaio Filosófico*, e *Exegese da Acção*, e um estudo mais largo a *Dialética das Consciências* (FERREIRA DA SILVA, 2002). Nestes escritos encontramos três linhas temáticas, que às vezes se entrelaçam, outras vezes são bem distinguíveis: o impulso volitivo, como elemento central da atividade humana, como aparece na filosofia clássica alemã e na filosofia do romantismo; o conceito da alienação, que compreendido geralmente - mais não sempre - do ponto de vista heideggeriano; arte e jogo, relacionados a liberdade interior da gente. Vamos ver um por um.

Se calhar, os contos de fadas - em que uma rã em qualquer momento pode se transformar num príncipe bonito - ou o modo de ver mágico - segundo qual as coisas passam por um processo de metamorfoses infinito - são os que escrevem na maneira mais correta a natureza original da gente. A gente (ou, o *Dasein* heideggeriano) tem (infinitos) aspectos e possibilidades, em oposição ao objeto ou ao ente “dado”, que pode realizar só um aspecto bem delimitado do ser. (FERREIRA DA SILVA, 2002, p. 129-131)

O homem, como Fichte, Novalis, Schopenhauer, Nietzsche e Sartre pensaram, é antes de tudo um ser volitivo, que aspira a transcender a si mesmo, se estender, ou seja, plantar sua subjetividade no ambiente. Este impulso sempre encontra obstáculos - impulsos volitivos dos outros, ou elementos de ambiente que lhe resistem - e estas experiências causam e aprofundam, posteriormente, a nossa percepção. Com o passar do tempo, elas nos ensinam a nos separarmos do ambiente.³ Todas as teorias filosóficas e científicas são suscitadas e determinadas por este impulso. Antigamente, os filósofos, afirmando que fora da experiência sensível não existe nada, para que pudéssemos conhecer diretamente, falavam sobre a coisa secreta, que está “por si”, quer dizer, além das experiências sensíveis. Assim, até Fichte, não compreendiam que aquilo que está além do sensível não é uma coisa, mas a vontade (FERREIRA DA SILVA, 2002, p. 123-156). Pois, a ordem do coração - repete muitas vezes o autor, ao usar as palavras de Pascal - precede e determina a ordem da razão.⁴

O homem, neste processo de expansão, inevitavelmente alienado de sua natureza original, torna-se parecido aos objetos, ou melhor, ele confunde a própria natureza infinitamente complexa e aberta de possibilidades com a natureza determinada e fechada das coisas. Assim um aspecto de sua existência ocupa um lugar de infinita complexidade. Uma

³ Ferreira da Silva - pelo menos nesta fase da sua atividade - pensa, que, no início, na idade primitiva a gente ainda não era capaz da distinção profunda entre o eu, e o ambiente

⁴ (No período segundo da atividade dele, no ensaio *Raça e Mito* adota retoma o conceito da poesia e ciência pré modernas, que a verdadeira substância do homem é o sangue, como um substrato não-racional, não-corpóreo que constrói a razão e o corpo. (FERREIRA DA SILVA, 2002, p. 431-435)

parte ocupa o lugar do inteiro (todo). Os componentes do processo de objetivação são: a angústia; os automatismos; e os prejuízos sociais à vida. A angústia é o temor pela complexidade do ser, pela instabilidade da vida. Ferreira da Silva o chama onto-fobia. Apesar da complexidade inconcebível do ser, o automatismo significa, na ação, a exigência da adaptação espontânea e criativa para as diversas situações. O homem é propenso a usar os mesmos esquemas já provados, que causam hábito, indiferença e paralisa frente à espontaneidade. No fim, nós todos nascemos numa sociedade, que não percebe a infinitude interior da gente, e considera-a um ente já dado e determinado (FERREIRA DA SILVA, 2002, p. 51-54).

Enquanto a filosofia, a degradação da gente tem duas principais formas, ambas identificam o ser com um ente já dado, para deduzir desta, a existência humana. O já dado, no platonismo, é o mundo imóvel das ideias, como o arquétipo da gente, ou, no positivismo é a matéria (FERREIRA DA SILVA, 2002, p. 49-50.). A ciência positivista nunca para de professar a própria neutralidade e a liberdade em relação a qualquer prejuízo, mas na realidade esta posição vem do prejuízo, segundo o qual tudo tem de ser reduzido à matéria, a partir do já dado, o espírito tem de ser descrito pela psicologia; a psicologia, pela biologia; a biologia, pela química e a química pela física. Francisco Romero chama este prejuízo escondido de o princípio “hacia abajo” (FERREIRA DA SILVA, 2002, p. 58-60).

Vemos que a metafísica platônica tal como o pensamento científico, quando reduzem o concreto a um princípio geral, chegam para uma interpretação falsa do ser. Por isso, a filosofia correta deve recorrer à via contrária, a partir do geral, e chegar ao concreto, ou do objetivo já dado, para a subjetividade aberta (FERREIRA DA SILVA, 2002, p. 54-56).

O jogo e a arte, cuja liberdade humana pode se manifestar a nós, são os instrumentos eficazes para dissolver a paralisia da espontaneidade e a degradação do ser, mas, apenas se libertamos a arte do estetismo platonista, uma vez que este último favorece um aspecto da atividade humana, - nomeadamente o pensamento racional - e erradamente estende-o a todos os outros aspetos. Contudo, a arte não é o copiar dos modelos, ou o seguimento das regras, senão um ambiente livre, em que a criatividade e os poderes -sobre-rationais da alma podem agir. (FERREIRA DA SILVA 2002. p. 133-142; 143-151).

Vemos que as obras escritas nos anos quarenta contêm motivos provenientes da filosofia heideggeriana tal como ideias relacionadas ao conceito da subjetividade da filosofia clássica alemã. Mas, no caso das obras publicadas, depois da *Dialética das Consciências* a posição do autor se modifica.

Nas obras do segundo período - *Ideias para um novo conceito do homem, Teologia e*

anti-humanismo, os ensaios mais curtos e os diálogos - a influencia do romantismo e da filosofia clássica alemã diminui, e o autor expõe uma visão fundamentalmente heideggeriano, mais substitui o poesis (poiesis?) - como o princípio central de compreensão adequada do ser, na filosofia do Dasein - com a mitologia. Esta reforma fundamental demonstra que Ferreira Silva compreendeu tão profundamente o pensamento de Heidegger.

O *Sein* - como sabemos - significa um princípio sobre-humano, embora não exista fora do homem, e sobre-racional, que determina a atividade humana e a história. Está relacionado à liberdade, quer dizer, o homem - como ser racional - não possui a liberdade, mas a liberdade possui ele, porque o ser racional é só um particular aspecto da gente. A mitologia descreve bem este aspecto, porque fala sobre a história cíclica e a luta entre os grupos dos deuses, em que um certo grupo está vencido por outros imortais, cujo reino contudo também não vai durar sempre. Às vezes, o mundo está dominado pelos deuses, estranhos, zoomorfos - como Dionísio - outras vezes pelos deuses que representam o princípio humanístico - como Apolo, Prometeu - mas ou reino destes últimos, devido à natureza cíclica da história, não é o estado definitivo do mundo. Em outras palavras, Ferreira da Silva adota a tese de Schelling segundo a qual a mitologia representa a história da humanidade, mas enquanto o filósofo do romantismo atribui à mitologia um conceito linear - em que as gerações divinas consecutivas tornam-se cada vez mais humanísticas, Ferreira da Silva, aponta a natureza cíclica e zoomorfa da mitologia. Quando junta a concepção (concepção) de mitologia modificada de Schelling com a visão heideggeriano, este último torna-se mais anti-humanista.

A concepção, segundo a qual a mitologia, como a língua verdadeira e autêntica do ser, foi sucedida pela língua inautêntica e alienada da civilização, corresponde ao pensamento de Heidegger, que diferencia a língua originária da poesia da língua alienada, entretanto a filosofia de Ferrerira da Silva, substituindo a poesia pela mitologia, obtém um caráter mais anti humanístico, mais apropriado para a atmosfera cultural do Brasil.⁵

Já três escritos do período primeiro, relacionados à mitologia, junto com as obras sobre a arte e o jogo, antecipam a revolução mitológica e anti humanista dos anos cinquenta. O tema do ensaio História e criação é o conceito da história cíclica, dos povos antigos, que demonstra a nossa incapacidade de realizar um desenvolvimento. Na história, sempre há forças, que de tempos em tempos param o desenvolvimento e causam decadência. Mas, o fato

⁵ Este país, na verdade, foi menos submetido à grande visão antropocêntrica da Europa, e manteve algo do paganismo originário, cujos testemunhos são - por exemplo - as danças, e os ritos antigos da povoação indígena, e africana. Assim, Ferreira da Silva, embora ocupasse com a interpretação da filosofia europeia, e da cultura da Grécia antiga, ignorando o folclore brasileiro, construiu uma filosofia autêntica latino-americana.

de termos conhecimento sobre a ciclicidade da história e sobre a decadência demonstra que não somos totalmente submetidos ao capricho da história. Por isso, há dois mitos contrapostos: o mito originário e o mito moderno sobre o desenvolvimento linear. (FERREIRA DA SILVA, 2002, p. 106-109)

A dialética das consciências descreve a formação da mente, como resultado do encontro entre dois impulsos volitivos contrapostos: a minha vontade, que quer transcender e dominar a vontade de outro, fica impedida, o que constrói e aprofunda a nossa percepção e representação do mundo. Na mente, há três arquétipos, ou melhor, modelos de vida, que apesar da forte contraposição entre as vontades, concedem a conciliação e a convivência social, já que transcendem a individualidade das vontades. Estes são - como já Max Scheler escreveu - o santo, o gênio, e o herói (FERREIRA DA SILVA, 2002, p. 212-218).

A nota sobre Heraclito apresenta uma interpretação particular sobre o pensamento heraclitiano, segundo o qual, a luta entre os princípios contrários depende do logos: o logos heraclitiano, em oposição ao logos platônico não é uma coisa racional, mas está além da língua científica ou cotidiana, pode ser descrito através dos oráculos de Sibila, ou iluminações dos santos e poetas entusiasmados, ou os poemas pessimistas de coro, em uma tragédia antiga; concluindo, é um princípio sobre-racional (FERREIRA DA SILVA, 2002, p. 74-76). Esta posição - muito familiar à filosofia de Grassi - será o ponto de partida do segundo período.

Aqui, vale a pena mencionarmos a contribuição da etnografia, para a demonstração da prioridade do pensamento mítico, na estrutura da mente. O folclorista romeno Constantin Brăiloiu, investigava a origem de uma canção popular triste, que contava a morte de um noivo, na vigília do matrimônio. Segundo a canção, as fadas gelosas encantaram o noivo, para cair da encima de uma rocha alta, e a noiva, depois de saber, o que acontecera, chorando maldissera as fadas. O folclorista perguntava, se sabiam, quando acontecera esta tragédia, mas eles naturalmente responderam-lhe, que muito tempo atrás, e que, ninguém vivia, que se tivesse lembrado os detalhes de acontecimento. Contudo, surpreendentemente, no fim Brăiloiu encontrou a mulher, que fora a noiva do jovem morto. A mulher disse, que o incidente acontecera há quarenta anos, realmente na vigília do matrimônio, mas ela, então não maldissera, ou inculpara as fadas. Porém, o espírito popular, para poder enfrentar uma tragédia tão cruel, e incrível, adotara-a num contexto mítico. (ELIADE, 1999, p. 47-48) Em uma outra obra popular, a canção de *Marcoş-paşa*, embora seja baseado de acontecimentos históricos bem documentados, conta a campanha de um general turco, fracassada devido a

temperatura glacial, o antagonista luta contra o rei de inverno, e outros seres metafóricos, quer dizer a descrição as ocorrências reais falta. (ELIADE, 1999, p. 43) Eliade considera que a consciência coletiva, na maneira cronológica pode lembrar-se dos acontecimentos dos últimos 200, ou 300 anos, maximamente, é sempre prefere colocá-los, na esquemas mitológicas, em vez da cronologia (ELIADE, 1999, p. 47).

2. 4. *A alienação da perspectiva da mitologia.*

Ferreira da Silva, nas obras *Ideias para um Novo Conceito do Homem*, e *Teologia e Anti-humanismo* (FERREIRA DA SILVA 2002. p. 247-292) menciona alguns autores, como fontes do seu pensamento, através dos quais se delineia um novo conceito do ser humano.

Antes de tudo, menciona o ocultismo de Jakob Böhme, que tem uma exegese muito significativa sobre a história bíblica da Torre de Babel. O mito da confusão das línguas e da dispersão dos povos, segundo o pensador alemão, é o testemunho da existência de um idioma originário, no início da história, que, posteriormente, se degradou. Isso, em uma certa maneira corresponde ao pensamento de Heidegger, que supõe uma língua criadora, que durante o desenvolvimento humano, necessariamente, se aliena e se transforma em instrumento do esquecimento do ser (FERREIRA DA SILVA, 2002, p. 250-254).

Hegel, considera a religião o meio, através do qual a autoconsciência de um certo povo - como a relação com o deus - se constrói, embora, no conceito de desenvolvimento dele, não seja a forma mais alta de conhecimento, mas apenas grau de ascensão para o puro espírito.

Schelling, em oposição do juízo de Giambattista Vico - que supõe, na idade primitiva vários poetas individuais, que construíram os mitos - afirma o caráter coletivo, sobre-racional, e sobre-individual da mitologia: esta não é poesia, mas a fonte de todas as poesias. Entretanto, enquanto Schelling considera que na mitologia, que descreve a luta dos diversos princípios, entre os quais, no fim um - o princípio humanístico - vence os outros definitivamente, e isso corresponde à natureza da história - Ferreira da Silva aponta ao caráter cíclico da mitologia. Contudo ambos pretendem entender “a história da mitologia e não a mitologia da história” - como Bachofen diz. (FERREIRA DA SILVA, 2002, p. 257-262)

Max Scheler sublinhou a relação entre o cristianismo e a alienação: a dessacralização da natureza - que causa a dessacralização e objetivação do homem - fora devido à humanização do deus realizado pelo cristianismo (FERREIRA DA SILVA, 2002, p. 308-309). Nietzsche, em contraposição a Descartes, deduziu a nossa representação do mundo, da

vontade - em vez da razão (FERREIRA DA SILVA, 2002, p. 269-271).

No fim, Heidegger eliminou os elementos do pensamento, devido àqueles que apresentam a gente como objeto. A metafísica aplicou diversas definições para a gente - ser biológico, racional, etc. que ocultam a natureza verdadeira dela, que é um dinamismo, além das definições, e corresponde à poesia, ou melhor à poesia profética, descrita por Hölderlin. Esta poesia significa a língua original, que constrói o mundo, e da qual nasce, mais tarde, a linguagem alienada, que usamos na comunicação cotidiana (FERREIRA DA SILVA, 2002, p. 272-380).

A língua original, ou seja, a poesia no pensamento heideggeriano e a mitologia nos ensaios de Ferreira da Silva, é idêntica ao homem. Ou seja, o homem e a língua original nasceram no mesmo momento. Um erro comum dos autores, que partem de certa definição da gente, que supunha a existência de um ser humano, que só posteriormente inventa a língua (no caso da filosofia da língua do Fichte e Vico), ou a mitologia (no pensamento de Frazer, Freud, Cassirer, etc) (FERREIRA DA SILVA, 2002, p. 249-250).

Pois, no início a gente pensa na mitologia, e na ação segue modelos da vida dos heróis e dos deuses, entre os quais há figuras zoomorfas, bem como humanísticas. A divulgação do cristianismo inverte este quadro, de modo que o ser humano do seguidor dos modelos divinos torna-se o modelo do deus (FERREIRA DA SILVA, 2002, p. 293-312).

Isto, exclui a sacralidade da natureza. Agora, além do mundo ultra mundano, só a gente tem caráter sacro, e só ele representa a qualidade divina num cosmo material ingrato, que tem de se formar cada vez mais parecido com o reino do deus, o que é um processo infinito. Por isso, o conceito cristão, a atividade humana, a praxe, recebem papel central (FERREIRA DA SILVA, 2002, p. 293-312).

O pensamento moderno e a revolução científica são devidos a esta sobrevalorização da praxe, e resultam o esquecimento da natureza divina da gente. Em outras palavras, nasce e ganha terreno uma visão do mundo, analítica e fragmentada, que pensa o mundo como agregado dos elementos materiais, delimitando o nosso pensamento. Assim, paradoxalmente “os prisioneiros de Cristo, transformam-se em prisioneiros do mundo” (FERREIRA DA SILVA, 2002, p. 310).

Contudo, como a natureza da história é cíclica, ou seja o novo mito cristão e o novo mito do desenvolvimento tecnológico não podem definitivamente eliminar o caráter zoomorfo do ser, seguro, que o futuro será dominado, pelos princípios ultra-mundanos, como nós o sabemos da mitologia.

Por outro lado, Vicente Ferreira da Silva concretiza nas suas obras tardias, por

exemplo no *Ciclo e Liberdade* (FERREIRA DA SILVA, 2002, p. 562-565), ou no *Diálogo do Mar* (FERREIRA DA SILVA, 2002, p. 501-515), que o domínio da mitologia sobre o homem, não significa, que a gente é simplesmente a função ou a marionete do mito, ou dos ciclos históricos do fato, descritos pela mitologia. Ao contrário, o mito é um instrumento, pelo qual podemos reconhecer a ciclicidade da história, e assim temos poder para enfrentá-la. Somos capazes de alargar a experiência e atividades humanas, se criamos novos mitos, como aconteceu no caso dos iluministas, que deram vida ao mito moderno do desenvolvimento humano. No futuro, a cultura humana não rechaçará o mito iluminista, senão possuir-lo-á junto ao mito originário, o que significará um mundo espiritual mais rico.

3. Rodolfo Kusch. O pensamento seminal, como a compreensão original do ser.

3.1 O pensamento anti-revolucionista de Kusch e a civilização da América Latina.

Rodolfo Kusch tem um posicionamento bastante parecido ao de Ferreira da Silva, em que o impulso volitivo e a compreensão do ser mencionados têm um papel central.

O homem primitivo, pela sua compreensão do ser originária, acha-se parecido a um ramo de uma árvore. O crescimento do ramo e das folhas, causado por um impulso interno, aparentemente tende a um desenvolvimento linear, mas a sua função verdadeira é a contribuição de um movimento cíclico superior, eterno, porque o ramo e as folhas cairão e transformar-se-ão em húmus, de tal forma que o solo nutrirá a árvore, dando vida a outras plantas. O homem primitivo também tem um impulso, para desenvolver, para estender o seu poder ao ambiente cada vez mais, mas sabe que este desenvolvimento, na realidade, é um esgotamento, em outras palavras, o regresso da sua energia vital para a natureza. (KUSCH, 2007a, p. 17-29)

Por isso, num estado inicial, o homem, em vez da ação prática – que lhe parece inútil – satisfaz este impulso pelos ritos, quer dizer, na imaginação sai do corpo, se transforma parecido aos deuses para dominar a natureza, por exemplo, com uma dança para expulsar o felino, que mora entre as nuvens, causa a chuva. (KUSCH, 2007a, p. 156-159) Este ajuda-lhe a conviver com um temor gravíssimo inerente da vida primitiva, e desconhecido pelo homem moderno, causado pelas catástrofes e mudanças contínuas do âmbito – inundações, tormenta, seca, etc. – os quais em qualquer momento podem acabar com a vida dele. Esta ameaça contínua da natureza, que é o componente mais significativo da vida primitiva, Kusch chama a ira do deus. (KUSCH, 2007a, p. 119-124)

O homem, a fim de enfrentar o ira do deus se mete a construir a civilização. No início, deste processo entre os dois componentes da vida, pois o impulso volitivo, para se estender, e dominar o ambiente – que neste caso aparece, como o domínio do espírito – por um lado, e o poder da natureza cíclica, ou seja, o aspecto irracional e dionisíaco da vida, por outro lado, pode-se observar uma contraposição quase indissolúvel, que causa uma tensão extraordinária. Assim, parece que estes dois não sejam conciliáveis. O homem para se defender tenta tornar-se parecido com a natureza tormentosa – isto é de certo modo *imitatio dei*, ou com as palavras de psicanálise, uma identificação masoquista – mas no fim fracassa, ficando frustrado. Nas artes e construções maias o artista quer imitar as formas infinitamente complexas e variadas da natureza, por exemplo, a estrutura da folhagem de uma árvore, ao utilizar as formas geométricas da mente humana, o que suscita formas rígidas e grotescas, que testemunham a frustração do autor, como no caso dos templos de Chichén Itzá (KUSCH, 2007a, p. 29-39).

O símbolo desta convivência desequilibrada entre o espírito, quer dizer, o esforço para construir uma civilização duradoura, para se defender da ira do deus – por um lado – e o caráter irracional, dionisíaco do homem, ou seja, o fato de que a alma humana faz parte da natureza, que sempre está em transformação e nunca dá pontos fixos, como refúgios – por outro lado – é a Serpente Emplumada, um deus mesoamericano nas cujas representações os aspetos da serpente e da ave unem sem formar uma figura equilibrada⁶ (KUSCH, 2007a, p. 38-43).

Longe disso, a cultura europeia, desde a Grécia antiga tem tentado reconciliar estes elementos opostos, para construir uma sociedade estável, uma *polis* espiritual eterna. Por isso, instruíram a cidade-estado, a fim de terem um ambiente protegido dos câmbios ameaçadores da natureza – ou seja um ambiente com circunstâncias permanentes, – e as diferentes tecnologias para disciplinar a alma humana, e organizá-la a uma ordem adequada para a convivência social, nomeadamente, o cristianismo, o sistema de instituição burocrático, o capitalismo, com a produção industrial, a cultura da massa, etc. (KUSCH, 2007b, p. 126-143)

Entretanto, a gente, que vive nesta construção social, com o passar do tempo começa a confundir-se mesmo com estas tecnologias. Na cidade-máquina, que funciona uma maneira tão precisa, começa a pensar ser idêntico a uma máquina e perde o contato com o seu ser verdadeiro, ou mais breve, aliena. O caso do indígena mencionado, que com a sua dança expulsa o felino celeste, é totalmente contrário, porque ele, embora não use instrumentos desenvolvidos para se proteger, mantém a sua intimidade, junta com os medos constantes

⁶ A serpente representa a natureza material, enquanto a ave a natureza espiritual da gente.

causados pela ira do deus, ou seja, não se transforma em um ente alienado, semelhante à máquina.

De outro ponto de vista, o esforço europeu de neutralizar o perigo e o temor mencionados, nunca chega ao seu objetivo final, porque a educação da alma humana através do cristianismo, do capitalismo, etc. causa novos problemas, como as doenças mentais, as massas, que por qualquer motivo não se adaptam a esta ordem, a burocracia, a injustiça da burocracia, etc. Para resolver estes novos problemas, precisam-se de novos esforços, novos projetos, e assim por diante. Por isso, o processo civilizador em vez de eliminar a ira do deus, o substitui, o reproduz como a ira da tecnologia. Além disso, existe um outro aspecto do processo civilizatório: o aparecimento do barbarismo. Como a indústria do homem, para construir uma certa obra, faz nascer a antítese desta obra - no mito antigo, a pedra do Sísifo nunca pode chegar ao cume da montanha, sempre volta ao ponto de partida, o que é - paradoxalmente - a consequência do esforço contrário do herói. Assim, sempre há elementos que não se podem acomodar à grande construção da cidade e dão vida às estruturas diferentes: emoções, que nos incomodam, massa da gente, que vive em guetos sem educação, ou - outro caso - que embora fosse educada e vivesse entre circunstâncias civilizadas, num certo momento, começa a ter um comportamento bárbaro (KUSCH, 2007b, p. 143-164).

Pois, a gente civilizada, embora sacrificasse a intimidade originária dele, tornando-se alienada para se proteger, continua ser sujeita aos perigos graves, nomeadamente, a ira da tecnologia, e ao barbarismo, e por isso continua precisar dos ritos, com que se pode estender e se transformar em um deus poderoso, para um momento imaginário. Assim apareceram os ritos modernos, como por exemplo, o filme, em que o espectador se identifica com o protagonista heróico (KUSCH, 2007a, p. 156-159).

Mas, a cultura europeia nunca para de conciliar os elementos opostos dados, criando sempre, desta maneira, novos princípios contrários e reconstruindo, involuntariamente, numa forma alienada a oposição originária do ser, entre a vontade humana e a ira de deus. Contudo, no momento da conquista, na cultura dos povos do “Novo Mundo”, encontra um elemento, que nitidamente não pode integrar. Um elemento, que segundo a opinião de Kusch, até hoje tem resistido ao processo civilizatório, à tecnologia, e por isso tem evitado a alienação. Este é o pensamento popular dos indígenas. (KUSCH, 2007a, p. 67-81)

O resultado deste encontro é que, apesar de destruição dos impérios pré colombianos, a estrutura especial do continente, descrita com a figura da Serpente Emplumada permaneceu, mas obteve uma forma especial: a serpente - quer dizer, o aspecto material do ser - dominada pela presença intensiva da ira do deus, caracteriza as aldeias das indígenas propriamente nos

Andes; a ave, a esfera do espírito, proveniente do impulso da vontade humana, para formar um mundo seguro e permanente, que resista a ira de deus, e a matéria heraclitiana está reduzida nas cidades, onde a elite pode ter um estilo de vida muito europeu. Estes dois são separados, os indígenas não querem (ou não podem?) adaptar a civilização urbana, enquanto, para a elite, o mundo indígena aparece como fedor oposto à pulcritude civilizada. Isso delimita o caráter dos movimentos políticos da América Latina. Por um lado, a elite tenta organizar o caos e o “fedor” do mundo indígena (e geralmente do campo) para integrá-los à ordem da civilização pulcra da cidade. Esta atitude messiânica, está presente na mentalidade capitalista - para a qual o campo é um obstáculo do desenvolvimento econômico - bem como no marxismo americano - segundo o qual o campo sem tecnologia, sem uma ideologia de autodefesa é exposta à pobreza e à extinção. Mas, para os indígenas, na realidade, esta integração significa que na cidade perdem a cultura própria e não encontrando a conexão com a cultura de elite, se transformam na cidade em *lumpemproletários*⁷, o que, não é um resultado desejável. Apesar disso, a elite, já que não pode aceitar o fedor, o temor, o caos, a mentalidade anti-tecnológica e anti-individualista mencionada, não os toma em consideração, ou seja os nega. Por outro lado, o mundo fora da elite - os indígenas, os *lumpemproletários*, os camponeses - não considera a civilização do tipo europeu. As revoluções deles, dirigidas por caudilhos simplesmente quer destruir a elite, mas acabam por substituí-la por outra elite, sem modificar a civilização, a estrutura da sociedade sem eliminar a opressão. Por isso, as lutas de massa e os esforços revolucionários da elite são só negações sem afirmação, não modificam a sociedade, não modificam o antagonismo entre os dois aspectos do ser e assim estão bem longe da Revolução Francesa que integrou as diferentes partes da sociedade em uma nova ordem, em uma nova civilização. (KUSCH, 2007a, p. 43-71). Isso é o ponto de conexão entre Kusch e Perón.

Perón também reconheceu que as revoluções de continente embora fossem dirigidas por um forte impulso, da vontade humana, não podem melhorar o mundo, e, que, a mentalidade da massa não pode ser (e não tem de ser) civilizada. Por isso, em vez de organizar o caos, começou a usar, para conseguir os objetivos políticos dele. Porque, antes da sua presidência, uma grande massa dos camponeses se mudara às metrópoles argentinas, ele já não se concentrou em ganhar os votos da elite, como os seus antecessores, mas falava para a massa. Disse que queria conseguir uma revolução contra as injustiças sociais, porém na verdade não ambicionava mudar a ordem da sociedade, só dissolver e desfrutar o impulso

7 Na terminologia marxista, a lumpemproletario é a parte degradada e ignorante de proletariado, massa sem cultura e consciência de classe.

volitivo do povo, através das lutas entre as classes sociais. Embora melhorasse um pouco a vida dos proletários, não queria destruir o estatuto privilegiado da burguesia. (ANDERLEHORVÁTH, 2000)

3.2 O ponto de vista de Kusch e o pensamento popular. O ser, e o estar.

Como a civilização urbana tem um pensamento alienado, Kusch, para compreender a natureza verdadeira e autêntica da existência, se dirige à cultura popular, antes de tudo, ao mundo andino, onde as circunstâncias duras, a proximidade da morte, a resistência em frente à tecnologia, mantiveram o pensamento num estado ôntico (ou seja, pré-ontológico), que nos ajuda a compreender a própria relação com a nossa vida e a nossa morte. Mas, nesta perspectiva, é importante, que ele não interprete o folclore com conceitos e procedimentos das ciências sociais, que fazem parte da perspectiva alienada e ilusória do homem urbano, mas pensa do ponto de vista popular. Como Mario Casalla escreve, Kusch era um grande experto neste tipo de investigação, compreendia muito bem a alma popular, “siempre bien aceptado, siempre sabiendo, cómo, cuándo, y dónde preguntar; a pesar de ese pelo rubio engominado, y esos ojos azules, que entrada lo delataban como »el gringo«.” (CASALLA, 137).

Além dos índios andinos, a Kusch, interessa o campo argentino, em geral, a pampa - representada na figura letteraria do gaucho Martin Fierro (HERANANDEZ, 2009), que luta entre o estado opressivo - bem como a puna - com a figura de Anastasio Quiroga, um pastor das cabras com origem de Jujuy que se tornou cantor das coplas, internacionalmente reconhecidas, amigo do filósofo, um verdadeiro representante do pensamento popular, que sempre evitava argumentação lógico-racional, às perguntas, sempre respondendo com aforismos (KUSCH 2007a, p. 336-343; 2007b, p. 573-583).

Tudo isso, junto com as leituras históricas, arqueológicas, literárias e filosóficas de Kusch, da vida ao conceito de “estar”. Este verbo referido aos estados provisórios e à localização espacial - em que Kusch abraça o modo de viver do homem “primitivo”, e do camponês - é contraposto ao verbo “ser”, referido as qualidades duradouras - que, na terminologia de Kusch significa o modo de viver urbano, e o ser eterno (ou melhor a ilusão da eternidade) metafísica. Podemos aclarar estes conceitos, com as expressões “deixar-se estar” o “ser alguém”. Como já mencionamos, a gente tem um impulso volitivo, para se estender e dominar a natureza, a qual só aparentemente tende para um desenvolvimento linear, na verdade, esgota e reconduz a energia vital à natureza cíclica; ou, com outras

palavras, a história linear pequena do homem faz parte de uma história maior e cíclica, a história do mundo heraclitiano. O homem “primitivo”, reconhecendo isto, só “se deixa estar”, sem o objetivo de “ser alguém” e tenta conviver com a ira de deus, ou seja, as peripécias contínuas da natureza, que, nele, causa uma angústia inconcebível para nós. Trata-se de uma pura convivência, a gente está com sede, no caso da seca, está com fome, no caso da falta da colheita, etc. Em certos casos, o homem, para libertar da angústia, quer dominar o mundo, quer construir um sistema mais seguro, mais predizível, do que a natureza; um sistema, em que nunca há fome, nunca há acontecimentos inesperados, os alimentos, a temperatura confortável, sempre estão disponíveis, por isso constrói a cidade, a tecnologia, etc. Assim, abisma-se no impulso volitivo e se esquece de que a sua existência faz parte da natureza cíclica, da ira do deus incontrolável, assim nasce a consciência da história, a individualidade de tipo europeu, quer dizer, a gente pretende “ser alguém”. Este é o “ser”, cujo objetivo não é mais do que “se deixar estar”, ou seja, construímos identidade, tecnologia, etc., só para relaxarmos confortavelmente, sem pensar a identidade, tecnologia, etc., ou com poucas palavras para sermos parecidos, pelo menos num certo ponto de vista, com o homem primitivo.

Kusch ilustra este tema, com o exemplo do jet. O jet é uma estrutura mecânica muito complexa, uma das obras superiores da tecnologia do transporte, o resultado do trabalho dos engenheiros, a fim de que eliminem as dificuldades e os incômodos da viagem; assim, o passageiro no jet pode ter o mesmo conforto, como se fosse na terra (KUSCH, 2007b, p. 652-656). Pois, o impulso volitivo induziu a gente para criar um novo sistema da alimentação e convivência - chamado cidade - mas este não foi perfeito, porque - como já mencionamos - por um lado pode eliminar a ira de deus (a fome, a seca, etc.) só parcialmente, por outro lado a reproduziu, como a ira da tecnologia, substituindo a morte heróica, terrível da vida primitiva, com a morte lenta e dolorosa da vida civilizada. Para corrigir estes problemas, nunca para de construir novos e novos sistemas, entretanto nunca chega à perfeição de estar. Embora sabendo o caráter sisufosiano desta atividade, de “ser alguém”, desprezar o mendigo, o índio, que sem vergonha pede esmolas na entrada de um restaurante, porque ele não quer ser alguém, só se satisfaz com o que se deixa estar. A gente “civilizada”, quando se encontra com qualquer coisa fora do seu mundo - por exemplo numa rua suja de Cuzco, com mendigos, bêbados, meninos esfarrapados - encontra-se com o que quer triunfar, ou expulsar da mente - nomeadamente com o mero estar, sem desejar ser alguém, e com a ira de deus - e assim tudo isso lhe parece um fedor insuportável.

3.3. *A concepção do estar, e o pensamento seminal refletido no mito de Tunupa*

Já que as circunstâncias adversas dos andes impediam a organização de um sistema em que a proteção das calamidades naturais, e a alimentação adequada fossem asseguradas em todos os períodos do ano - o que, sem embargo era possível no caso da antiga Grécia - os incas, em vez de construir uma civilização do ser, ensinaram aos povos andinos a convivência com a ira de deus, ou seja, conservaram o estar. A classe intelectual e sacerdotal do império, os amautas, para este objetivo, realizaram reformas religiosas, tentaram tornar mais filosófico o pensamento e a vida ritual das tribos, mais conceitual, sem implantar a ilusão metafísica do ser (KUSCH, 2007b, p. 77-81).

Segundo o ensinamento deles, Illa Tichi Viracocha Pachaychachic (o senhor dos quatro elementos), o deus máximo, que organizou o “fervedouro espantoso” da matéria, para um cosmo organizado tem cinco características (unanchan): é mestre, riqueza, mundo, dualidade e círculo criador (KUSCH, 2007b, p. 29-30). Mestre, porque a massa material, o “fervedouro espantoso” tem de ser regulado por um mestre, ou artífice (KUSCH, 2007b, p. 30-31). Riqueza, porque sem a atividade dele, o “fervedouro espantoso” inumano seria estéril e seco, e não haveria colheita (KUSCH, 2007b, p. 31-32). O mundo, ou criador do mundo, mas não cria o mundo diretamente, senão através dos dois heróis demiúrgicos - um lunar, e uma solar - porque, caso estivesse em contato direto com a massa material, esta o danificaria (KUSCH, 2007b, p. 32-33). A dualidade, ou seja, a contrariedade não subsiste só entre o mundo e o Viracocha, mas é uma característica inerente de Viracocha, que é homem, e ao mesmo tempo mulher; a dualidade, ou bissexualidade é uma regra superior de Viracocha, porque ele/ela nasce dos dois outros deuses, que se chamam avô e avó (KUSCH, 2007b, p. 34-40). Destas quatro características resulta uma quinta, o círculo criador: Viracocha, a fim de regular o mundo e dar riqueza para ele, através dos dois heróis demiúrgicos - indiretamente - se infiltra no mundo, tornando-se assim um ser dualístico, um “fervedouro espantoso” por uma parte e a fonte da colheita e da vida, por outra parte. Esta contrariedade aparece como o círculo anual, em que períodos secos, e fecundos se alteram (KUSCH, 2007b, p. 40-42). Para aclarar esta concepção devemos ver o mito de Tunupa, uma história que existira antes do império inca e tem diversas versões dependente das regiões dos andes.

Tunupa, o herói lunar enviado por Viracocha para organizar o caos da matéria, nas montanhas de Carabaya construiu uma cruz, com que chega a Carabuco - uma localidade na margem do lago Titicaca. Tunupa representa o arquétipo daquele mendigo, que aparece onde há festa, pune os camponeses com incêndios mágicos, porque apesar da festa, não lhe querem

dar esmola; esta figura divina, embora desprezada, que frequentemente aparece nos mitos andinos, algumas vezes tem outro nome, é a personificação do jejum como instrumento da convivência com a natureza. Nas versões parcialmente cristianizadas da história, Tunupa é idêntico a São Tomás, e professa o evangelho, mas na verdade esta cruz não é a cruz cristã, senão um símbolo mágico para dar uma ordem ao “fervedouro espantoso”. Assim as duas linhas significam o espaço e o tempo. Os quatro vértices representam os pontos cardeais ou os quatro elementos, e assim a cruz inteira é o instrumento mágico do conciliação dos princípios opostos do mundo. Em Carabuco Tunupa, usando a cruz, tem de enfrentar um “caudillo”, que simboliza o caos, e nas pinturas da igreja de Carabuco, as quais também apresentam a versão cristianizada do mito é idêntico ao diabo.

O caudilho tenta destruir Tunupa com fogo e raio, contudo, o herói, devido às suas orações fica salvo. Mas no fim, perde o controle do caos e os camponeses despedaçam-no, e dispersam-no, como fosse semente, porque isso é a sorte de quem desafia aos elementos. Este motivo é relacionado com o modo de viver agrícola e com a convivência com a natureza. Mas Tunupa, no fim, graças o herói gemelo, solar feminino, fica salvo e pode fugir para a ilha do Sol, que se localiza no lago Titicaca. Enquanto isso em Carabuco, o caudilho tenta destruir a cruz, junto com o poder mágico de Tunupa, que controla o caos do mundo. Isso é impossível: não a podendo queimar, a enterra. Mas abaixo da terra o poder da cruz não acaba, ao contrário, começa a funcionar num outro nível da natureza, pois do poder mágico se transforma em produção agrícola (KUSCH, 2007b, p. 43-57).

O fim da história é aberta, porque Tunupa desaparece, talvez deixe a região andina, o que pode significar a repetição cíclica da luta contra o caos. Por isso, a lenda dos monges agostinianos, segundo a qual em 1600 encontraram a cruz enterrada, e colocaram na igreja de Carabuco, tem um significado mitológico (KUSCH, 2007b, p. 54).

Kusch pensa que o mito tem quatro partes correspondentes aos quatro hinos quechuas, que formam um ciclo, sobre a procura do deus (o primeiro começa com a pergunta “¿Maipin canqui?”/Onde estás?) - que descrevem o caminho do crente, para encontrar a maneira de controlar o caos.

No primeiro dos quatro hinos mencionados, o crente procura o deus nas coisas da natureza material, mas no fim o encontra em si mesmo, e por isso, começa a negar o mundo interior, ou seja, a praticar o jejum contraposto à festa do mundo (KUSCH, 2007b, p. 87-89).

O jejum e a negação preparam a alma para o conhecimento do deus e dão ao crente a magia, como sabemos do segundo hino. Esta etapa no mito aparece como a construção da cruz, que une as partes do mundo numa ordem cósmica, para a qual o crente pode expandir o

seu poder mágico e assegurar “um ritmo regular das colheitas”. Ainda não se trata do conhecimento do deus, somente do início da iluminação e do pressentimento de Viracocha atrás dos princípios opostos do universo (KUSCH, 2007b, p. 91).

Mas o crente pode praticar o poder mágico só a medida de se identificar com Viracocha. Por isso o seu domínio sobre a natureza fica parcial, e os quatro elementos, invocados, para o seu objetivo, se voltam contra ele. Por esta razão, no mito, o corpo do Tunupa fica despedaçado, e no terceiro poema, o crente reconhece, que o fervedouro espantoso não é antagonista do deus (KUSCH, 2007b, p. 83-95).

Na última etapa - no quarto poema, e pelo episódio do mito em que Tunupa vai para a ilha e o caudillo enterra a cruz mágica, o crente perde o poder mágico, mas ganha a revelação que Viracocha e o fervedouro espantoso, ou seja, o impulso volitivo e a ira de deus; a história linear pequena de um homem, e a história grande cíclica da natureza não são entidades diferentes do que consegue a negação do “ser alguém”, da dimensão messiânica da actividade humana (KUSCH, 2007b, p. 95-96).

O fim aberto da história, o desaparecimento de Tunupa indica que estes acontecimentos vão repetir, ou seja, as etapas do mito correspondem às diversas estações, (nas que a gente colheita, semeia, e passivamente espera a nova colheita, a rinacida (o renascer?) da natureza). Mas, o mito deste tipo não tem (só) função prático/agricultural, ao contrário, possibilita a conservação da integridade do eu (KUSCH, 2007b, p. 96).

A história de Tunupa, como os mitos em geral pertencem ao “pensamento seminal”, que é o pensamento original do homem. Este nos mostra a verdade através das narrações, o pensamento puramente conceitual nasce só numa etapa ulterior do desenvolvimento da mente humana. Em vez da causalidade mecânica do modernismo, supõe uma causalidade vegetal, em que da semente se podem desenvolver formas imprevisíveis e infinitamente complexas, como a folhagem de uma árvore. Carece das regras lógicas, mas não é um pensamento sem consequência. Kusch demonstra este pensamento, pelo menos aparentemente, totalmente alheio a nós, com o exemplo dos bruxos índios. Se lhes perguntamos sobre os significados/funções dos instrumentos usados nos seus ritos, sempre dão explicações diferentes e improvisadas, pois os símbolos não têm significações fixadas e integrados num sistema das metáforas, contudo não se associam um a outro sem coerência.

Uma vez, numa aldeia andina, uma cruz preta chamou a atenção de Kusch, em cujo centro estava - no fundo branco - um rosto barbudo. Sobre os braços do homem crucificado havia círculos brancos, que continham símbolos. Sobre o braço esquerdo, no primeiro círculo havia circuitos entre os quais seis se entrelaçam, três se dispersam; no segundo círculo havia

um martelo, e uma tenaz. Sobre o braço direito, no primeiro círculo havia escadas e um pau; o segundo era um círculo preto, que continha uma estrela de quatro pontas, entre cujos raios estavam outras estrelas mais pequenas. Na parte inferior da cruz, baixo dos pés estava “um galo parado sobre uma tarima” (KUSCH, 2007b, p. 674); e na parte superior, em cima do homem crucificado, a insígnia INRI. (KUSCH, 2007b, p. 674)

Estes são símbolos de Cristo, mas Kusch, quando perguntou o significado deles ao bruxo da aldeia, recebeu uma explicação particular. A cruz inteira significa o espírito, que nos rodeia; o rosto barbado é o deus, “que nos pode dar o coração limpo”, os circuitos entrelaçados são as almas, que vão para o céu; o martelo e a tenaz simbolizam o cativo daqueles que não creem no deus, e por isso, “estão cravados”; a estrela significa a lua, porque, quando a cruz foi preparada, a lua era pequena; o galo significa a nossa terra onde vivemos, e nos adverte que antes fomos loucos e podemos ser de novo, mas a crença no deus torna clara a nossa mente. A maneira de falar do bruxo - “estas partes son por el espíritu que rodea ¿no?, gira ¿no? la luna ¿no?” - o que, sempre pergunta, “não?”, confirma, que ele inventou tudo naquele momento (KUSCH, 2007b, p. 675-676).

A consequência é que, no pensamento popular ou - como Kusch o chama - seminal, os símbolos não têm significados fixos, senão a relação dinâmica, que subsiste entre eles, é o que expressa a verdade. Os conceitos e suas relações têm muitas dimensões, como da semente podem nascer formas de planta infinitamente complexas, variadas, que não podem ser previstas no início. Assim o pensamento ôntico - ou seja, o pensamento sem ontologia, sem teoria, mas não sem significado - que está tão longe do pensamento lógico da modernidade, como o mundo vegetal do funcionamento mecânico, determinado, e previsível de uma máquina. O pensamento lógico simplifica o pensamento seminal, nega a sua multidimensionalidade - como a máquina pode imitar só alguns aspectos, movimentos da natureza. As coisas no pensamento lógico estão em branco e preto, uma certa afirmação é verdadeira ou falsa, e se for verdadeira, a afirmação contrária sempre deve ser falsa; mas, na verdade, não é assim, só queremos ver assim, porque a realidade plurívoca seria insuportavelmente inquietante para nós. Assim, as afirmações do pensamento lógico/teorético são as obras da nossa vontade, do nosso indivíduo.

O pensamento seminal, como vemos na história de Tunupa, antes de tudo, descreve com símbolos o impulso volitivo da gente, que quer estender ao mundo. Por outro lado descreve os poderes do ambiente, que impedem esta intenção. Para manter a integridade da alma - que está ameaçada por estes poderes, na imaginação, organiza o mundo numa ordem cósmica, que tem certo centro, e através dos ritos repete novamente este ato criador. Esta

maneira de conservação da integridade psicológica propicia à intenção final do pensamento seminal a conciliação entre a vontade e o ambiente, a integração da gente na natureza cíclica. A estratégia da gente urbana para enfrentar as peripécias da vida é bem diferente. Ela não organiza o caos do mundo, numa mandala, e a sua intenção não é a integração no mundo cíclico, mas, ao contrário, a construção de um outro mundo, mais confortável, mais seguro. Para isso, precisa do pensamento lógico/racional e da tecnologia. A aquisição do pensamento lógico/racional supõe a redução da plurivocidade da realidade - e do pensamento seminal a um esquema mais simples. Esta, embora seja menos verdadeira, é muito mais adequado para os objetivos utilitários, é a condição do desenvolvimento tecnológico. Mas, assim se interrompe a conexão saudável entre a consciência e subconsciência, que na idade “primitiva” existira, ou melhor, o pensamento seminal se transforma um poder subconsciente, racionalmente inacessível. Como, neste os mitos já não podem proteger a integridade da alma, a tecnologia deve cumprir esta função também: as tecnologias de autodisciplina, descrita por Foucault, o capitalismo, a burocracia, etc.

Mais breve, enquanto na perspectiva “primitiva” a integridade da mente se deve a um espaço mandálico, dominado por um centro absoluto fixo, cheio dos símbolos e significados, que resultava uma atitude passiva, estática, na perspectiva moderna o espaço perde o caráter simbólico sagrado, transforma-se em um espaço sem centro fixo, e com centros relativos - no mundo das artes pela proporção áurea (KUSCH, 2007b, p. 112-113) - que proporciona a tecnologia, a praxe; e assim a praxe, como a formação da nossa individualidade, o trabalho com a nossa *psykhé* conserva a integridade psicológica, evitando o despedaçar de nossa alma. Entretanto, a estrutura desta alma é bem diferente da alma “primitiva”, porque nela, a parte obscura - ou dionisíaca - do ser humano e ocultada e suprimida no inconsciente pela praxe, pela civilização em que não é controlável e de onde tenta irromper, para invadir o mundo. Esta força irracional que já irrompe sem aquele controle da gente “primitiva”, praticado através dos mitos e os ritos chama-se barbarismo. O barbarismo é a antítese da civilização que pode absorvê-la. Bárbaro é, por exemplo, o bêbado, que andando à noite na rua, faz muito barulho, canta, quebra as coisas, etc. - para dominar e tornar habitável o espaço hostil da cidade, sem a coragem/consciência de confessar o seu temor a esta hostilidade.

Kusch conta, que em Puno - uma localidade peruana - viu uma representação particular do drama *A morte de Atajualpa*. Esta obra, escrita por um autor anônimo quíchua, no século XVI, explica a contraposição entre a cultura andina e a civilização europeia, através de uma ficção histórica. Como o sonho do imperador havia revelado, os soldados espanhóis chegam à cidade de Cajamarca, para cativá-lo. Entregam-lhe a carta de Pizarro, que não pode

ler, e por isso, a passa para os príncipes, que acompanham. Como eles também não entendem o texto e estão confusos, a carta circula entre eles mão a mão, o que faz lembrar Kusch um drama maya, em que o protagonista desesperado, antes de ser sacrificado pelos guerreiros águias, dança entre os quatro cantos do cenário, os quais simbolizam os quatro pontos cardeais, para que desesperadamente, mais uma vez, com o seu último fôlego, tente abarcar magicamente o mundo desejado. Assim, a circulação da carta, segundo Kusch antecipa a morte de Atajualpa. Os soldados levam-no a presença do missionário Vicente de Valverde, que lhe entrega a Bíblia, as palavras de deus. Atajualpa olha o livro, põe-na em suas orelhas, mas diz, que não ouve nada, e lança a Bíblia ao chão. Os espanhóis, vendo este sacrilégio insuportável, decapitam Atajualpa, que não entende porque isso lhe aconteceria (KUSCH, 2007b, p. 214-215).

A causa desta morte trágica, é a contraposição entre as duas culturas: enquanto o deus iracundo dos andinos é o trovão, o relâmpago, as catástrofes, que em qualquer momento podem matar a gente - quer dizer um deus tão palpável e ameaçador. O deus cristão é um ser abstrato, um deus moralista. Os cristãos pensam que o deus iracundo é um conceito já ultrapassado, porém para os indígenas o conceito de deus moralista é incompreensível. A religião, para os andinos, é a compreensão do aspecto trágico da vida e a possibilidade de apreender a conviver com ele, mas para os europeus, é instrumento de eliminação - ou pelo menos ocultação - este aspecto trágico (KUSCH, 2007b, p. 119-124).

Originariamente os atores do drama não falam, só movem os lábios mudamente, o coro das ñustas (princesas incaicas), em vez deles o coro das ñustas (princesas incaicas), e o narrador Felipillo falam (BRUINAUD, 2012, p. 81-121). O carácter pantomímico realça que este é um drama ritual, cujo objetivo não é o divertimento do público, mas a experiência interna dos atores, durante a atuação, como no caso dos dramas dionisíacas da antiga Grécia .

Mas a representação em Puno, descrita por Kusch, era bem diferente da versão original, uma vez que era dedicada ao público e às autoridades. O vestuário era muito brilhante, fazia lembrar as ilustrações dos livros históricos, o inca, os invasores falavam alto em espanhol, o inca e os seus acompanhantes responderam-lhes em quechua. (Além disso, em Ouro, em uma representação parecida, o narrador explicou os acontecimentos, com as ideias socialistas.) Mas assim, o drama perdeu o carácter ritual, o público não seguia emocionalmente a história, não sentia o êxtase, limitou-se apenas a comentar e a criticar os diversos episódios e os actores, como no caso de qualquer peça aburrida, em um teatro urbano, ou seja estavam indiferentes. Assim, pode parecer-nos, que hoje em dia na rua já não há lugar para os ritos (KUSCH, 2007a, p. 215-246). O rito e o mito, ou seja, a língua original,

assim se degradam em palavras superficiais.

Mas, apesar disso, a exigência, para o êxtase relacionado ao rito não desapareceu, só se tornou clandestino, ou separou do rito. Kusch, dias antes da festa mencionada, vê uma dança ritual demoníaca, violenta, “quase inconsciente”, acompanhada, com bombos e flautas, em uma rua afastada, quer dizer, longe do público. Por outro lado, conta que depois da representação da “Morte de Atahualpa”, o homem que interpretava o inca, junto com um outro ator estavam muito bêbados, e perambulavam, pois, assim conseguiram aquele êxtase, que não pudera ter, durante a representação (KUSCH, 2007a, p. 216-217).

3. *4A volta dos ritos.*

Como vemos na cultura popular, o pensamento seminal através dos ritos e mitos construiu o eu, e protegê-lo da ira do deus. Isso resulta um eu estático - vinculado a certas atitudes e crenças, que podem impossibilitar o desenvolvimento tecnológico - mas proporciona a conexão saudável entre a consciência e a parte inconsciente - ou melhor a parte dionisíaca - da alma humana. O homem ocidental, que quer eliminar a ira de deus - em vez de conviver passivamente com ela - para conseguir este objetivo, substitui o eu estático com uma personalidade dinâmica, e assim perde a conexão mencionada, o controle sobre a parte obscura da mente. Assim, o homem moderno não podendo eliminar - senão só transformar - a ira do deus, deve ocultá-lo, com a praxe, e a tecnologia, que é uma resolução parcial, porque esta força dionisíaca incontrolável irrompe como barbárie, que é a antítese da civilização. Enquanto a filosofia hegeliana - e o pensamento europeu em geral - descreve a evolução cultural, como a luta entre princípios contrários, que no fim vão unir, o pensamento andino está baseado aos oposições complementares: todas as coisas, e noções devem ter um par. A ordem, não existe sem caos, estes sempre existem simultaneamente. (GUILLEMOT, 2005, p. 27-65). Onde há progresso, há decadência também. Assim, o projeto messiânico da eliminação da ira, do caos, e a organização do mundo e da sociedade em um cosmo equilibrado, nunca será realizado.

Já que a ira do deus renasce na ira da tecnologia e na barbárie, fazemos renascer os ritos, e o pensamento primitivo, para nos defender em frente desta ameaça ineliminável. Kusch, no seu segundo e terceiro livro com vários exemplos demonstra esta similitude - ou, com um termine mais nova simetria - entre o mundo primitivo, e a nossa civilização urbana. Neste contexto, vale a pena realçarmos o pequeno ensaio “Casas mas casas menos” (KUSCH, 2007a, p. 201-207) que faz parte da obra “Indios, porteños, dioses”. Não podemos imaginar

dois lugares tão diferentes, como Buenos Aires e Carabuco. Enquanto em Buenos Aires vivem milhões, encontraram-se, e há quase uma infinita massa das casas e objetos, o pobre Carabuco - a localidade boliviana já mencionada, na margem do lago Titicaca - tem poucas casas, e habitantes, e aqui não há nenhum objeto. (Kusch quer dizer, que o homem andino não usa tecnologia, assim não tem uma individualidade de tipo europeu, não se separou do ambiente, assim no mundo dele em vez das nossas coisas úteis, há deuses.) Ademais, enquanto em Buenos Aires tudo o mundo sempre fala, discute - sobre política, deportes, etc - protesta, em Carabuco nem sequer cumprimentam, estão em silêncio, porque preferem se expressar por danças e ritos. (KUSCH, 2007a, 201-202)

Todavia, de uma perspectiva mais profunda, podemos ver que estas diferenças não são essenciais. A grande cidade de Buenos Aires, com milhões de habitantes e objetos, esse sistema infinito das ruas, em realidade, não existe, ou seja, existe só nas estatísticas. Se um portenho devesse viver num lugar deste tipo, enlouqueceria com o espaço alheio e arrepiante. Por isso, cada portenho tem o próprio Buenos Aires, que compreende a casa, e a família dele - antes de tudo, a mãe - a mesa, a cama, talvez uma pequena rua, o próprio carro com o qual vai trabalhar, um bar, a residência dos amigos. As coisas fora desta esfera, por exemplo, as casas dos vizinhos, estão fora do próprio Buenos Aires, são alheias e ameaçam-nos. O verdadeiro espaço da vida urbana da gente, ainda que viva num metrópole gigantesca, não é maior que Carabuco: este subjetivamente, aquele, objetivamente são pequenos. Por outra parte, há muito tempo, os andinos transformaram o espaço do império inca em um cosmos sacro, um sistema das pedras sacras e outros lugares de culto, conectados pelas ruas, cujo centro era Cuzco. Enquanto o súbdito inca sempre estava no espaço sagrado, fisicamente, nós temos de construir um espaço sagrado mentalmente, chamado, por Kusch pa'mi, na linguagem porteña, "para mim", ou seja as coisas que pertencem a mim, cujo centro é a casa. (KUSCH, 2007a, p. 204-205) E, em Buenos Aires - continua Kusch - embora se fale sem parar, os pensamentos relacionados às coisas mais importantes - ao pa'mi, e ao próprio ser - nunca são expressos oralmente, mas somente através da dança (tango) e por meio de outros ritos; a grande cidade, no fundo também é um mundo taciturno. O seu discurso contínuo não expressa nada. (KUSCH, 2007a, p. 202-203)

o momento essencial do rito consiste no fato de que o eu quer expandir o seu domínio do pequeno mundo de "pa'mi" para o "pa'los otros" Isso acontece, por exemplo na dança ritual já mencionada, em que o índio expulsa o Chuquichinchay -o felino das tormentas - nas lutas rituais andinas, no mito de Tunupa, em que o herói de ordem cósmica enfrenta o caos - pois o

mito no fundo é um rito contado - e nas lutas rituais dos andes. Nos Andes as aldeias sempre estão divididas em bairro de baixo e bairro de cima, não importa, se não existe diferença de altitude geográfica entre as duas partes, porque a função de divisão é mágico: organizar o caos do ferredouro espantoso em ordem cósmica, e assim dominá-la. Por isso, as mulheres do bairro de baixo antigamente podiam esposar-se só com homens do bairro de cima, e vice-versa, e nas certas festas havia enfrentamentos sanguíneos entre os dos bairros, com motivo ritual. Para nos defender do universo alheio, e ameaçador, no espaço separamos um pequeno mundo próprio, que é amigável, familiar, íntimo, onde nos sentimos em segurança, de onde podemos partir para conquistar o universo demoníaco exterior, e para onde podemos voltar se não pudermos conseguir este empreendimento messiânico. (KUSCH, 2007a, p. 181-183)

Buenos Aires, embora seja uma “cidade industriosa e progressista” (KUSCH, 2007a, p. 381-383) parecida com as aldeias andinas representa a ordem cósmica. Os bairros típicos La Boca, e River - ambos concentrados ao redor de um estádio - têm um caráter bem diferente. A oposição entre os habitantes destes bairros culmina, quando as duas equipes se enfrentam. Para os fãs de La Boca, estão certos que o próprio bairro é um recinto sacro, onde os habitantes têm lar, mãe, emoções, coisas sacras, os fãs bárbaros do River não têm mãe, não pensam, nem sequer sentem, nada é sacro para eles, ou mais breve, não são verdadeiros seres humanos, e vice-versa. Querem proteger deles a casa, a mãe, as coisas sacras, que querem roubar. No partido, junto com os jogadores lutam contra estes bárbaros, tentam expandir se mesmo (com a mãe, a lar, etc.) ao bairro rival, para eliminar a ameaça. Assim o futebol expressa alguma coisa profundíssima - pelo menos na alma portenha - em vez de ser um jogo puro, é rito ou orgia dionisiaca (KUSCH, 2007a, p. 375-382; 391-404). O tango - que originariamente era bailada pela rua - também é um rito, com a mesma função: o homem expande o seu poder à mulher, e juntos subjagam ao âmbito exterior, mas para ele e ela bem claro, que esta expansão é finita e irrepitível, que é expressa também pela música acompanhada.

4. 5. Uma modernidade ilusória.

Claro que cada ideologia, seja científica, religiosa, etc. está fundada na base da divisão mágica mencionada, que existe desde a “primitividade”; e assim, cada atividade humana, seja intelectual, econômica, política, etc. está baseada no esforço de expandir o “pa’ mi”, para o mundo hostil. Mas, dessa divisão, e desse esforço desenvolveram estruturas ideológicas e tecnológicas tão complexas que ocultam a verdadeira natureza do ser, que se

expressa em ritos sejam antigos ou modernos. Os ritos e a atividade utilitária e a atividade ritual sem objetivos utilitários, o esforço da gente para ser alguém e a ira do deus, a história cíclica para a qual uma vida humana é indiferente, e a história imaginária do desenvolvimento linear sempre estão presentes simultaneamente, sem a possibilidade de eliminar as forças antagônicas ao homem, e ao seu desenvolvimento. Kusch aponta que existe uma certa simetria entre a vida “primitiva” e a civilização urbana, e assim antecipa a teoria sobre a modernidade ilusória de Bruno Latour. (LATOURE, 1994)

Conclusão

Segundo a tese central da filosofia de Vicente Ferreira da Silva a mitologia é a linguagem original através do qual o ser se desvela e delimita a história. O mito original, que se encontrava nas civilizações politeístas, expressava que o ser, e a existência humana são definidos por princípios opostos, inconciliáveis. Mas, a gente queria ganhar autoridade sobre estes para dominar, e humanizar o mundo, por isso deu vida ao mito moderno, - encarnado na figura do Cristo, e chegando ao ponto culminante do iluminismo - segundo o qual a história é um progresso linear e contínuo, durante o qual todos os entes serão, cada vez mais, submetidos a um único princípio, o princípio da humanidade. O mito moderno causou a alienação: em vez da natureza ameaçadora e imprevisível, que fora um deus iracundo, constrói um mundo-máquina fiável; devido a esta evolução a gente também se transformou em uma máquina - ou se considera mesmo uma coisa. Esta alienação e o mito moderno, contudo, não subsistirá para sempre, porque a gente é mais do ser racional, não é descritível só por um princípio bem definido. O homem é baseado na indeterminação, segundo a perspectiva poética do autor, nosso corpo e a nossa mente provém de sangue, que é uma substância indefinida, que está além do nosso controle e conhecimento racional (FERREIRA DA SILVA, 2007, p. 431-435), ou seja, com as próprias palavras do autor, “não somos os donos do nosso coração” (FERREIRA DA SILVA, 2007, p. 509), ou os somos só parcialmente.⁸

Por isso, a mitologia politeísta voltará, mas não suprimirá o mito moderno humanístico, mas integrá-lo-á a si mesmo, o que abrirá novos horizontes, alargará a experiência humana.

Enquanto o conceito de história de Ferreira da Silva é cíclico, pois segundo ele, o

⁸ (A metáfora do sangue - na terminologia de Vicente Ferreira da Silva - corresponde ao ser seminal, a vegetação exuberante e incontrolável.)

mundo-divinidade, que foi substituído pelo mundo-máquina, voltará, na perspectiva de Kusch, estes dois estados do mundo e da gente, na modernidade, estão presentes simultaneamente. Embora mostremos e cremos que somos racionais, dirigimos nos aos ritos “primitivos” sem adverti-lo, já que substituímos a natureza ameaçadora com um sistema quase igualmente complexo, ultra-humano, e ameaçador, que é a tecnologia, e a sociedade urbana. Nas palavras de Kusch: “es probable que Cristo y el Diablo sean dos hermanos gemelos como piensan los indios, y también lo es que bárbaro y civilizados sean la misma cosa” (KUSCH, 2007a, p. 147), ou seja, o espírito (Cristo) e a natureza ameaçadora (o Diabolo) estão presentes simultaneamente no mundo interior bem como na alma humana, apesar dos esforços para eliminar o mal, e humanizar o ser.

Embora a filosofia de Kusch esteja baseada no conceito de alienação heideggeriano - o filósofo argentino diz que a gente perdeu o contato saudável com aquela parte do universo, e aquela parte do nosso ser, que está além das coisas - antecipa a tese mais recente de Bruno Latour sobre a modernidade ilusória: o homem arcaico e contemporâneo são movidos pelos mesmos impulsos, mas a complexidade do nosso pensamento teórico - os milhões de dogmas - impede que avistamos isto.

Referências

- ANDERLE Ádám; HORVÁTH Gyula, *Perón – Che Guevara*. Budapeste: Pannonica, 2000.
- BRAZ TEIXEIRA, Antonio, *A teoria do Mito na Filosofia Luso-Brasileira Contemporânea*. Sintra: Zéfiro, 2014.
- BRUINAUD, Marine. Las representaciones teatrales de “La muerte de Atahualpa. ¿Una herencia de “moros y cristianos”? *Bulletine de l'insitute Français d'Études Andines*. 2012, nº41, 81-121.
- CASALLA, Mario, *Una implacable pasión americana*. in. KUSCH, 2007a. 135-144.
- ESQUILO, Sete contra Tebas, *Archai*. Brasília, 2013, nº10, 145-167. Tradução por Marcus Mota.
- ELIADE, Mircea, *Mitul eternei reîntoarceri*. Bucareste: Univers Enciclopedic, 1999,
- FERREIRA DA SILVA, Vicente: *Dialéctica das Consciências e Outros Ensaio*. Lisboa: Casa Moeda, 2002.
- GRASSI, Ernesto, *Il dramma della metafora: Europeide, Eschilo, Sofocle, Ovidio*. Nápoles: L'officina tipografica, 1992.
- GUILLETMOT, *Prólogo*. in. LAJO, 2005.

HENNRICH, Dirk Michael. Sobre a (im-)possibilidade de um pensamento autóctone e um futuro pensamento Trans-Trópical. In: COLÓQUIO INTERNACIONAL VICENTE E DORA FERREIRA DA SILVA. SEMINÁRIO DE POESIA, FILOSOFIA, IMAGINÁRIO. 2015, Uberlândia. Sobre a (im-)possibilidade de um pensamento autóctone e um futuro pensamento Trans-Trópical. *Anáís do Colóquio internacional Dora e Vicente Ferreira da Silva. Seminário de poesia, filosofia, imaginário*. Uberlândia, IILEEL, 2015, 1-10.

Online: http://www.ileel.ufu.br/anaiscoloiuodoraevicente/wp-content/uploads/2015/08/cpdv_artigo_013.pdf

KUSCH, Rodolfo, *Obras Completas. Tomo I.-II*. Rosario: Editura Fundación A. Rossi, 2007.

LAJO, Javier, *Qhapaq Ñan. La ruta inka de Sabiduría*. Lima: CENES, 2005.

LATOUR, Bruno, *Jamais fomos modernos*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1994.

MARCONDES CÉSAR, Constança, *O grupo de São Paulo*. Lisboa: Casa da Moeda, 2000.

SOUSA, Eudoro de, *História e Mito*. Lisboa: Casa da Moeda, 2004.

SOUSA, Eudoro de, *Origem da Poesia e da Mitologia no Drama Ritual*. Lisboa: Casa da Moeda, 2000

ZAMBRANO, Maria, *Il sogno creatore*. Milão: Bruno Mondadori, 2002.

Data de registro: 18/11/2018

Data de aceite: 27/03/2019