

Para além do “pachamamismo”: *Pachamama e Sumak Kawsay* como potência cosmopolítica andina

Beyond “pachamamism”: *Pachamama* and *Sumak Kawsay* as andean cosmopolitical potency

José Carlos Gomes dos Anjos¹
Tércio Jacques Fehlauer²

DOI: <http://dx.doi.org/10.20435/tellus.v17i32.442>

Resumo: Na multiplicidade gramatical que irrompe de uma experiência cartográfica em meio ao pensamento andino-indígena, enfocaremos principalmente dois conceitos de passagem necessários à paisagem conceitual da diferença andina, *Pachamama* e *Sumak Kawsay*. a) *Pachamama* como o mundo vivo em nosso corpo sob o modo de afetos e perceptos (englobante e transcendente à “natureza”); b) *Sumak Kawsay* como estética andina da “esplêndida existência” e seus critérios para uma vida intensa. Afirmação do sensível que engendra outra relação com o corpo, um saber-do-corpo e um atuar micropolítico em um *mundo-vivo*. Na composição e desdobramento desses conceitos (em meio à multiplicidade da vida andina) se apresentam elementos éticos, estéticos e políticos da resistência andino-indígena.

Palavras-chave: diferença andina; cosmopolítica andina; *Pachamama*; *Sumak Kawsay*.

Abstract: Considering the grammatical multiplicity at a cartographic experience of Andean-indigenous background, we will mainly focus on two passage concepts which are necessary for the conceptual landscape of the Andean difference, *Pachamama* and *Sumak Kawsay*. a) *Pachamama* as a living world in our body under affections and perceptos (encompassing and transcending “nature”); b) *Sumak Kawsay* as the Andean aesthetics of the “splendid existence” and its criteria for an intense life. A statement of sensitivity generating another relationship with the body, a body knowledge and a micro-political

¹ Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), Porto Alegre, Rio Grande do Sul, Brasil.

² Agência de Desenvolvimento Agrário e Extensão Rural (Agraer), Campo Grande, Mato Grosso do Sul, Brasil.

Sobre os autores:

José Carlos Gomes dos Anjos: Doutorado em Antropologia Social pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Pós-doutorado em Ecole Normale Supérieure de Paris. Professor da UFRGS atuando na Pós-Graduação em Sociologia e Desenvolvimento Rural. **E-mail:** jcdosanjos@yahoo.com.br

Tércio Jacques Fehlauer: Doutorado em Desenvolvimento Rural pela UFRGS (PGDR-UFRGS). Pesquisador da Agência de Desenvolvimento Agrário e Extensão Rural de MS (Agraer). **E-mail:** terciofe@yahoo.com.br

operating in a *living-world*. In the composition and unfolding of these concepts (among the multiplicity of Andean life), ethical, aesthetic and political elements of the Andean-indigenous resistance emerge.

Key words: andean difference; andean cosmopolitics; *Pachamama*; *Sumak Kawsay*.

“*Navegar* en la incertidumbre, cuestión que horroriza al burocrata, es una forma de estar vivos” (RAÚL ZIBECCHI)

1 INTRODUÇÃO

Algo de novo acontece como potência de pensamento para o milênio? Que novas práticas e sob que institucionalidade? O pensamento andino da diferença aponta para uma das direções em que a filosofia pode explodir de pleno direito, com potências inusitadas, no ponto de dissolução das fronteiras entre “filosofias em sentido estrito” e “filosofias em sentido amplo”. Trata-se da força inaugural da remoção de uma das mais persistentes barreiras às transformações do pensamento, imposta pela dinâmica colonialista iniciada pela expansão europeia do século XV. Se uma ética liberal disponível com signo de boa política tende a nos fazer pensar que os nossos encontros com radicalmente outros devem ser educadamente enquadrados em marcos da tolerância diante das diferenças, condescendência multicultural se revela aqui insuficiente. Aqui se busca expandir a experimentação transfilosófica de uma filosofia não-ocidental.

Afinal, como a irrupção da alteridade de pensamento na forma da diferença andino-indígena nos levaria a pensar além do multiculturalismo numa outra expressão da filosofia das diferenças? Mais do que tolerar, é se deixar desestabilizar pela diferença na relação como condição de transformação do pensamento.

Partir rumo ao desconhecido, esta era a questão. O que se apresentava, a princípio, era um mundo andino em sua diferença no extenso, marcas daquilo que ali acontece e se afirma em suas forças. O que estava em jogo era a natureza da experiência de se colocar em relação ao movimento produtivo dos fluxos de modos de vida “andinos” (irredutíveis, portanto, às suas marcas ou identidades). O desconhecimento, como condição para poder ser afetado pela potência dessa produção, em suas ações e expressões pelas quais efetuam uma diferença e sustentam intensidades como práticas políticas de existência.

O que entra em jogo é uma filosofia da experimentação como um gosto real pela diferenciação (DELEUZE, 2006). Um encontro com o mundo andino é assim um chamado à experimentação, mas não uma experimentação habi-

tual na qual organizamos a experiência para um enriquecimento da ordem representativa, reforçando as fixações que nos sustentam como sujeito moral em uma sociedade como a nossa (ocidental). A experiência como ato de diferenciação implica produção de afetos ou intensidades ativas geradas em relação a um potencial diferencial, no caso, em meio aos atravessamentos das forças da vida andina em nós.

Entrar em relação à paisagem conceitual da filosofia andina e afirmá-la em ato é justamente resguardá-la da sua naturalização em conceitos categóricos ao modo de um imperativo (em nome de uma “verdade” que a definiria a partir de um suposto exterior transcendente e totalitário). Dito de outro modo - resguardá-la do pensamento do negativo (o juízo, o ressentimento, o fechamento por antecipação), algo que é somente possível ao apreender os conceitos andinos como *afirmação de problemas*. Mas o que entendemos por “problemas”? Problemas aqui não é um mero desafio cognitivo, mas uma provocação aos sentidos (em sua capacidade de gerar novas sensibilidades). Afirmar a realidade andina como afirmação de problemas é afirmar a sua capacidade de gerar intensidades em nós. Intensidades agindo como forças que nos desestabilizam (o problema é inquietação, deslocamento), nos abrindo para o desejo e, assim, à potência de existir³. Uma potência que se efetua como expressão, mesmo através de meios representativos, das zonas de diferenciação (sub-representativas e intensivas) do encontro com conceitos andinos.

Trata-se aqui de uma cartografia de conceitos andinos, amparada na filosofia da diferença, sobretudo, de Nietzsche, atualizado e desdobrado por Deleuze (2006) e Deleuze e Guattari (1995; 1997). O que não significa uma sobrecodificação filosófica, mas justamente o contrário, como uma atenção às condições de uma abertura às singularidades do sentir e pensar a diferença na relação. Desse modo, buscar ressonâncias da filosofia andina e seus conceitos com os conceitos da filosofia da diferença, diferente de um consenso, é focar na pura afirmação de tudo que difere e, com isso, na afirmação recíproca da capacidade de criação de modos de vida singulares (o ponto de vista da vida em processo de diferenciação). Não se trata de comunicação entre filosofias, mas de se encontrar uma zona comum na qual a afirmação da diferença acontece, o que implica relação de correspondência e conexões de fluxos dife-

³ Ao sermos imantados pelas forças diferenciadoras na relação (ou contagiados em sua energética), nos tornamos ativos e abertos à criação como horizonte de acontecimento de nós mesmos, gerando novos modos de vida afirmativos de nossa potência (ROLNIK; GUATTARI, 1986). Modo afetivo de nos colocar em variação e, assim, de experimentarmos a própria subjetividade em variação.

renciantes (sem identificação formal qualquer, pois a questão é de afirmação relacional de potências de pensamento em efetuação e não de produção de verdades metafísicas na transcendência). Esses fluxos diferenciadores que, no pensamento andino, como veremos, se efetua especialmente na expressão *Pachamama*, como movimento positivo e imanente de produção de vida, ao qual afetamos e somos (por ele) constantemente afetados.

Ao nos conectar ao fluxo diferenciador andino, sua potência de afirmação da diferença, nos implicamos com o conceito de *Sumak Kawsay*, como sentido constitucional do “ser” andino. Trata-se, como veremos, da afirmação das condições ontológicas que afirmam a potência andina de produção de modos de vidas e, portanto, das condições de composição de práticas políticas dos desejos afirmativos de si mesmo. Modos de resistência vital e confrontação do território existencial do poder (apreendido como captura e operação insistente de rebaixamento da vida).

2 A FILOSOFIA ANDINA E O PENSAMENTO PARITÁRIO

Os afetos da dimensão ontogenética relacional andina se apresentam, conforme Estermann (1998), no sentido de uma “cosmogonia paritária” ou “pensamento paritário” andino. A expressão da paridade cosmológica andina ou da “dualidade complementar” inerente ao mundo nos implica no complexo sistema simbólico e ritualístico-semântico andino cuja funcionalidade estrutural representa, segundo Lajo (2006, p. 22), “o mais importante da mentalidade andina: saber como funciona ‘a paridade humana’ ou também a paridade ‘homem-natureza’”. Um funcionamento ao qual (nós, “ocidentais”) não temos acesso conceitual de forma direta, mas somente através de uma exigência inversa aos “nossos” hábitos, uma “torsão no pensamento”. Essa paridade (em termos Kechwa, *Yanantin*) apresenta a relação (e não a substância ou o sujeito) como sentido, ato primordial da condição relacional de transformação e princípio do pensamento andino (ESTERMANN, 1998).

Nesse movimento de interação entre conceitos, a paridade andina provoca ressonâncias à filosofia da diferença, no sentido de deixar entrever um plano de coexistência (um “entre”) no qual as diferenças são liberadas do domínio do “um”, de um interior individuado e já feito. Algo que remete à problemática da individuação em Simondon (seguido por Deleuze) ao recusar o indivíduo já constituído e o real individuado como ponto de partida para explicar a gênese existencial. A ênfase paritária e relacional do mundo dá expressão às incompatibilidades potenciais do ser, sua condição dupla (ou, no caso, “par”), saturada e tensionada pelas ressonâncias complementares (e potencialmente

mutáveis) do “outro” do mundo. Assim, uma dimensão de alteridade é parte constitutiva e constituinte do “meu” mundo, cujo equacionamento de uma relação de forças abre à relação para uma exterioridade à qual testemunho, onde “ajo e sou agido” (LAPOUJADE, 2013, p. 112). Trata-se de uma dimensão de alteridade que, no mundo andino, perpassa a tudo, definindo pares como forma-força, visível-invisível, consciente-inconsciente, vida-morte, mente-corpo, micro-macrocosmos (dentre infinitas outras), cujo sentido não é uma dialética de exclusão ou integração sintética, mas a impessoalidade relacional que gera as condições (paradoxais e, portanto, intensivas) para uma dimensão imanente e produtiva da vida como processo. Como afirma Lajo (2006, p. 113), “existimos no ‘duoverso’ ou dois cosmos, cujo vínculo - ou rota de interrelação - é o que origina a existência”.

Nesse sentido, a relação simbólica como modo de articulação conceitual da experiência se torna eternidade na vida dos *runa*⁴, a partir da sua irredutível condição de vínculo genético a um mundo em movimento. “Todos somos paridos”, afirma Lajo (2006, p. 20) em uma alusão crítica às inconsistências do pensamento unitário ocidental, centrado na ideia de um sujeito manipulador e soberano, apartado das forças diferenciadoras de criação e recriação do mundo. Algo que se coloca em conexão ao “empirismo transcendental” deleuziano como outra relação vital com a experiência, o forjar de um pensamento da diferença (e da criação): “uma nova imagem do pensamento” (ZOURABICHVILLI, 2009, p. 28). A vida ligada ao eterno prazer da criação, ao eterno martírio da parturiente.

3 PACHA - RESERVATÓRIO ESPAÇO-TEMPORAL ANDINO

O conceito de *Pacha* é um dos mais importantes e reveladores da filosofia andina, chamada também de *Pachasofia* (ENRIQUEZ, 1987; ESTERMANN, 1998). A riqueza semântica do termo *Pacha*, sua referência à vida dos povos andinos, torna problemáticas as tentativas de tradução (sempre precária), seja pela natureza polissêmica do termo, seja pela própria natureza inerente à relação conceito e linguagem. A questão passa a ser buscar conexões com esse conceito, apreensão por sensações e afetos.

Em termos gerais, *Pacha*, segundo Estermann (1998, p. 47), “é uma expressão para além da bifurcação visível e invisível, material e imaterial, [...]”

⁴ Segundo Amaru (2014, comunicação oral), a palavra *runa*, em kechwa, se traduz como “ser humano”, ou seja, “todos somos *runa*: mestiço, indígena, serrano, cholo, imigrante, branco, oriental”. Esta universalização da definição é algo emblemático da ontologia e pensamento andino sobre a diferença e a alteridade, não opositiva (nem exclusivista ou estritamente identitária).

exterior ou interior. Se aproxima da idéia de um cosmos inter-relacionado, contendo tanto a temporalidade como espacialidade”. Não é exatamente “mundo”, apesar de projetar também uma ideia de totalidade, porém de uma totalidade pré-existente e, digamos, “virtual”. Por isto os *runa* “a denominam ‘Ch’mak Pacha’, por sua característica de não-reconhecimento” (GUILLEMOT, 2006, p. 66). Algo que nos provoca o pensamento e nos leva a experimentar a ideia de *Pacha*, não como substância conceitual, mas evocação transversal do movimento das dimensões espaço-temporais e energéticas do mundo andino. Nova “torsão” no “nosso” pensamento ocidental: afinal, que apreensão poderíamos ter de “espaço-tempo”? (A própria necessidade de trabalhar o conceito como um duplo já demonstra a dificuldade na linguagem de se pensar algo fora do paradigma do pensamento ocidental). *Pacha* é espaço-tempo. Como pensar espaço agregado ao tempo? Ou o inverso: como pensar o tempo agregado ao espaço? Lajo (2006), explorando a acepção espacial do tempo de *Pacha*, se refere a “fluxos de tempo”, espécie de coexistência passada e futura (no qual o presente é só uma passagem), que atravessa todos os seres, em todos os níveis de existência. Assim, se *Pacha* é fluxo de tempo no espaço, podemos inferir que, na esteira de Guillemot (2006, p. 55), *Pacha* é “espaço vivo” ou “sustentação da vida”.

Não pretendemos responder a perguntas e situações tão complexas, mas caberia ao menos deixar indicado, como sugere Pelbart (2003, p. 193), “a que ponto elas guardam uma conexão secreta [...] com a ideia nietzscheana de nuvem não-histórica [espaço-tempo de virtualidades] como condição para que a vida extraia o novo, crie a diferença”. Nesse ponto, ressoa também com o conceito de *Pacha*, a noção de “campo pré-individual” de Simondon (1964), espécie de reservatório ilimitado para reconfigurações futuras (que cada ser carrega consigo), marcando o fato, como afirma Guattari (1988, p. 15), “que a desterritorialização, sob todas as formas, ‘precede’ a existência de extratos e territórios”. Através do *Pacha*, arriscamos inferir, cria-se um meio (no sentido deleuziano), “que é justamente onde os mais diferentes tempos comunicam e se cruzam, num turbilhão” (PELBART, 2010 p. 113).

4 PACHAMAMA E PACHATATA - A PARIDADE ESSENCIAL ANDINA

A paridade *Yanantin* andina se constitui através de um “par primordial” masculino-feminino que atravessa todas as coisas e seres. No pensamento andino, o par masculino-feminino é a maneira que a paridade cósmica se atualiza no humano, chave da vincularidade relacional com o cosmos, e não ao contrário (o que seria uma representação), ou seja, “não se antropomorfiza o cosmos, mas se cosmogoniza sua paridade” (GUILLEMOT, 2006, p. 14).

A paridade masculino-feminina, como conjunção geral andina de espaços-tempos em tensão, se apresenta através dos pares *Pachatata* e *Pachamama*. De modo aqui inevitavelmente sumário (mas necessário para novos desdobramentos)⁵: a) *Pachatata* como espaço-tempo masculino, diagrama do mundo atualizado, extensivo e, de certo modo, formal. Conjunção do mundo no repouso do extenso (apresentação do diferente, a “natureza naturada”, de Espinosa), cujo movimento possível é interno à organização (as funcionalidades orgânicas e determinadas). Espaço do real atual (visível) e Tempo do perceptível (o campo do possível) e do intencional. b) *Pachamama* como espaço-tempo feminino, diagrama do mundo em movimento, em constante efetuação de forças. Conjunção do movimento do mundo (imanência de criação, a “natureza naturante” de Espinosa), potência de produção de diferenças no indeterminado. Espaço de afirmação do virtual do mundo (o invisível das forças) e Tempo do sensível (o campo da intensidade, do impossível, o absolutamente novo da invenção- tempo da criação) e do involuntário.

Pensamos que é importante reforçar a dualidade essencial *Pachamama-Pachatata* de tudo no mundo, ou seja, a condição de fluxos coexistentes e complementares, entre dimensões essenciais do vitalismo andino. Nesse ponto, portanto, já nos insinuam expressividades que problematizam os modos (bastante recorrentes e “naturalizados”) de identificar *Pachamama* ao conceito ocidental de “natureza”⁶. Mas irrompe a questão: por que então essa ênfase na afirmação de *Pachamama* no pensamento andino, sobretudo quando se tem por implicação o modo de relação com o mundo- se este não é uma “natureza” transcendente? Um problema do qual o pensamento de Espinosa nos oferece elementos conceituais que repõem um sentido paradoxal entre imanência e transcendência, nos termos de uma tensão entre pares (forças e formas, intensivo e extensivo, virtual e atual, dentre outros). Essa tensão, Espinosa (1983, p. 38) nos explica em termos do paradoxo entre “natureza naturante” e “natureza naturada” - onde a própria natureza é processo de produção, ou “natureza naturante”, e não apenas algo produzido, ou “natureza naturada”. Ao operarmos esse encontro transfilosófico, afirmar a dimensão *Pachamama*

⁵ Para uma experiência mais intensa e consistente desta paridade *Pachamama* e *Pachatata*, vide Fehlauer (2016).

⁶ Conforme Estermann (1998, p. 175), “é significativo que não exista nenhum vocábulo kechwa para ‘natureza’ (quando muito se parafraseia como *tukuy hinantin pacha*: ‘todo como *pacha*’)”, mesmo porque o conceito “natureza” decorre do naturalismo ontológico ocidental, baseado na separação entre sujeito (humano) e mundo, onde “natureza” e sujeito fundam a noção de “ser” como substância e transcendência (a imagem de um deus criador e sua criação). Segundo Lajo (2006, p.4), “a idéia de ‘ser’ não existe, nem em vocábulos dos idiomas andinos, nem em símbolos, ou em todo caso, se existiria algo parecido, esta seria subsidiária a idéia de ‘relação’”.

do mundo é afirmar imanência, o movimento ativo e efetuator de mundos, a “natureza naturante”⁷.

Contudo, com efeito, a afirmação de *Pachamama* na *Pachasofia* (enquanto potência do pensamento da diferença) jamais é a afirmação de uma espécie de imagem abstrata do movimento da vida (apreensão de um ideal ou da representação de uma sobrenatureza mística determinante, bastante comum em modos de captura e rebaixamento da diferença em uma sociedade de consumo), pois, como vimos, o fundamento da cosmologia andina é a paridade *Yanantin*⁸. Desse modo, produzindo ressonâncias do par “natureza naturante” e “natureza naturada” da filosofia da diferença com a paridade *Pachamama* e *Pachatata* da filosofia andina, podemos afirmar que ambas constituem a condição dual e inseparável do mundo e, por conseguinte, da experiência. Assim, *Pachamama* nunca é substância ou unidade, mas dimensão de uma relação essencial. Na filosofia andina, essa condição ética de sustentação da paridade é condição de uma filosofia viva (um filosofia em movimento) que se apresenta em termos de uma evocação à vincularidade do mundo. Portanto, quando se afirma *Pachamama* na *Pachasofia*, se está afirmando o “vínculo a *Pachamama*”, sempre implicado ao concreto mundano de *Pachatata*, um modo de afirmar as condições para que a vida continue se afirmando (e assim, não aceitando o extenso como conformismo objetivista).

O vínculo *Pachamama-Pachatata* como razão de potência do movimento da vida, espécie de horizonte intensivo que se encarna na matéria (e a altera),

⁷ A filosofia da diferença, sobretudo em Espinosa e Deleuze, nos permite uma vigilância à tendência que nos é habitual do pensamento unitário e moralista (uma fixação à dimensão estrita e obsessiva de “natureza naturada”), para que possamos romper com o sedentarismo que nos rebaixa a potência de vida, nos impede o acesso as forças que nos constitui como potência de alteração, que é nossa conexão ao movimento da “natureza naturante” (a processualidade da vida). Na *Pachasofia* este risco da vida reativa e ressentida e presa às formas é conjurada por um sistema conceitual e prático, o que Estemann (1998, p. 15) denomina de “filosofia celebrativa”, que afirma a paridade das forças e formas como inerente a vida, algo que exige uma implicação ativa do desejo em relação as forças do mundo em seu movimento insistente de criação e recriação (a noção de cosmogonia andina).

⁸ A mistificação muito comum ao termo *pachamama* diz respeito a sobrecodificação do conceito impondo-o uma “aura” sentimentalista, espécie de nostalgia de uma “natureza perdida” (ou paraíso perdido), vinculada ao mito de origem ocidental (e intensificada com a chamada “crise ecológica” contemporânea). Nos termos de Guillemot (2009, p.7), “um sentimentalismo que no ocidente substitui as emoções verdadeiras através de todo um mecanismo de projeções compensadoras vinculadas à psicopatologia do indivíduo (ou do individual)”. Um viés que ganha expressão naquilo que vem sendo chamado de *Pachamamismo*, criticado por inventar a lógica relacional da *Pachasofia* por uma matriz mística e profética, mas que provoca ressonância aos diagramas da chamada “contracultura” ocidental, cujas expressões se desdobram em uma espécie de forma capturada do conceito andino, fazendo-o funcionar em outro registro geralmente compatível as axiomáticas multiculturais do capitalismo pós-moderno (modo de rebaixamento de sua potência política de diferenciação).

implica outras relações com o corpo, como sensibilidade às forças do mundo-irredutíveis ao formalismo da consciência e da representação. Desse modo, a evocação andina a *Pachamama*, paradoxalmente, não conduz a qualquer desqualificação de *Pachatata*, mas o inverso, através da vincularidade como modo de instauração de seu movimento vital, transforma-o em um “mundo vivo” (o que, diga-se de passagem, ultrapassa o que entendemos por *ecologia*).

Do ponto de vista da experiência, o vínculo a *Pachamama* enseja a experiência sensível de abertura às forças diferenciadoras que irrompem dos encontros que fazemos no mundo, abertura que nos faz vibrar interiormente, aumentando nossa capacidade de intensificar a vida e, assim, de afirmar saídas para a vida (suscitando acontecimentos, invenções que nos altera, “linhas-de-fuga”), o que nos faz sentir vivo. *Pachamama*, insistimos, expressa o relacional das sensações, algo que é mais do que o encontro de uma sensação com outra (o que seria uma mera operação cognitiva da consciência, um conflito de imagens), mas a produção de meios de passagem entre uma sensação e outra (por isso o seu modo não é o do sujeito individuado, mas o pré-individual das intensidades, a realidade não atualizada que me afeta através do corpo sensível, da diferença que habita meu corpo), forçosamente involuntário e inconsciente. Por exemplo, como no amor: “a experiência amorosa é, por excelência, o lugar da flutuação do eu, da experimentação da pluralidade e da disjunção dos signos amorosos” (MAIA, 2014, p. 12).

Nesse sentido, na filosofia andina, *Pachamama*, quando adjetivado de mãe, é usualmente traduzido como “mãe terra”, porém, na linguística Kechwa, o sufixo qualifica e não o contrário, ou seja, terra é uma qualidade da mãe. A imagem é a da relação de mãe e filho que se revela em *Pachamama* no amor maternal - que não é, portanto, amor por um “ser” - mas pelo movimento da vida que vai da mãe para o filho. Como em Bergson (2011, p. 139), esse amor “nos mostra cada geração debruçada sobre aquela que a seguirá. Ele não deixa entrever que o ser vivo é principalmente um lugar de passagem, e que o essencial da vida reside no movimento que a transmite”.

5 SUMAK KAWSAY- A POTÊNCIA EXISTENCIAL ANDINO-INDÍGENA

A expressão kechwa *Sumak kawsay* ou *Allin kawsay* (ou *Suma qamaña* em Aymara) tem canalizado os modos de interpelação e articulação do pensamento indígena ao campo ocidental do desenvolvimento. No entanto o conceito de *Sumak Kawsay* tem sido conduzido por intelectuais e lideranças indígenas por uma evocação que precede ao debate pragmático (e bem marcado) do desenvolvimento (MEDINA, 2000). O que entra em questão é compreendê-lo como afirmação da diferença andina, cujo sentido ontológico

antecede às teorias da chamada “virada ontológica” do pensamento social ocidental. Contudo cabe afirmar uma conexão entre elas que nos permita ampliar os afetos compatíveis à potência ética, estética e política de sua expressão.

A definição de *Sumak Kawsay* tem sido objeto de amplo debate político no sentido de sua categorização e apreensão institucional, inclusive tomada como referência em cartas constitucionais vigentes em países como Equador e Bolívia. Na perspectiva do pensamento da diferença, trata-se de modos de captura e rebaixamento de um conceito indígena a partir de sua redução ao extenso de uma norma majoritária. No caso, transformando o conceito de *Sumak Kawsay* em uma espécie de qualificação do desenvolvimento (tipo: “desenvolvimento baseado em *Sumak Kawsay*”), subsumindo-o à sua racionalidade e uma linearidade temporal totalizante e evolutiva (segundo uma “filosofia do progresso”). Afirmá-la em sua diferença nos conecta ao campo de forças de resistência do pensamento andino, cujos afetos, como enseja Guattari (1981), nos leva a entrar no campo da economia subjetiva como fundamento de outra economia política. Para Javier Lajo (2010, p. 03),

O *Sumak kawsay* (ou *Allin Kawsay*), ‘esplêndida existência’ ou simplesmente ‘viver bem’ é um conceito importante do ‘modo de vida’ andino-amazônico, que se inicia com o *Allin ruay* ou ‘fazer bem’ as coisas, no sentido de ‘fazê-la plena e realmente’, para o qual se precisa que cada fenômeno ou coisa surja ou devenida de um ‘equilíbrio’ de pares proporcionais.

Desse modo, mais do que conceito normativo indígena, *Sumak Kawsay* é evocação de um modo de subjetivação (uma razão ontológica). Essa razão ontológica, como vimos, está na afirmação da imanência relacional (absoluta e inalienável) resultante da paridade do mundo. Como em Deleuze (2006), o mundo vivo andino é paradoxal, pois sua potência de vida depende da tensão de seus pares relacionais. Desse modo, ao tratarmos do conceito de *Sumak Kawsay* nos inserimos na perspectiva paradoxal do pensamento andino e assim nos colocamos aquém e além dos limites das faculdades da consciência ou do intelecto humano (nos colocamos no limiar do desconhecimento). Como afirma Estermann (1998, p. 119), “a filosofia andina rechaça tanto a inteligibilidade total da ‘realidade’, como a ‘intelectualidade’ total do ser humano”. Portanto, *Sumak Kawsay* como conceito vivo nos leva, necessariamente, a problematizar os limites dos modos ocidentais de explicação (racional), pois vem ensejar outra relação ontológica com o corpo, cujo sentido remete às práticas e ao contingente de um agenciamento no mundo. Claro, ao afirmar que o ser humano não é só intelectualidade, o autor reforça a expressão diferencial do “lugar” do corpo na filosofia andina.

Para uma heurística de compreensão do modo andino de articulação intelecto-corpo (que é também linguagem-corpo, consciente-insconsciente, percepção-sensação, dentre outras decorrentes), Lajo (2006) apresenta (o que aqui expomos de modo sumário) o corpo no sistema conceitual andino como um compósito da paridade de *Uku Pacha*- o fluxo espaço temporal das forças do virtual, do invisível, do ainda não formalizado do mundo (zona do desejo, do vínculo à terra, da alteridade inconfessada, membros inferiores e região genital do corpo) e *Hanan Pacha* – fluxo espaço temporal das forças de atualização, da formalização, da definição imagética e funcional-classificatória do mundo (zona do intelecto, do ideal e da organização, a cabeça no corpo). No entanto, para além e aquém do dicotômico, o pensamento paritário andino afirma o corpo como paridade (sempre simultânea e interativa) através do encontro entre *Uku* e *Hanan Pacha*, o que acontece numa zona intermediária e relacional denominada *Kay Pacha* (LAJO, 2006, p. 151). É nessa zona de encontro de *Kay Pacha* que se dá o encontro desses espaços-tempos produzindo uma zona intensiva (região do coração e do estômago), cuja vibração é fonte de potência de diferenciação, de produção de novos territórios existenciais (vida como processo de criação). Desse modo, estamos diante de um enaltecimento ético, estético e político do corpo como um todo. Algo que implica tanto em outra relação filosófica com o contingente (o “aqui e agora” para além da abstração intelectual ou da reconhecimento), reforçando a ressonância com o movimento filosófico crítico do ocidente (exacerbado na tríade Espinosa-Nietzsche-Deleuze) - a reversão da filosofia que ocorre exatamente na questão do corpo.

O Conceito de *Sumak Kawsay*, ao afirmar os fluxos corporais que afetam o pensamento (a causa intensiva do pensamento- a vibração de *Kay Pacha*), ganha consistência ontológica na experiência através da reconquista, justamente, das potências do corpo. O encontro das forças paradoxais de *Kay Pacha* seria o meio de conexão com o aberto, o indeterminismo das forças - um real virtual que inflama a existência atual e acelera os processos que precipitam a geração do novo. *Sumak Kawsay* como expressão de um critério de preservação do corpo em sua invisível vibração como fonte dessa potência vital de criação.

O pensamento em *Hanan Pacha* se apresenta em *Sumak Kawsay* como efeito da diferença de potencial do encontro paritário com *Uku Pacha*, em que essa diferença energética (a tensão gerada no encontro real) se constitui na causa (e movimento) do pensamento. Desse modo, viver em *Sumak Kawsay* provoca ressonância com a ideia de “viver em devir”, de Deleuze (2006), no sentido da desobstrução do virtual como potência de acontecer - evocando o imediato no acontecimento. Trata-se, portanto, da assunção ontológica de uma espécie de uma “inquietação encarnada”, cuja perspectiva ética não negocia o

inegociável - ao não trocar a experiência real (a espessura sensível do mundo) pelo abstrato do ideal, da imaginação e do discurso.

A “vida em devir” e a “esplêndida existência” de *Sumak Kawsay*, como modos singulares de conexão à processualidade da vida. Modos, portanto, que não aceitam a primazia da mediação da representação, mas evocam o imediato das forças e do acaso. Em outros termos, são sentidos transfilosóficos de não adesão às chantagens da troca da intensidade pela forma (o acordo do senso comum), operando assim as condições ontológicas de desconstrução das zonas de determinação da vida (operação em que as coisas começam a mudar). Curto circuito na lógica discursiva do desenvolvimento, pois desloca o próprio discurso, em sua temporalidade linear e generalizante, como modo essencial de rebaixamento da vida (apreendida enquanto movimento aberto de inquietação criativa).

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS: DOS MODOS DE RESISTÊNCIA ANDINO-INDÍGENA

Nessa experimentação entre as forças conceituais diferenciadoras andina, esteve em questão tornar o pensamento um jogo existencial arriscado. As potências desterritorializantes do encontro com o pensamento andino-indígena (como uma estrutura de alteridade) nos levaram à aterradora felicidade de se perder no outro, no pensamento do outro, como uma das virtualidades de nossas existências singulares. Exercitamos, neste artigo, uma das possibilidades de ser frequentado pelo que poderíamos ter sido (a assunção de um devir-andino). Um desejo do pensamento indígena levado a sério através, e sobretudo, dos afetos que mobiliza. A experimentação da ideia de que se “outros mundo são possíveis” isso implica necessariamente abertura à realidade sensível do Outro, colocando em condições de alteração dos próprios modos de subjetivação (condições de criação de outros modos de vida).

Neste sentido, ao retomarmos o postulado guattariano de uma correspondência entre economia subjetiva e economia política⁹, após esse breve trânsito na paisagem conceitual andina, cabe por fim questionarmos: Como as ideias de *Pachamama* e *Sumak Kawsay* se articulam com o modo de resistência e de apreensão política andino-indígena? Que poética política os Runas estão inventando a partir da enunciação e materialização da *Pachasofia*? Trata-se de

⁹ Rolnik (2006, p. 106) ratifica este postulado ao enfatizar que “cada regime depende de uma forma específica de subjetividade para sua viabilização no cotidiano de todos e de cada um. É nesse terreno que um regime ganha consistência existencial e se concretiza. Daí a ideia de ‘políticas de subjetivação’”.

uma problemática complexa, sobretudo ao adentrarmos no campo de uma política experimental que tende a nos angustiar - ao colocar em suspenso a política de subjetivação que colocamos em operação em nosso juízo ocidental (invariavelmente kantiano).

A primazia da intensidade, da potência, das forças diferenciadoras, sobretudo na passagem por *Sumak Kawsay*, tende a gerar inquietações pela sensação de caos e volatilização das categorias usuais de entendimento (para que as forças possam atravessar nossos corpos). Afinal, não seria uma exaltação niilista? (uma negação de todos os valores). Isto não geraria uma paralisia das formas políticas andinas?¹⁰ Pensar outra política passa pela percepção positiva desse niilismo como potência de desterritorialização, ao modo da distinção nietzschiana entre niilismo passivo e ativo. Não se trata de um niilismo passivo “que destrói valores antigos para conservar a ordem estabelecida e que nunca produz nada de novo”, mas um niilismo ativo “que pertence ao intempestivo, ao monstro futuro, comprometido com o ‘tempo por vir’, cujo desafio é “pensar para além do homem, numa ética trans-humana e germinal” (PELBART, 2003, p. 77). Um niilismo ativo que provoca ressonâncias a *Sumak Kawsay* ao afirmar que a diferença (a potência vibratória de *Kay Pacha*) é razão criadora, em que o aberto (o vazio do encontro das forças)- espaço-tempo (*Pacha*)- produz a tensão que provoca as condições energéticas necessárias para que nasça o novo. Assim, *Sumak Kawsay*, ao implicar com as forças desterritorializantes de um mundo em movimento, convoca a potência do “ser” andino ao rigor da criação do novo na forma de insuspeitados territórios existenciais. Desse modo, com efeito, *Sumak Kawsay* evoca o encontro dos *runas* com suas próprias condições de existência, ou as dos outros. Aquilo que se chama “lutas”, pelo menos em sua fase ascendente e viva, exprime então, menos uma tomada de consciência do que a eclosão de uma nova sensibilidade (PELBART, 2003)¹¹.

De maneira geral, em *Sumak Kawsay* a luta política, assim como a política da diferença, não se configura na normalidade das lutas contestatórias

¹⁰ Esta problematização ganha importância, pois justo aí (na desqualificação etnocêntrica de outros modos de subjetivação) assenta a crença ocidental da superioridade da razão (como campo de organização do desejo do homem em cuja origem o mundo lhe falta), contraparte da aversão teológica da intensidade a partir da separação do próprio corpo (transformado em corpo orgânico, passivo, objetivo). A fé na soberania da consciência (no uno como suposto centro irradiador de verdades- seja do “eu”, da metafísica, de um Deus, do imperador ou das ciências do Estado) como imperativo de organização da produção e da vida. O Estado como princípio ontológico e de negação a toda política que não o espelhe.

¹¹ Neste ponto se conecta a potência (no rigor de certo indeterminismo) de termos que qualificam a *Pachasofia* e as práticas éticas-estéticas e políticas andinas como “filosofia celebrativa” (ESTERMANN, 1998), “interculturalidade” e um caminho “xamânico-cosmogônico” que dão as dimensões das singularidades de um devir-andino (FEHLAUER, 2016), as quais não estão na alçada deste texto.

da modernidade, pois não se expressa em termos ideológicos (nem se apoia na dialética), ou seja, não se coloca no limite de uma luta (ideológica) contra a dominação (de um povo sobre outro), ou meramente uma luta (humanista) contra a exploração de um segmento social, mas para além (e carregando todas elas), como uma luta contra as formas de sujeição, isto é, de submissão da subjetividade aos processos de poder e de desenvolvimento da razão estatal¹². Em suma, uma afirmação da premência das transformações da subjetividade como sustentáculo basal da potência política de transformação social (dado o vínculo entre subjetividade e sociedade). *Sumak Kawsay*, portanto, como modo incessante de produção de subjetividades capazes de pensar a diferença em si, a diferença diferenciante, “que é o único modelo vivo o qual a potência conta para enfrentar o reinado da livre servidão neoliberal” (PICOTTO; SZTULWARK, 2016, p. 11)

Mas, e *Pachamama*, como pensá-la enquanto expressão de resistência? Em um presente imediato, o uso estratégico do termo leva para importantes conexões às frentes de luta socioambiental, no sentido de confrontar os processos de poder capitalista que são os mesmos que destroem a “natureza” e seus “outros” (a negação da alteridade), ou seja, uma razão de afirmação macropolítica¹³. Porém, em um presente “profundo” e micropolítico (não menos importante), *Pachamama*, ao evocar a paridade cosmológica em que coexistem seres atuantes e potências ainda não atualizadas (latentes ou em vias de provocar mudanças), e - ao colocar os runas (assim como tudo no mundo, segundo sua potência) como dobras e pontos que vão entramando o tecido vital - vem engendrar o que Deleuze (2006, p. 153) define como “modos de afirmação de uma vida ativa” (que, no caso, se expressa como vida imersa na energia amorosa e criadora de *Pachamama*). Desse modo, a apreensão de si e dos outros como corpos sensíveis de *Pachamama* é tomada na *Pachasofia* como garantia de participação de todos na criação e recriação do mundo, rompendo aquilo que no ocidente se apresenta como uma espécie de “cortina de ferro” que separa sujeitos e objetos, homens e mundo, forma e força, dentre outras decorrentes (para sempre favorecer o primeiro polo de cada dicotomia). Com efeito, separação esta que é a condição de servidão da subjetividade a uma verdade exterior (nascido do poder de rebaixamento da vida pela descrença na própria potência que a constitui e a envolve).

Para “finalizar”, pensamos que a resistência andino-indígena aponta para a sofisticação da dignidade de pessoas que não se veem como obrigadas

¹² Ecos de Stengers (1999), a partir do conceito de “cosmopolítica”, como expressão da imbricação estético-política da relação entre “potência de metamorfose” e transformação social.

¹³ Para a distinção entre o conceito de “macropolítica” e “micropolítica”, vide Rolnik (2006).

a viver na mediocridade que convém, o que não trata de se tornarem religiosos da coletividade (como algumas manipulações identitárias insinuam), mas de uma afirmação cotidiana e “celebrativa” (ESTERMANN, 1998) da transmutação de um tempo a-conceitual, aberto e explodido nas proliferações de *Pachamama* (a fonte relacional de vida de todas as coisas), um tempo que inverte o olhar e que permite a *Pachasofia* (enquanto grandeza filosófica) olhar de cima para baixo - não para impor supostas superioridades dos templos intelectuais - mas para que uma abrangência panorâmica (e sensível) não fique sacrificada ao que as mediações da representação e dos ideais simulam como promessas que não podem dar.

REFERÊNCIAS

- BERGSON, Henri. *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*. Lisboa: Edições 70, 2011.
- DELEUZE, Gilles. *Diferença e repetição*. Rio de Janeiro: Graal, 2006.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil Platôs*. Capitalismo e esquizofrenia. Rio de Janeiro: Editora 34, 1995. v. 2.
- _____. *Mil Platôs*. Capitalismo e esquizofrenia. Rio de Janeiro: Editora 34, 1997. v. 5.
- ENRIQUEZ, Fernando. *Pachasofia y Runasofia*. Lima: Universo, 1987.
- ESPINOSA, Baruch. Pensamentos metafísicos. In: ESPINOSA. *Coleção os pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1983.
- ESTERMANN, Josef. *Filosofia andina*. Quito: Abya-Yala, 1998.
- FEHLAUER, Tércio Jacques. *El pensamiento andino de la diferencia*. Campo Grande, MS: Clube de Autores, 2016.
- GUATTARI, Félix. *O inconsciente maquínico*. Campinas, SP: Papirus, 1988.
- GUATTARI, Félix. *Revolução molecular: pulsações políticas do desejo*. São Paulo: Brasiliense, 1981.
- GUILLEMOT, Y. Para leer Qhapaq Kuna: un nuevo paradigma? In: LAJO, J. *Qhapaq Ñan: la ruta inka de sabiduría*. Quito: Editorial Abya Yala, 2006.
- _____. *Interculturalidad paritária, o kuti-sicologia?* Lima, 2009. Disponível em <<http://emanzipationhumanum.de/downloads/interculturalidad.pdf>>. Acesso em: 8 set. 2013.
- LAJO, Javier. *Qhapaq Ñan: aa ruta inka de sabiduría*. Quito: Editorial Abya Yala, 2006.
- _____. Sumaq Kawsayninchik, o Nuestro Vivir Bien. *Revista de Integracion de la Comunidad Andina (CAN)*, n. 5, 2010.
- LAPOUJADE, David. *Potências do tempo*. São Paulo: N-1 Publicações, 2013.
- MAIA, Leonardo. *A interpretação deleuziana de Proust: aprendizado e subjetividade*.

Rio de Janeiro, 2014. Disponível em <<http://www.fundepe.com/.../3202%20-%20Leonardo%20Maia%20Bastos%20Machado.doc>>. Acesso em: 9 set. 2015.

MEDINA, Javier. *Aportes al diálogo sobre cultura y filosofía andina*. La Paz, Consejo del saber qulla: Goethe Institut, 2000.

PELBART, Peter Paul. *Vida capital*. São Paulo: Iluminuras, 2003.

_____. *O tempo não reconciliado*. São Paulo: Perspectiva, 2010.

PICOTTO, Diego; SZTULWARK, Diego. *Contra la tentación política*. In: COMITE INVISIBLE. *A nuestros amigos*. Buenos Ayres: Heck, 2016.

ROLNIK, Suely. *Cartografia sentimental*. Porto Alegre, RS: Sulina, 2006.

ROLNIK, Suely; GUATTARI, Félix. *Micropolíticas: cartografias do desejo*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1986.

SIMONDON, Gilbert. *L'Individu et sa Genèse Physicobiologique*. Paris: PUF, 1964.

STENGERS, I. ¿Nomadas y sedentarios? *Revista Nómadas*, Colombia, n. 10, 1999.

ZOURABICHVILI, François. *O vocabulário de Deleuze*. Rio de Janeiro: Sinergia-Relume Dumará, 2009.

Recebido em 16 de dezembro de 2016

Aprovado para publicação em 08 de fevereiro de 2017