AS RESSONÂNCIAS COMO METODOLOGIA DA INVESTIGAÇÃO ETNOGRÁFICA EM AMÉRICA: APORTE DESDE KUSCH, MELIÀ E SABERES ORIGINÁRIOS

ANA MARIA MELO DE PINHO[1]
UNISC, BRASIL
https://orcid.org/0000-0002-0082-7337

SEBASTIAN DANIEL CASTIÑEIRA[2]
UNIVERSIDAD NACIONAL TRES DE FEBRERO, ARGENTINA
https://orcid.org/0009-0002-0801-5912

RESUMO: *A palavra ressonâncias nesta escrita busca uma aproximação para nomear uma metodologia de investigação etnográfica situada na América, buscando propor uma perspectiva decolonial para a pesquisa com os povos indígenas. Brota a partir de experiências de diálogos interculturais em espaços de ensino, extensão, pesquisa e internacionalização universitária, que integram territórios do Brasil e da Argentina, em aproximações com as geoculturas ameríndias e com territórios da etnia Mbyá Guarani. Desde estes espaços, vêm emergindo inúmeras proposições de pesquisa de cunho etnográfico-colaborativo. Buscamos, assim, refletir, aprofundar, evidenciar e propor alguns princípios para fazer ressoar aspectos epistemológicos implicados num modo de investigação etnográfica que ressalta sentidos dialógicos ético-relacionais entre intersubjetividades e interculturalidades situadas na vivência da espiritualidade e das cosmogonias ameríndias. Seguimos um ensaio de composição que busca interligar ecos de vibrações dessas experiências com saberes originários e com aportes de pesquisadores desses povos, particularmente, as ressonâncias em Rodolfo Kusch e em Bartomeu Melià.*

PALAVRAS- CHAVE: *Ressonâncias; metodologia etnográfica; saberes originários.*

ABSTRACT: *The word resonances in this writing seeks an approach to naming an ethnographic research methodology located in America, seeking to propose a decolonial perspective for research with indigenous peoples. It arises from experiences of intercultural dialogue in teaching, extension, research and university internationalization spaces, which integrate territories in Brazil and Argentina, in proximity to Amerindian geocultures and territories of the Mbyá Guarani ethnic group. From these spaces, numerous ethnographic-collaborative research proposals have emerged. We seek, therefore, to reflect, deepen, highlight and propose some principles to resonate epistemological aspects involved in a mode of ethnographic investigation that highlights ethical-relational dialogical meanings between intersubjectivities and interculturalities situated in the experience of spirituality and Amerindian cosmogonies. We follow a composition essay that seeks to interconnect echoes of vibrations from these experiences with original knowledge and contributions from researchers of these peoples, particularly the resonances in Rodolfo Kusch and Bartomeu Melià.*

KEYWORDS: *Resonances; ethnographic methodology; original knowledge.*

[1] Doutoranda em Educação pelo PPGEdu/UNISC- RSl; Mestre em Psicologia-Universidade Federal do Ceará (2010) e especialização em Arteterapia pela Universidade Nacional de Artes de Buenos Aires (2003). Facilitadora de Biodança, graduada em Psicologia pela Universidade Federal do Ceará (1993). Membro do grupo de pesquisa e extensão PEABIRU: Educação Ameríndia e Interculturalidade. E-mail: anamaria3@mx2.unisc.br

[2] Doutor em Filosofia pela Universidade do Salvador (USAL); realizou pós-doutorado entre UNTREF (Argentina) e CRESUR (México); pesquisador e professor da Faculdade de Artes e Design da UNaM; co-diretor dos cursos de Especialização e Mestrado em Cultura Guarani-Jesuítica; professor da Universidade Nacional de Tres de Febrero e responsável pelo Projeto Pensar em Movimento. E-mail: scastineira@untref.edu.ar

Ressonâncias iniciais

felices ustedes

quienes desconfían de la letra uniforme y militarmente ordenada en columnas quienes quieren ver la cara del que dice la palabra

porque de ustedes es el reino de la palabra

el reino de la palabra dada y recibida guardada como se guarda la semilla en la madre tierra la palabra junto al fuego −lengua de fuego− en la mañana del mate en la noche del velorio

felices ustedes

cuando les persiguen por decir la verdad
aquella verdad no aprendida en ninguna escuela

aquella verdad no escrita en ningún libro y nadie se explica de dónde la sacaron ustedes

Bartolomeu Melià, 1972

Ressoar! Palavra que etimologicamente vem do latim *resonare e* tem o significado de ecoar novamente; de soar com força, com intensidade, retumbar, fazer ouvir, repercutir; tem ainda o sentido de *produzir som, cantar, entoar, instrumento que ressoava o som do mar* (Ferreira, 2004). Iniciando por essa *palavra-alma* (Chamorro, 2008); como palavra-fundamento (Rattes, 2017), trazida aqui como uma metáfora para nomear aproximações de sentidos emergentes - e talvez insurgentes - em pesquisa que se propõe a estabelecer diálogos interculturais e colaborativos com os povos originários ameríndios.

Como investigar a partir dessa perspectiva? Por quais territórios, lugares, pessoas, afetos, *sons* e dimensões da realidade, essa *palavra-alma* torna possível transitar? O *quê ressoa* em nós, a partir das experiências investigativas de autores que se pautaram na convivência com os povos originários? *Como* ressoa em nós a vivência do contato com uma sabedoria ancestral, que nos (des)coloca em outros espaços e modos de pensamento, de construção do conhecimento e da investigação científica?

Essa é uma escrita que busca ressoar um saber indígena que é constituído necessariamente *em relação*: em ritualidade, sacralidade e espiritualidade; ao som das músicas, ao calor do fogo, ao movimento das danças, à inspiração da fumaça que circula no ar através do *petyngua*[3], a sacralidade da floresta e ao movimento da Lua e do Sol, ao canto dos

[3] É um cachimbo que pode ser constituído com argila, madeira ou nó de pinho, que tem um uso considerado sagrado para os Guarani Mbya. Através da fumaça, o *petyngua* possibilita uma concentração e comunicação com *Ñe'ë*, a palavra-alma segundo Vherá Poty (2015, p. 29).

pássaros, que une a pessoa-coletividade nas aldeias em meio a toda a abundância de manifestações da espiritualidade na natureza. São dimensões de uma totalidade cósmica da qual todos nós fazemos parte, vividas pelos indígenas - como o dizem Gerônimo e Vherá Poty, intelectuais indígenas Guaranis[4] - e que nos atravessam ao estarmos juntos, imersos nessa rica paisagem de uma América Profunda (Kusch, 2000), solo desde o qual sentimos ecoar e (re)vitalizar um impulso vital para o plantio de novas sementes e germinação de saberes e práticas.

Pretendemos elaborar reflexões epistemológicas a partir da compreensão das *ressonâncias* como uma perspectiva de método etnográfico, cujos princípios possam vir a referenciar, orientar e contribuir para um diálogo intercultural e em intersubjetividade, a partir da escuta vivencial em América. Ao mesmo tempo, para fazer ressoar o que emerge ao transitarmos entre universidades, comunidades e dimensões do território e dos modos de ser indígena e não-indigena que se entrelaçam dialogicamente.

Nos situamos em espaços de ambiguidades, afirmações, contradições, resistências, tensões, mestiçagem, diálogos, interações, mas, sobretudo, de potência seminal criativa sudamericana, que "entre el afa de ser alguien" e o "mistério de estar no más" (Kusch, 2000, tomo III, p. 438), reconhecemos a necessidade de fazer crescer e florescer, dentro de um contexto de produção de conhecimento científico-acadêmico, aportes decoloniais em pesquisa. Seguimos nas trilhas dos grupos de pesquisa dos quais fazemos parte: PEABIRU: Educação Ameríndia e Interculturalidade que integra caminhos entre as Universidade de Santa Cruz do Sul - UNISC e Universidade Federal do Rio Grande do Sul – UFRGS e do Programa de Pensamiento Americano de la Universidad Nacional de Tres de Febrero- UNTREF.

Desde estes contextos, vivenciamos experiências interculturais de ensino, extensão e pesquisa universitária, inclusive de internacionalização entre Brasil e Argentina, realizando aproximações com as geoculturas americanas mais amplas (KUSCH, 2000) e com territórios da etnia Mbyá Guarani. É destes lugares de onde vêm emergindo inúmeras proposições e abordagens de inserção comunitária de cunho etnográfico-colaborativo, que neste artigo, objetivamos aprofundar e evidenciar em princípios, para fazer ressoar.

Consideramos que esta é uma questão de pesquisa que mobiliza ambos os autores, respectivamente: primeiro, em um projeto de doutorado em andamento, inserido na linha de Pesquisa Linguagem, Experiência Intercultural, cujo o tema de investigação é *a estética ameríndia como vivência do tekoa na educação Guarani;* segundo, em uma tese de doutorado, publicada em livro (Castiñeira, 2017), que abordou o tema *don y reciprocidad desde Bartomeu Melià a la filosofía contemporánea.* Em consonância com um plano de pesquisa realizado no exterior, que prevê ações de intercâmbio em internacionalização, seguiremos aqui um trabalho de composição conjunta que busca interligar ecos de vibrações dessas experiências com os saberes

[4] Gerônimo, vice-cacique na Tekoá Yvy Poty (Flor da Terra) em Barra do Ribeiro e Vherá Poty, cacique na Tekoá Sepe Tiaraju (O Grande Guerreiro), ambos intelectuais indígenas da etnia Mbya Guarani e professores das escolas situadas no estado do Rio Grande do Sul - Brasil.

indígenas e com os aportes de pesquisadores desses povos, particularmente, trazendo as ressonâncias de Rodolfo Kusch (2000) e Bartomeu Melià (1991, 1992, 2010, 2011, 2013).

Em *ressonância* com os povos originários na pesquisa

Sabemos o quanto é naturalizado na sociedade como um todo, e mais especificamente em contextos acadêmicos, o fato de que, na relação entre o saber científico, as epistemologias ocidentais e as epistemologias do sul, sejam sustentadas posições de desigualdades de poder, onde os saberes próprios da América Profunda e dos povos originários são muitas vezes desvalorizados e desqualificados (Kusch, 2000).

É como também evidência Santos (2002) em sua perspectiva teórica-filosófica, trazendo à tona problematizações epistêmicas, políticas e éticas necessárias para tornar possível visibilizar uma amplitude e variedade de experiências em todo o mundo, inclusive de outros modos de existência, para além do que nos é oferecido pela versão hegemônica e dominante na cultura ocidental. Este autor considera que há um desperdício da riqueza sociocultural, sendo esta oprimida, dominada e colonizada de diversas maneiras, dentre essas: a de torná-las invisibilizadas, dadas como inexistentes ou inválidas, eliminando e negando a possibilidade de sua existência no contexto global dos campos de saberes dominantes.

Assim, para assegurar a capacidade de dar o legítimo valor e a possibilidade de compreensão desses *outros* saberes e formas de viver e de ser, torna-se imprescindível realizar uma revisão profunda no campo do conhecimento, indo além do que tradicionalmente a filosofia e a ciência moderna consideram importante e válido (Santos, 2002), ressaltando a necessidade de reconhecer e dar credibilidade às alternativas de saberes possíveis, que estão para além dos modelos propostos pela racionalidade ocidental.

Na intenção de nos comprometermos com a tarefa de superar perspectivas colonialistas e imperialistas (Smith, 2018), propósito cada vez mais atual e urgente, especialmente no âmbito das ciências humanas, faz-se imprescindível (re)visar modos de pesquisar com os povos indígenas, afirmando uma prática a partir do respeito, que seja colaborativa e intercultural, partindo para a travessia dessa *linha abissal* (Santos, 2019, p. 3) que torna possível contribuir para a construção de metodologias investigativas decoloniais.

Mas como superar posturas que reproduzem modos colonizadores? Como se configuram, explícita e implicitamente, tais modos? Como legitimar o pensamento indígena em âmbitos nos quais imperam uma lógica racionalista, utilitarista, positivista e tecnicista?

Pensamos que o primeiro passo é, como o fez Melià (2010), humildemente despir-se das *roupas civilizatórias* da cultura ocidental, para passar a *escutar,* mesmo em face de todo temor que essa experiência na prática implica. *Mas escutar de que modo?* Como alguém que tem uma autêntica atitude de valorização da complexidade das culturas aborígenes e

uma sincera vontade de conhecê-las, mas sobretudo, vivenciá-las para compreendê-las. Assim também o experienciou Kusch (2000) em relação aos povos andinos, ao perceber a riqueza e os mistérios dos seus modos de pensar, sentir, ser, viver e relacionar-se, que em sua totalidade, estão fundamentados em uma cosmologia e cosmogonia que nos brindam uma abertura para muitos novos interrogantes que, especialmente aqui, nos (re)direcionam e (re)dimensionam para outros possíveis caminhos de investigação.

Essa escrita é, portanto, um dos tantos convites que os indígenas nos instigam a empreender, mediante um comprometimento ético com mudanças, tanto no campo das ciências humanas e da educação, como ainda de forma mais ampla e profunda, visando a transformação dos indivíduos e sociedades, em dimensões da interioridade e exterioridade respectivamente.

Entendemos a convocação de Smith (2018), ao pressupor a importância das implicações ético-políticas de todo saber, de modo que o pesquisar com os povos indígenas - por tanto tempo oprimido*s* pela atitude colonizadora e imperialista - possa também encontrar na academia seus "*espaços de fala, de luta e resistência"*, onde as *belas-palavras* possam *sonorizar* outras finalidades do saber, sobre como se pode chegar a conhecer e para quê; definindo temas que devem ser priorizados. Como ressalta Smith (Smith, 2018, p. 226): *"Nossas questões são importantes. A pesquisa nos ajuda a respondê-las*".

Assim, nomear o fenômeno das *ressonâncias* (Castiñeira, 2017) na proposição de um método etnográfico de investigação com os povos originários na América, busca contribuir para o campo da pesquisa a partir de princípios epistemológicos que ressaltam qualidades ético-relacionais, partindo da fenomenologia e da etnografia colaborativa como base de inserção no campo, mas adentrando em perspectivas ameríndias mais amplas e profundas. É uma tentativa de aproximação das consideradas Epistemologias do Sul (Santos, 2013), tomando por principais referência autores que se dispuseram a vivenciar essa realidade e que, a partir dos próprios modos de pensar dos povos originários, puderam revisar seus parâmetros eurocêntricos, ousando realizar inversões em certos fundamentos; dispondo-se a (re)aprender sobre aquilo que é verdadeiramente válido conhecer para o viver e conviver em América.

Seguindo aqui um trabalho de *composição,* buscamos interligar ecos de vibrações de experiências com os saberes e práticas indígenas com aportes de pesquisadores desses povos, particularmente, trazendo as ressonâncias de Rodolfo Kusch e Bartomeu Melià. Considerar a noção das *ressonâncias* no pesquisar, é um intento de evidenciar sentidos sobre outros modos de *estar-sendo-com* (Kusch, 2000), em convivência e diálogo, em escuta vivencial e em reciprocidade com essas palavras ancestrais, para que estas sabedorias possam ressoar!

Desafios metodológicos do pesquisar em *ressonâncias* na América

A proposição de *outros* modos de conhecimento exige redimensionar não somente o *método* (a *técnica*) que se pretende utilizar para acessar e *coletar dados*, os instrumentos e os modos desde os quais se irá abordar os informantes (Kusch, 2000); as formas de inserção e relacionamento no campo de pesquisa; os referenciais de análise do material coletado que permitirão posteriormente interpretá-los, analisá-los, compreendê-los, para sistematizá-los e dar-lhes sentidos e significação. Estes aspectos são, sim, muito importantes! Mas antes, exige considerar uma série de fundamentos a serem tratados em complexidade, devendo apontar para algumas premissas e princípios epistêmicos, explícitos ou implícitos, subjacentes nos referenciais teóricos-conceituais e nas proposições metodológicas investigativas que vão sendo escolhidas.

Desde logo, o estudo e a aproximação com saberes e práticas indígenas, nos (des)colocam de imediato, pois a exigência para uma autêntica abertura intercultural faz-se, sobretudo, num esforço de compreensão de uma nova *ordem de fenômenos*, de uma outra *lógica de pensamento* (Kusch, 2000) que se abre como um *algo a mais* na construção de um saber complexo (Morin, 2003) que integra e põe em *relação* muitas outras dimensões e totalidades da realidade (Kusch, 2000).

Torna-se indispensável resgatar questões que são, desde há muito, desqualificadas e negligenciadas pela cultura ocidental, consideradas, muitas vezes, como meras crendices folclóricas e supersticiosas, tais como: as mitologias e narrativas ancestrais, os simbolismos, os rituais; a percepção sensível, poética e profética da realidade; a sacralidade e a espiritualidade da natureza que fundamentam as cosmogonias e cosmologias desses povos (Bergamaschi; Menezes, 2015; Pinho; Menezes, 2016). Por isso, pressupõe-se que para lidar com fenômenos que estão para além da compreensão puramente racional, da lógica cartesiana e dos seus critérios de validade do real, da verdade e do conhecimento, deve-se pôr em andamento novas indagações que possam nos dirigir para outros modos de realização de pesquisa.

No debate sobre a etnografia contemporânea, segundo Fonseca (1999), atualmente segue sendo revisados conceitos, elementos, categorias e pressupostos fundamentais que visam definir a metodologia etnográfica, enfocando aportes próprios desta perspectiva para dar suporte a abordagens e trabalhos de campo nas ciências humanas como um todo, incluindo psicologia e educação. Historicamente, desde o campo da antropologia, esse método busca oferecer possibilidades para se trabalhar com pequenos grupos e para o estudo de aspectos socioculturais, considerando novas *soluções* para algumas problematizações que ainda são atuais. Segundo Fonseca (1999), representa uma espécie de resgate de um *elo perdido* que ajudaria a abordar certas lacunas existentes entre teoria e realidade, indivíduo e sociedade, sujeito e coletividade, transpassando aspectos da comunicação, da linguagem, da aprendizagem, do diálogo intercultural, à medida que enriquece a "compreensão intelectual do mundo" (Fonseca, 1999, p. 58).

Eleger a etnografia como método investigativo requer, então, demarcar alguns pressupostos (Fonseca, 1999). Deve-se rejeitar soluções pré-formuladas, hipóteses já pré-estabelecidas fixamente, indagando-se sobre com quais instrumentos vamos tentar apreender e compreender a realidade diante de nós, entretanto, deve haver uma relação invertida, pois é através do contato com o campo que o investigador passa a formular suas hipóteses, sem que haja previamente um planejamento rígido.

Um eixo fundamental desse método é a interação entre o pesquisador e seus "interlocutores" que, dentro de uma inserção concreta, busca garantir que o diálogo intercultural possa acontecer de fato, pois o sucesso da coleta de dados e da construção do conhecimento depende da relação que pode vir a se estabelecer entre o agente e o interlocutor. Insistindo na importância do contato pessoal como condição para acessar o estudo da subjetividade (Fonseca, 1999, p. 63), ressalta que o subjetivo, a partir de uma perspectiva antropológica, sempre deve ser entendido como *fatos sociais totais* e *padrões da coletividade*, estando inseridas num sistema simbólico histórico e sociocultural.

Criar dúvidas é indispensável, considerando que também é possível existir, para além do modo de *ver* do investigador, *outras maneiras de ver as coisas*, sendo este um dos compromissos teóricos-metodológicos exigidos para entender o que está sendo dito, o sentido de realidade ou de como são as outras experiências da realidade, em seus enquadres socioculturais, político e histórico.

A natureza qualitativa desse método se refere, assim, ao tipo de vínculo que se dispõe a construir e a estabelecer, como uma atitude de abertura inicial, considerando que daí possa emergir expressões mais amplas, íntimas, autênticas, espontâneas e inusitadas, a partir das quais, para além das opiniões e pontos de vista pautados em racionalizações, possam também ser integradas impressões a partir do sensível, dos sentimentos, das emoções, dos conflitos, das tensões etc.

Nessa direção, no contexto acadêmico, especialmente nos âmbitos das ciências humanas e da educação, ainda há uma necessidade de ampliar as proposições metodológicas. Refletir sobre perspectivas de pesquisa etnográfica decolonizadoras, para que os indígenas não sejam apenas *objeto de estudo* (Smith, 2018), implica apontar para metodologias que não sigam reduzidas à compreensões cientificistas, mas que busquem se relacionar com complexidades maiores. Quer dizer, não se deixando enquadrar em recortes de uma objetividade positivista, que em função da busca por atingir objetivos pré-estabelecidos, ao final, terminam por demarcar um distanciamento com realidades que ultrapassam os limites dessa redução (Díaz, 2010). É como indaga Santos (2013, p. 11): "*Por que razão, nos dois últimos séculos, dominou uma epistemologia que eliminou da reflexão epistemológica o contexto cultural e político da produção e reprodução do conhecimento? Quais foram as consequências de uma tal descontextualização; São hoje possíveis outras epistemologias*?"

Ultrapassar perspectivas racionalistas, utilitaristas, positivistas e colonizadoras surge como possibilidade de legitimar saberes outros que, no processo de colonização como um todo, também foram negados como

existentes por um poder opressor, que se deu em diversos âmbitos, inclusive no campo do saber, onde outros critérios cobram legitimidade. Esse posicionamento, não trata de negar os conhecimentos já produzidos no ocidente, mas revisá-los, para poder incluir e integrar saberes ancestrais que vêm agora emergindo a partir da luta por direitos, respeito e legitimação, já que por tanto tempo foram excluídos de forma radical e mantidos invisibilizados por estarem do outro lado das *linhas abissais*, enfrentando os *abismos* a serem superados para se tornarem relevantes e reconhecidos (Santos, 2013).

Segundo Oliveira (2022), no campo epistêmico existem tarefas desafiadoras para o desenvolvimento de pesquisa, pois afirma-se a necessidade de superar o entendimento pautado unicamente na racionalidade, considerando o *império* do cognitivo, que defende a cisão entre sujeito-objeto e razão-coração. Reinventar novas metodologias, pressupõe recuperar outras formas de saberes *pós-abissal*, considerando a possibilidade de realizar um processo de conhecimento que revolucione a teoria e a epistemologia, articulando ecologias de saberes, intelectualidade de retaguarda e artesanais das práticas, na construção do saber-com e não sobre, fortalecendo uma perspectiva de colaboração mútua e não de dominação.

Santos (2013) concebe as epistemologias, metodologias e pesquisas *pós-abissais* como uma espécie de aspecto *curativo ou terapêutico* da investigação, já que estão ligadas à relação de *novas verdades* que, no *presente estendido do aqui e agora* (Santos, 2002), têm repercussões concretas nas transformações sociais a partir das práticas de resistência e luta contra exclusões abissais.

Assim também, em *ressonâncias*, pretendemos superar tipos de posturas reducionistas em metodologias de investigação etnográfica, ressaltando que o projeto de pesquisa deve pautar-se em uma construção complexa e que opera de forma relacional em complexidades maiores, buscando ultrapassar recortes que ainda ressaltam a dissociação entre dimensões da subjetividade e da objetividade, realizados para alcançar objetivos de forma mais rígida e que, por isso, marca a distância com realidades que desbordam os limites de tal redução. Como explicita Díaz (2010), ainda é comum nas pesquisas encontrarmos proposições que se fixam em sistematizações pautadas na lógica normativa, cuja estruturação metodológica é representada de forma dualista, através das exigidas estruturas de descoberta, justificação ou do paradigma sujeito-objeto, com as suas exigências de controle, previsibilidade e normatividade.

> Un proyecto de investigación suele presentarse como complejidad que funciona persiguiendo fines "objetivables", es decir produciendo recortes en la realidad para lograr una forma que nos permita delimitar identidades (objetos de estudio) como si fueran cerradas en sí mismas, si bien forman parte de un agenciamiento que no se le puede atribuir a un sujeto determinado (aunque esté dirigida y construida por sujetos con identidad cívica) (Díaz, 2010, p. 271).

Dentro do pensamento pós-moderno ocidental, se realizaram vários esforços para superar esta concepção. Neste sentido, é que a arqueologia e a genealogia de base Nietzscheana são referidas por Esther Díaz (2010), em função de uma metodologia ampliada. A arqueologia é útil para buscar os símbolos e metáforas que operam no âmbito da investigação, pois existem conceitos que se aglutinam e que a arqueologia dos mesmos pode servir para recuperar e dinamizar novos sentidos que podem ter permanecido cristalizados.

Particularmente, em relação às perspectivas sociológica e fenomenológica de Merleau-Ponty e Bourdieu, Ferrante (2008) destaca os limites do estruturalismo, uma vez que não leva em conta o significado do que é vivenciado, pois sem ele a dimensão do que é objetivo não tem valor. Merleau-Ponty aponta que Marcel Mauss evitou este reducionismo ao entender o acontecimento social como um sistema eficaz de símbolos (Ferrante, 2008).

Assim, denominamos *ressonâncias,* fenômeno já abordado na tese de um dos autores (Castiñeira, 2017), uma proposta de método de pesquisa etnográfico que visa firmar-se numa qualidade da escuta, da percepção sensível, afetiva, espiritual e vivencial dos acontecimentos, ressaltando aspectos de base ético-relacionais. Quer dizer, fenomenologicamente, na relação entre os participantes, espera-se deixar-se afetar e ser afetado, de modo a superar essa dicotomia entre sujeito-objeto e abrir-se à uma intersubjetividade que se constitui a partir de uma interculturalidade dialógica. Estar no campo de investigação em reciprocidade, no *teko* e *tekohá*[5], como nos faz pensar os Guarani, é habitar e conviver num território com os outros - pessoas, humanidade(s), animais, vegetais, minerais - os quais a natureza engloba em muitas formas de manifestações de vida, configuradas *entre* materialidade e espiritualidade (Menezes; Bergamaschi, 2015). Na totalidade dessa paisagem em que é possível *estar sendo com*, como diria Kusch (2000). É também assim, como o faz a música Guarani, que pode tocar e abrir o coração para receber mais plenamente os ensinamentos, o que pressupõe emanar uma vibração espiritual com o outro, superando uma perspectiva binária (Melià, 1991).

As *ressonâncias* no pesquisar na América desde aportes de Rodolfo Kusch

Na perspectiva de Rodolfo Kusch (2000), encontramos *ressonâncias* situadas de forma mais ampla na América Profunda. Dentre tantos pesquisadores, seu percurso de trabalho acadêmico é indissociável das suas experiências de vida, num entre viver na cidade e em Maimará. Assim, teve a coragem de expressar - em *circularidade* - no seu arcabouço filosófico-metodológico a exterioridade e a interioridade da vivência do ser indígena que a todos nós habita (Kusch, 2000). A partir da convivência com os povos do altiplano sudamericano, enfrentou em profundidade, como

[5] Segundo Castiñeira (2017), tekohá refere-se a um sentido aproximado de terra, território, como um lugar da vivência de ser e estar em reciprocidade. Teko refere-se ao modo de ser Guarani.

postulou em um dos capítulos de suas obras, o “miedo de pensar lo nuestro” e “el miedo de ser a nosotros mismos” (Kusch, 2000, tomo III, p. 9), tomando consciência daquilo que tantas vezes ignoramos, desconhecemos, negamos e mesmo rejeitamos dessas raízes, deste *hedor* (Kusch, 2000).

É neste sentido que afirma princípios metodológicos desde a antropologia - mas perpassando psicologia, filosofia, estética - buscando enraizá-los no valor de uma sabedoria constitutiva de um pensamento indígena e popular (Kusch, 2000) tão próprio na América, que - quem sabe?! - pode nos possibilitar cruzar essa fronteira entre dimensões que estão dentro e fora de nós mesmos.

Na *circularidade* das suas vivências, reflexões filosóficas, teorizações e práticas investigativas, Kusch (2000) parte de uma revisão do pensamento cientificista europeu de sua época, dedicando-se a compreender o *americano*, tanto desde uma perspectiva situada geoculturalmente, como desde adentro, enfrentando a si mesmo nestes contrastes, em contato com outra lógica - tão própria do ser indígena - que lhe ofereceu outros modos de compreensão da realidade, do saber, do conhecer e do viver em face de uma totalidade cosmológica. Em meio a complexidade e diversidade de aspectos enfocados pelo autor, nos propomos a ressaltar problematizações, reflexões, articulações e aportes sobre método etnográfico na América, que possam contribuir para a construção do sentido das ressonâncias na investigação com os povos indígenas.

Como nos provoca Kusch (2000, tomo II, p. 272), em relação ao andino, “habrá que hacerse sentir su peculiar actitud frente al mundo, eso que precisamente llamábamos mero estar”, de modo a cruzar e ultrapassar a fronteira do lado ocidental para estar frente “a montana, en el medio de la gente de Maimará, e irse al otro lado de la vida, esta que aún no se ha desprendido de los dedos divinos” (Kusch, 2000, tomo II, p. 277) e que enfrenta a possibilidade de viver e falar sobre o caos que está na “frontera que tenemos tanto miedo de cruzar” (idem. p. 277).

O autor considerou que o conhecimento ocidental, em seus modos de investigação, manteve-se encerrado em um pressuposto que ele qualificou como *circularidade tautológica* (Kusch, 2000, tomo IV, p. 499), que impede o abrir-se à alteridade - ou mesmo reconhecê-la e valorizá-la - comprometendo a capacidade para dar conta de dimensões insondáveis dos fenômenos vivenciados pelos povos originários. A partir de uma proposição de pensamento situado geoculturalmente (Kusch, 2000), propõe duvidar, rever e, inclusive, inverter pressupostos epistemológicos eurocêntricos, na tentativa de encontrar saídas e alternativas mais apropriadas e autênticas para compreender *o ameríndio*.

No trabalho de campo com os povos andinos, Kusch (2000) concebeu que, quando se tenta aplicar e explicar aos moldes da perspectiva ocidental, emergem inúmeras limitações e fracassos, reduções, estigmatizações, desqualificações, preconceitos e mesmo incompreensões - quando não dizer, falseamento dos fenômenos! Postula, assim, que, para compreender a cultura ameríndia em profundidade, faz-se necessário realizar um giro epistemológico, para poder abrir-se ao autêntico diálogo intercultural, que possa permitir acolher uma outra lógica de pensamento, que redimensiona o

entendimento de mundo, de ser humano, de vida e, por suposto, da forma de construção do saber, de como se chega ao conhecimento e para quê (Kusch, 2000).

Para encontrar princípios que tornem possível esse intercâmbio, o autor passa a revisar os modos de fazer filosofia, ciência e investigar, pois "*entre nosotros supone incurrir en la ambiguidade, y sólo cabe uma operatividad metódica*" para "*tentar logar um pensamento americano mismo, para lo cual no importa haber partido de hipótesis que puedan ser dudosas*" (Kusch, 2000, tomo IV, p. 511) para começar a pensar a partir do discurso popular mesmo e no diálogo intercultural, sobre os métodos pelos quais aprendem e conhecem os indígenas.

No campo da produção de conhecimento, retoma *originais* interrogantes, para então atualizá-los e situá-los em referência ao ameríndio, em seus pressupostos e finalidades: "O que é *realidade? O que é ciência*?; "*Qué significa investigar*?" (Kusch, 2000, tomo IV, p. 489):

> Según su etimología supone buscar la huella del pie, seguir un rastro (vestigium). Hace referencia a lo concreto de la huella pero también al encuentro súbito con el enemigo, o sea, lo otro, que está previsto. La búsqueda implica un espacio de investigación que va de la hipótesis, pensada en un área que hace a un sujeto, a lo otro que lo confirma, que corresponde al área de objeto (KUSCH, 2000, tomo IV, p. 498-499).

Para alcançar aspectos metodológicos próprios desta perspectiva, busca referenciar-se num sentido *operativo*, no qual há uma mínima "*dosis de sentido explícito"*, para "*lo cual no importa haber partido de hipóteses que pueden ser dudadas*" (Kusch, 2000, tomo IV, p. 511), pois tem um caráter duvidoso do instrumental herdado, logrando proceder "*incorrendo a ambiguidades, incertezas, assombros*", respeito ao outro e a entrega ao *estar aí no más* (Kusch, 2000, tomo III, p. 25), questões epistêmicas que consistem para a ciência em dar importância "*a lo impensado*" (Kusch, 2000, tomo IV, p. 510).

Por isso, em relação à investigação: "toda su profundidad surge de una total autenticidad de los dialogantes, que se ejerce, se descubre lo humano en toda su degradación como lo humilde, finito (Kusch, 2000, tomo III, p. 204). Quer dizer, "en todo esto se abre un supuesto epistemológico que instala un área mayor que abre los límites de lo que se entiende por ciencia (...) ampliación de las áreas de objetividad" (Kusch, 2000, tomo IV p. 511), mas que modificam também as definições de racionalidade científica. A operatividade como característica e qualidade do ameríndio, "nos permite operar sobre un área objetiva mucho mayor, aún cuando no haya un instrumental ortodoxo para abarcar todo" (Kusch, 2000, tomo IV, p. 511).

Kusch (2000, tomo IV, p. 499), no capítulo em que aborda sobre o método e seus *supostos*, ainda nos indaga sobre "*Qué es lo que tenemos que saber*?" Como e para quê? Seguindo seus questionamentos, complementamos sua proposição fenomenológica em seus pressupostos filosóficos (Kusch, 2000, tomo IV, p. 510), também indagamos: como seria, então, se

pudéssemos reaprender a *estar,* de modo a poder ver novamente a realidade desde uma atitude de abertura? Que outros aspectos da América se abririam aos nossos olhos, ouvidos, olfato, pele e coração desde logo, para então, fazer crescer e ampliar nossos horizontes de existência? Que outros modos de investigação seriam possíveis para nos relacionar com o ameríndio, não para dominá-lo, mas para *estar-com*, em convivência e em aprendizagens interculturais?

Para a questão do problema de interculturalidade, Kusch (2000, tomo IV, p. 251) considera a princípio que "la distancia física que separa a los interlocutores y las vueltas retóricas para entender-se, referirán a un problema cultural". Entretanto, estas diferenças culturais não devem representar desigualdades comparativas valorativas, pois "Se trata entonces de diferencias de perspectiva y de códigos que marcan notables el distanciamiento de los intervinientes en el diálogo y cuestionan la posibilidad de una comunicación real." (Kusch, 2000, tomo III, p. 251).

Que método seria esse, que apesar de, talvez, possa parecer *pouco criterioso* aos pressupostos da ciência ocidental, mas que, como o propõe Kusch (2000), nos colocaria novamente neste lugar de um *mero estar*? Quais os desafios para cruzar essa fronteira, para abrir-se a um outro modo de conhecimento que está embasado não somente - nem excessivamente - no controle, no planejamento, na coisificação e objetivação da realidade; na busca de domínio, dominação e separatividade? Esta busca "implica un espacio de investigación que va de la hipótesis, pensada en un área que hace a un sujeto, a lo otro que lo confirma, que corresponde al área del objeto" (Kusch, 2000, tomo IV, p. 499).

Complementando, "A todo esto, la hipótesis, en tanto apunte a lo previsto, confirma lo otro como un modo de lo mismo (...) algo que participa de lo humano, ya que subyace al aparente desgarramiento entre sujeto y objeto abierto por la investigación" (idem., p. 499), deixando o investigador com um principal ponto de interesse e da investigação em que se fixa o sujeito. Dessa forma, o autor considera que resulta numa armadilha que não faz mais que confirmar o já previsto, de um sujeito que deveria se relacionar também com outro humano. Assim, para aproximar-se de um método de investigação que reconheça a alteridade (Kusch, 2000, tomo III, p. 215), torna-se necessário chegar ao ponto onde o informante, não seja apenas um objeto,"para converter-se em sujeito e finalmente esse sujeito se dissolva a su vez em lo puramente humano".

Desde uma etnografia, fenomenologia e hermenêutica situada na América (Kusch, 2000), faz-se necessário colocar os conceitos e teorias entre parênteses e finalmente, "arribar al fundo seminal o a mecânica mesma propriamente do pensamento indígena"(Kusch, 2000, tomo III, p. 216), para alcançar sentidos enraizados em uma geocultura, onde nesse espaço entre interculturalidade, seja possível captar as redes de significados constituídas dentro de cada território (Kusch, 2000, tomo III, p. 216). Para conhecer e investigar desde esta perspectiva, as concepções ocidentais deverão, humildemente, abrir mão de uma suposta prepotência e superioridade sociocultural, para voltar a reconhecer-se e assumir-se na condição de *herói*

caído, novamente jogado no mundo com os outros (Kusch, 2000, tomo IV, p. 514).

Esta condição antropológica, pensada em parte a partir da fenomenologia e do existencialismo em Heidegger (Kusch, 2000), traz uma concepção de existência e de *acontecimento existencial* que é ontologicamente considerado como "*caracteres del ser"* e que, em distinção a um enquadre como categoria, aponta para "al quien y no al qué del ente", se referindo à "constitución ontológica de las existencias" (Kusch, 2000, tomo IV, p. 512). Desde aí, também recorrendo a Jung (Kusch, 2000, tomo IV, p. 508), o autor considerou possível um processo de integração, unindo "algo dado en el vivir mismo que segundo la operatividad de la consciência", em seus modos pessoais e coletivos, que integra dimensões do consciente, do inconsciente coletivo e de uma dimensão do si mesmo (JUNG, 2000). Pois aí é onde "Es lo otro, que opera como principio energético, pero también ordenador del quehacer vital, y ante todo, al y saber qué hay que hacer en la vida" (Kusch, 2000, tomo I, p. 513). O autor concebe que, para além de uma exacerbada perspectiva exterior e descontextualizada, usamos para o mundo interior uma linguagem que se refere a coisas e objetos exteriores, vazias de significações internas.

As ressonâncias, desde a compreensão do pensamento indígena e popular em Kusch (2000, tomo III, p. 231), nos conduzem, então, para *el mero estar sendo*, tanto como um modo de investigar, como ao mesmo tempo, como um modo aprendido no *estar sendo* em convivência com os povos indígenas, sendo esta uma atitude investigativa vivencialmente, para pensar "*el así en la encrucijada del estar no más*", pois "*Hay que retomar la sabiduría del lugar común, el gesto repetido, las vidas andinas, porque ahí se da toda la riqueza de ser nada más que un puro hombre! Por eso esa insistencia mía en diferenciar siempre el ser del mero estar (...) lo que ocurre cuando se deja estar* (Kusch, 2000, tomo III, p. 324).

Estando no solo ameríndio, será possível nos deixarmos fluir e permitir-nos vivenciar a visão original da vida cotidiana, potencial de sabedoria que levamos adentro, que pode chegar a ser alcançada na perspectiva dos indígenas e com os indígenas, que se refere a dimensões da espiritualidade dentro de uma cosmogonia? Como reflete Kusch (2000) sobre como se pode chegar ao conhecimento, "*todo grupo humano estructura su pensar en torno a símbolos*", situados em suas geoculturas, propondo um redimensionamento da filosofia em função "de lo que es esencial, sirve de posible eje al hecho de vivir, dentro de uma racionalidad própia." (Kusch, 2000, tomo III, p. 260).

Ressonâncias dos saberes originários

O pensamento indígena e popular, nos fala Kusch (2000), constitui-se pleno de magia e sacralidade, a distinção de uma racionalidade instrumental que coisifica e torna as coisas do mundo, os seres e as pessoas, meros objetos passíveis de manipulação, pois na América "no es la codificación del hombre lo que está en juego, sino la relación inter-humana vista por dentro,

al margen del mundo de las cosas indeterminables". É por isso que o pensamento ameríndindo se caracteriza por giros de uma outra lógica.

Podemos dizer que integra e inclui uma intersubjetividade em ressonância, onde no *entre*, de dimensões simbólicas, rituais e espirituais da realidade, nas quais sonhos, ritos, mitos, dança, música, manifestações da natureza e o encontro humano, são todas fontes de conhecimento, são *meios,* por assim dizer, de conhecer.

Kusch (2000) considera a diferença de uma maneira de abordar e construir o conhecimento, ao diferenciar os modos de construção do saber na academia e pelos povos Quéchuas e do saber popular, por exemplo. Assim, vai encontrando pautas para refletir sobre o *modo relacional* que se estabelece entre conhecimento, saber, sabedoria, ritual e espiritualidade. Dentro de uma totalidade de uma cosmogonia, integra razão e coração e demarca um sentimento de mundo a partir do qual estamos inseridos uns com os outros. Esse modo de pensar e sentir não fala sobre as coisas, mas fenomenologicamente, relata os acontecimentos que são vivenciados individual-coletivamente, englobando os sujeitos em convivência, estão todos num movimento constante e dinâmico de interação e interligação

Kusch (2000, tomo II, p. 307) parte da seguinte questão sobre o saber indígena: "en qué consiste su saber y de donde proviene?", considerando que no ritual, todo saber está submetido a um princípio de ordenação a priori*,* por isso é um "*saber revelado y consiste em estereotipo fascinante y huminoso* (...) *No es entonces um saber del porquê, o causas, sino del como o modalidades*" (Kusch, 2000, tomo II, p. 307). O autor segue ainda afirmando que "tampoco es un saber disponible que pudiera ser almacenado, y menos enajenado del sujeto, sino que exige el compromiso del sujeto que lo manipula" (Kusch, 2000, tomo II, p. 317-318).

Neste sentido, esse saber não aponta somente para coisas duradouras, fixas, mas também tem o sentido de *multiplicar*, como "*sementeira*" que está relacionada com "*el hacedor* (Kusch, 2000, tomo II, p. 319), pois tem um transfundo que compromete o sujeito, no sentido de fazer crescer algo nele, conduzindo a desdobramentos cósmicos que se multiplicam em semeadora. Conhecer para os povos originários ameríndios, é uma forma de agir no mundo, mas também transformar-se, que se dá a partir da metáfora de alcançar "*el botón de flor*", pois vincula o saber à abertura do coração, já que faz referência simbólica "al desgarramiento original del cosmos", ao movimento de "abrir o coração". Essa abertura *em flor*, é um modo de conhecer por inspiração e revelação, onde o recordar e receber se atualizam no presente, conferindo um tipo de ação no mundo que cria e se recria a partir de uma dimensão espiritual.

Também, a partir dos supostos linguísticos, para interpretar as palavras que estão nos discursos, há que penetrar nas dimensões que as transcendem a elas, pois estas buscam alcançar a totalidade do fenômeno, assumindo uma transitoriedade do estar (Kusch, 2000). Para o ameríndio, a linguagem falada busca fazer referência ao absoluto com o qual coabita*, "habita em el ser entanto habla, pero siempre a partir de la fuente energética de su estar",* pois sendo transitória, restitui o estar *"donde se completa con el gesto cerimonial",* como no gesto ritual e na relação com o mito, onde está

voltada para alcançar o absoluto (Kusch, 2000, tomo III, p. 505). Esta é uma forma de pensamento que é também mítica, pois realiza fórmulas integradoras, configurando totalidades do pensamento ou da palavra quando se quer dizer algo (Kusch, 2000, tomo III, p. 515). Contrariamente, no caso do pensamento ocidental, em que há uma "*ausência de rituais e também uma totalidade cheia de vazios*" (Kusch, 2000, tomo III, p. 327).

Assim, para chegar ao conhecimento, é necessário ter a capacidade de conectar-se com uma dimensão espiritual. Como disse Gerônimo sobre a caminhada dos Guarani, é uma aspiração de todos desse povo, que, desde o andino, tem um sentido de chegar a saber-se: "Yo para qué soy"? (Kusch, 2000, tomo III, p. 327). Isso é ser sábio e obter sabedoria: "?*Podría afirmarse entonces que la distancia que media entre el saber indígena y el nuestro es similar a la que existe entre un saber de salvación y un saber de dominio, por utilizar la dualidad creada por Max Sheler*? (idem. p. 327).

Ainda mais, essa forma de conhecimento pressupõe, de modo circular, não somente a manipulação da realidade externa, mas uma transformação daquele que chega a conhecer, gerando uma relação de troca e retribuição, que integra o sentimento vital dos sujeitos em Kusch (2000) parte da seguinte questão sobre o saber indígena: "en qué consiste su saber y de donde proviene?" (tomo III, p. 307).

A valorização do ritual, que afirma esse outro numa especial forma de estar juntos, nos coloca na condição de enfrentar nossos medos mais profundos, que se encontram na obscuridade:

> Es la historia del regreso o retorno, El salto al revés hacia atrás pero que se adelanta. Un salto hacia lo embrionario, lo ab-origene, que hace a la verdad de lo que tiene que ocurrir y acontecer hacia el futuro. Así se abre la sospecha de una conexión con lo popular (Levinas) - sobre el otro, su rostro y recuperamos lo abismal, la reacción primaria de no saber qué hacer frente a lo dado (Kusch, 2000, Tomo III, p. 16-17).

Neste sentido, Kusch (2000) nos conduz a um caminhar para a compreensão de uma método *operativo*, referindo-se à atitude, ao modo, ao como estar com o outro e consigo mesmo num relacionar-se que se distingue qualitativamente do método ocidental, pois situado na América, nos abre e amplia para novas dimensões da realidade, ampliando a concepção de subjetividade, objetividade e da interligação entre ambas. Já no contexto ocidental, a fenomenologia propõe uma superação desta dicotomia e oposição, considerando inicialmente desde Husserl a Heidegger uma indissociabilidade entre ambas, dimensões de uma mesma realidade (Figueiredo, 2008).

Entretanto, um método etnográfico fundamentado na perspectiva ameríndia se caracterizaria para além, pois ainda que preservando um aspecto mais aproximado a uma fenomenologia, etnografia e hermenêutica, fundamenta-se num método que possa deixar acontecer em si, enfocando uma perspectiva operativa, que no deixar-se estar sendo com os outros, em convivência dentro de uma paisagem situada, se enraíza num território e num cotidiano que valida aquilo que deve ser considerado importante para o

conhecer e para o viver. Sobretudo, que não toma a dimensão espiritual apenas como um dado folclórico, supersticioso, tomando um caminho inverso a perspectiva ocidentalizada que sustenta uma realidade e um viver sem magia, onde a realidade se reduz a coisas manipuláveis, a objetos fixos, que se impõe porque é dura, estável, inflexível, durável (Kusch, 2000). Por isso, afirma Kusch (2000, tomo II, p. 245) que "*uno de los motivos para rechazarmos el altiplano, estriba en que allá se cree en la magia, y nosotros aqui em Buenos Aires, ya no creemos en ella, somos extraordinariamente realistas y prácticos, por cuando creemos en la realidad*".

Ao contrário, para o ameríndio, o solo, a terra, que são elementos concretos de território onde acontece o cotidiano comunitário, está repleto de ritualidade e sacralidade que são abundantes em significados, pois buscam coabitar numa dimensão espiritual fundamentada numa cosmogonia e cosmovisão. O conhecimento se dá, então, a partir do intuitivo, da inspiração, da espiritualidade, conferindo uma sacralidade ao saber, que não é antropocêntrico, mas que emerge em meio às forças da natureza, das divindades, que em interação com o humano, os fortalece e os inspira através de seus simbolismos e todos os *quehacer*.

Como considera Kusch (2000) no trabalho de campo com os povos andinos, é na vida cotidiana que devemos nos enraizar e não nos conceitos gerais e universais: "he aquí la fuente de todas las verdades y de todo caos: la vida cotidiana" (Kusch, 2000, tomo III, p. 24). O *estar no más* está enraizado neste cotidiano: "nace un hijo, muere un familiar, triunfamos en un examen, tenemos amargura o alegría, todo esto que es? (...). E o curioso - ressalta o autor - é que aí, não há necessidade de explicação, porque "encaramos nuestra vida diaria" (Idem., p. 25) com um *estar* que não sabemos o que é, mas que é profundamente vivido na Sudamérica.

Ainda mais, este não é um saber apenas enciclopédico (Kusch, 2000), que se embasa numa acumulação de leituras, de dados, de teorias e conceitos, nem na exacerbada exterioridade e coisificação da realidade, mas emerge fundamentado na vivência íntima, na interioridade dos sujeitos. Aí também o "*puro estar, mesmo quando não sabemos no que consiste, mas o vivemos apenas"* (Kusch, 2000, tomo III, p. 25), mostra a verdade que se revela desde adentro, sem que possamos falseá-la ou simular, pois "cualquiera tiene amargura, cualquiera tiene pesares" (Idem. p. 24), todos compartilhamos esse "miedo de estar en la calle, donde asoma el miedo, ese miedo original de haber nacido" (p. 26), mas que muitas vezes o saber previsto na enciclopédia não nos deixa enfrentar.

Tomamos consciência do "poco que somos", como nos provoca Kusch (2000, tomo III, p. 27), a partir do que acontece "de la piel para adentro", pois a pele está no entre das dimensões externas e internas, que está para fora e para dentro. Assim, traz o conceito de interioridade como um *habitar*, um estar em casa. Por isso, para o indígena, o mundo tem outra acepção que é da pele para dentro. E é de dentro para fora que é possível fazer crescer (p. 28). Assim é que saber e crescimento estão juntos, de modo que o crescimento "es seguir el tiempo medido por los dioses para llegar no se sabe a qué" (2000, Tomo III, p. 29).

As *ressonâncias* como metodologia etnográfica na América, desde esta perspectiva, se refere a uma concepção de subjetividade que se implica na relação investigativa, pois não é somente abstração racional, que ressalta o sujeito e polariza a relação com o outro, com a natureza. Desde o que ressoou em Kusch (2000) em convivência com os ameríndios, consideramos que refere-se nesta elaboração a um modo de estar sendo do investigador em alteridade e em contato consigo mesmo, em autoconhecimento, acolhendo fenomenologicamente aquilo que ressona do outro em nós e em nós dos outros.

Como princípios, pressupõe uma integração da realidade, buscando superar e transmutar muitos supostos antagonismos e dissociações que na filosofia e na ciência ocidental foram gerados ao longo da história, para citar alguns: humano e natureza, corpo e espírito, exterioridade e interioridade; consciente e inconsciente, racional e afetivo; teoria e prática, subjetividade, objetividade; intersubjetividade e interculturalidade; antropocentrismo e cosmogonias; espiritualidade e materialidade.

É nesse sentido que as ressonâncias apontam para tantos possíveis caminhos investigativos que podem acolher uma permanente comunicação dialógica em uma dimensão espiritual das cosmogonias ameríndias que se dá em totalidades *Maiores* (Boff, 2001), onde "toda su profundidad surge de una total autenticidad de los dialogantes, que se ejerce, se descubre lo humano en toda su degradación como lo humilde, finito (Kusch, 2000, tomo IV, p. 204).

Ressonâncias no pesquisar a partir das perspectivas de Melià e da noção de reciprocidade Guarani

No aporte de Bartolomeu Melià (1991, 1992, 2013), fundamentados nos saberes e práticas Guarani, buscamos uma arqueologia da noção de ressonância desde um sentido vivido e simbólico, que para ser validado, deve ser considerado importante para o viver. As *ressonâncias* - como fenômenos de ecos das *palavras-alma* (Chamorro, 2008) da sabedoria ancestral desse povo - se evidenciam em metamorfose ontológica, fundamentando aqui também aspectos de uma metodologia etnográfica que deve ser compreendida desde uma perspectiva histórica, antropológica e fenomenológica: desde experiências que ressoaram e ressoam vitalmente ao entrar em relação.

Meliá (1991) ressalta que, ao seu entender, viveu esta modalidade etnográfica com o povo Guarani: Curt Unkel Nimuendajú, Egon Schaden y León Cadogan "Esos hombres no tuvieron en menos dejar traslucir en sus escritos la vibración espiritual que habían compartido" (Melià, 1991, p. 26).

Essa vibração espiritual compartilhada faz aproximações do sentido que estamos trazendo às ressonâncias. Para os Guarani, o compartilhar uma vibração espiritual é abrir-se ao âmbito da reciprocidade e do que dela possa suscitar. Desse modo, se explica que as ressonâncias não são somente uma percepção subjetiva individualizada da realidade, pois se dão em si mesmo e ao mesmo tempo com outros. O espiritual, neste sentido, transcende a mera

captação abstrata individual e torna capaz de alcançar noções e conceituações, sem reduzir-se às mesmas. Por isso se transluz, se insinua como *clarão* que ecoa desde a palavra dita, ou em um relato escrito, mas sempre sua fulguração provém desse compartilhar em reciprocidade.

Compreendemos, então, que a proposta de tal metodologia não corresponde ao domínio técnico do sujeito ou do etnógrafo, mas por meio de uma atitude de abertura ao encontro e a mútua transformação que este implica: "Tal vez lo más importante de estos hombres es que, en la medida de lo que cabe y aun con invencibles limitaciones, se han dejado poseer por el espíritu guaraní" (Melià, 1991, p. 27). As ressonâncias se dão, assim, no processo etnográfico como uma *possessão* que não é outra coisa que, numa *escuta vivencial*, deixar-se alcançar pelo outro, já não sendo mais o mesmo de antes disso acontecer, por isso é que "se han hecho discípulos de la palabra, en una acto de escucha, iniciado en el respeto y mantenido a través de una transformación interior que los volvía otros" (Ibid.).

O que ressoa como *palavra* que busca nomear um método é mais que um conceito ou categoria, já que apenas a dimensão cognoscitiva é limitada para abarcar, se não estiver interligada a essa práxis de transformação ontológica sem a qual não pode haver uma verdadeira compreensão. Como nos adverte Melià (1992, p. 20): "Esta aproximación antropológica no es sólo un buen método de conocimiento, sino la condición fuera de la cual no hay comprensión posible, ya que la experiencia exige, para ser captada, alguna experiencia del mismo orden."

As *ressonâncias* perpassam por onde está esta tensão entre algo próximo e distante ao mesmo tempo, por isso é um constante processo de vir a ser, sem nunca chegar a uma definição final. Melià mesmo é consciente da característica desse fenômeno e o reconhece dessa maneira ao ter compartilhado e vivido a espiritualidade Guarani:

> "En la experiencia religiosa guaraní, las entrañas han sentido estremecimiento que el corazón y la cabeza no sabrían teologizar; valgan estas líneas como tímida confesión de alguien que hace del conocimiento y de la vida guaraní un ideal de vida apenas vislumbrado, siempre perseguido, nunca conseguido" (Melià, 1991, p. 22).

As ressonâncias espirituais causam este estremecimento nas entranhas, quer dizer, no mais profundo de si mesmo, aí onde os pensamentos e os sentimentos somente são capazes de vislumbrar um acontecimento que os excede, que os integra e unifica.

A principal questão que nos aponta Melià (1991) a partir das suas experiências investigativas, e que aqui buscamos evidenciar e propor como princípio metodológico, é a superação do aparente paradoxo entre subjetividade, objetividade e mesmo intersubjetividade, pois torna-se imprescindível a participação do etnógrafo não somente nas atividades, mas participar destas desde *aquilo que ressoa dentro de si mesmo* - de sua própria vivência. Este paradoxo também é possível ser pensado em relação a um enquadre das ressonâncias no marco de uma perspectiva intercultural situada e não somente conceituada, ou praticada como um mero instrumento

de inserção no campo. Vai além, já que esta forma de interculturalidade, como é expressada por Melià (2013), é uma relação que se refere à *pele*.

Ressonar desde a *pele* e com a *pele*, e essa pele que não é somente a própria, mas fundamentalmente a pele do outro, onde se estende sua história, seus modos de ser e de estar. Junto com a pele podemos pensar no compromisso dos corpos no ressonar. Assim, é necessário implicar o corpo, os corpos, a história ou as histórias como corpos ressonantes, para além de um corpo mecanizado e tornado objeto, mas um corpo que, sendo *carne* e consciência transcendental ao mesmo tempo, está na relação com o mundo e os outros como corporeidade vivida, como o concebe Merleau- Ponty (Coelho Júnior; Camargo, 1992). Neste sentido, destacamos a importância das memórias, da sabedoria ancestral que se atualiza permanentemente e cotidianamente nos saberes e práticas indígenas, nas referências que encontramos da noção de reciprocidade Guarani.

O que nos levou a eleger essa palavra para nomear alguns princípios de uma metodologia etnográfica? Será porque, como nos falaram Gerônimo e Vherá Poty, é imprescindível para se chegar ao conhecimento, um saber que reflete uma prática, que é preciso sentir-se tocado e tocar o coração. Nos rituais Guarani, por exemplo, encontramos estes elementos constitutivos, pois a música, a dança, o canto, a fumaça, a interação grupal, devem ressoar na corporeidade. Como encontramos na fala de Gerônimo e Vherá Poty, para os Guarani, o conhecimento precisa *ser sentido* no corpo e em relação, precisa despertar o corpo para sentir as forças espirituais das divindades de forma plena. Para estes, o valor e o rigor do conhecimento está em ser sentimentalmente adquirido e vitalmente legitimado.

Também em diálogos com Gerônimo, foi possível perceber o quanto este, ao tentar explicar sobre a forma de conhecimento dos Guarani, parecia sempre estar atento à natureza ao redor - ao vento, ao canto dos pássaros, ao balanço das árvores - como quem buscava uma escuta, uma comunicação e uma inspiração para falar, para trazer as *palavras-alma*. Daí trazia algumas reflexões, dentre elas, sobre a importância da conexão permanente com as manifestações da espiritualidade, que são para os Guarani, manifestações de *Nhanderu,* a divindade maior que corresponde ao criador de tudo.

Em outra visita à aldeia, Gerônimo falou sobre a importância de caminhar pela trilha da mata com os pés descalços, para sentir a terra, os obstáculos, o que pode machucar e fazer avançar na caminhada, aguçando tanto uma percepção corporal quanto espiritual no caminhar. Ressaltou o quanto concretamente esse caminhar é para os Guarani, uma forma de aprendizagem e conhecimento, que fortalece o corpo e o espírito. Assim, o saber Guarani está enraizado na vivência, sendo esta seu critério de verdade (Pinho; Menezes, 2016). Desse modo, assim também pode acontecer com aquele que investiga, que ao estar disposto a realizar uma observação participante, poderá ir além desta, ao sentir-se envolvido em corporeidade e tocado pelos outros neste contexto de escuta dialógica e intercultural que ressoa em si mesmo com a força desse saber que se faz ao ser vivenciado, ao deixar-se afetar e ser afetado em reciprocidade.

Como esta postura pode ser compreendida, em face de uma perspectiva acadêmica científica investigativa em diálogo com o saber

indígena? Em princípio, é importante ressaltar que a reciprocidade Guarani se relaciona fundamentalmente com sua economia e com sua língua. A economia de reciprocidade Guarani é aquela que se rege por um princípio de gratuidade, onde a devolução não é algo obrigatório nem fixado no tempo e no espaço. O que impera é o compromisso entre aqueles que participam da mesma. É a que se dá de forma indissociável com a festa e que começa no convite, onde circulam livremente os bens junto às *palavras*, cujo gesto simbólico cobra expressão nas mãos que se abrem mutuamente (Castiñeira, 2017).

Da mesma maneira, o trabalho etnográfico pode basear-se também neste princípio que se rege pela gratidão, para poder abrir-se às ressonâncias que dele podem ser suscitadas. Sem dúvida, isso não se opõe aos interesses, referencias teóricos-conceituais, objetivos, metodologias e instrumentos previstos no plano de pesquisa que pode orientar inicialmente a investigação etnográfica. Entretanto, estes não devem ser fixados desde um *a priori,* nem reduzir a realidade viva que se apresenta*,* já que se faz no próprio percurso do caminhar investigativo, que desde uma experiência de imersão e compromisso histórico, torna possível estar aberto ao imprevisto: o gesto de abrir as mãos simboliza isso!

Manter as *mãos abertas* é um desafio para o espírito científico baseado nos critérios de previsão, controle e domínio. Entretanto, isto é o que sugere o *jopói* Guarani como princípio de reciprocidade: abrir as mãos mutuamente dando e ofertando ao mesmo tempo e mutuamente. As possibilidades para que isto aconteça estão interligadas com outra noção que é a de *potirõ*, cujo significado é: todas as mãos (Castiñeira, 2017). Estas concepções refletem que o trabalho e a economia Guarani não se concebem como um ato individual, mas como uma ação fundamentalmente colectiva. Segundo o que já vem sendo anunciado, as ressonâncias dentro de um processo de investigação se dão individualmente, mas ao mesmo tempo, com outros. Quer dizer, orienta para uma atitude etnográfica que busca transcender uma relação de distanciamento afetivo, mediante a afirmação de uma dicotomização da relação sujeito-objeto no processo da pesquisa, pois este tipo de concepção do conhecimento e da relação com o que e quem deve ser conhecido, anula a disposição fundamental para as ressonâncias.

Também o *potirõ* nos predispõe para este tipo de tarefas e, sobretudo, de vivências que são fundamentalmente colaborativas. Por isso, não se trata do estudo sobre, senão do junto e com outros. Ainda é inerente à reciprocidade Guarani o *pepy*, quer dizer, o convite, a invitação a participar do trabalho e da festa. Justamente, o que pode vir a ressoar em si, não parte de um *ego cogito* de um eu puramente pensante, mas daquilo que de alguma maneira nos encontra no intento de dar resposta ao convite que recebemos e ao que tentamos corresponder.

Neste sentido, podemos dizer que a iniciativa que nos inscreve num âmbito festivo celebrativo é a de outros. Então, a investigação etnográfica desde esta perspectiva não é em primeira instância um trabalho puramente intelectual ou técnico do sujeito que investiga, mas um convite a uma experiência vivencial e espiritual compartilhada, reiteramos.

Ressaltamos que o acontecimento de reciprocidade não é para os Guarani um simples modo de produção e de acumulação, mas a maneira de gerar-se humanamente junto com outros seres não humanos. Da mesma forma, espera-se que, ao referenciar-se nesta modalidade etnográfica fundamentada nas ressonâncias, no pesquisar seja possível encontrar uma dialogicidade, uma relação, um processo de humanização e transformação mútua para além de uma pura produção teórica, conceitual ou instrumental, que possa resultar da tarefa investigativa.

Neste sentido, a terra é outro elemento fundamental para entender a reciprocidade Guarani, pois é num território - pleno de simbolismos e sacralidade da vida espiritual - onde todos os seres coabitam em interrelações e a circulação de bens e palavras, implicam fundamentalmente este lugar onde suscitar-se. *Tekoha* é o termo Guarani para a terra que, segundo Melià (2011, p. 135), "es interrelación de espacios geo-sociales". O *teko* como o modo de ser Guarani, não pode dar-se sem o *tekoha*. Quer dizer, sem esta rede de relações entre humanos e não humanos. Aí é onde se dá o *jopói*. Essa compreensão dinâmica da terra transcende a representação da terra como simples espaço físico e, tanto objetivável, ou codificável.

Neste sentido, as ressonâncias como modalidade etnográfica se dimensionam em relação ao *tekoha* junto ao *teko* e ao *jopói*. Isto significa que não podem ser compreendidas somente desde as relações intersubjetivas humanas, mas com a participação de outros seres não humanos. Por tanto, o ressonar com a terra não é somente um ressonar desde (como referência espacial), mas com outros. O ressonante da terra não é simples contexto, mas agencia fundamental da reciprocidade.

Porque ressonância, porque a música e a dança produzem um modo vivencial de aprendizado, de conhecimento. Quais implicações, pensando em como acessar esse tipo de conhecimento, mas aprender com ele mesmo. As possibilidades de investigação etnográfica podem ser favorecidas desde esta perspectiva, pois implica uma disposição do investigador com maior abertura e capacidade de diálogo. Tal disposição não procede de suas possibilidades de apropriação de conhecimento através de meios puramente técnicos, mas da disposição do mundo como convite para a ser e estar. A importância disso é que o objetivo de produção de conhecimento se vê transformado pela participação na criação do mundo desde esta rede de relações em reciprocidade.

Ressonâncias (a)colhidas para o pesquisar: algumas considerações finais

Acolhemos as ressonâncias nessa composição de tantas vozes, atuais e ancestrais, desde as quais buscamos fazer ecoar dentro de contextos de produção de conhecimento científico-acadêmico, para propor perspectivas decoloniais em pesquisa. Para tanto, buscamos realizar reflexões e aprofundamentos para evidenciar aspectos epistemológicos implicados nos modos de construção de conhecimento. Desde aí, pensamos princípios para

referenciar uma proposição de metodologia de investigação etnográfica situada na América. Esse é - dentre tantos - um caminho possível?

O que encontramos em ressonâncias na América, desde Kusch, Melià e dos saberes originários, são aportes que afirmam uma aproximação de sentidos dialógicos ético-relacionais, buscando integrar intersubjetividades e interculturalidade na vivência de um conhecimento situado em uma geocultura: no território subamericano. Desde este lugar, a escuta vivencial, a percepção sensível, afetiva e espiritual dos acontecimentos são fundamentais na relação investigativa, num deixar-se afetar e ser afetado, superando dicotomias entre sujeito-objeto.

A exigência para uma autêntica abertura intercultural afirma-se também nesta proposição, num esforço de compreensão de uma outra *ordem de fenômenos*, de uma outra *lógica de pensamento*, onde o saber complexo se fundamenta na sacralidade e na espiritualidade da natureza, integra e põe em *relação* dimensões da realidade encontradas nas mitologias, nas narrativas, nos simbolismos, nos rituais, nas cosmogonias e cosmologias próprias desses povos.

Pesquisar em *ressonâncias* pressupõe disposição para, ao estar no campo de pesquisa em relação intercultural, possamos aprender com os indígenas ao *mero estar sendo,* que é possibilidade para o habitar e conviver desde uma interioridade que se presentifica; para realizar uma escuta que é afetiva e vivencial, integrando racionalidade e afetos num compromisso entre os corpos para ressonar em consciência transcendental, na relação com o mundo e os outros como corporeidade vivida, capaz de produzir ecos de vibrações espirituais, pressupostos para transformações mútuas possíveis.

Naquilo que podemos pôr em palavras, mas também no que sempre está em processo de nomeação de novos sentidos e práticas no investigar e caminhar em pesquisa com os povos originários, mantemos as *mãos abertas*: vibrando, numa atitude de humildade, onde o ofertar e o receber em gesto circular de reciprocidade, devem ser pressupostos para a construção de um conhecimento válido para o conviver e o viver.

Referências bibliográficas

BOFF, Leonardo. **Espiritualidade: um caminho de transformação.** Rio de Janeiro: Sextante, 2001.

BERGAMASCHI, Maria Aparecida; MENEZES, Ana Luisa Teixeira de. **Educação ameríndia: a dança e a escola Guarani.** Santa Cruz do Sul: EDUNISC, 2015

CASTIÑEIRA, Sebastián. **Don y reciprocidad. De Bartomeu Melià a la filosofía contemporanea.** Buenos Aires: SB, 2017.

COELHO JÚNIOR, Nelson; CAMARGO, Paulo Sérgio do C. **Merleau-Ponty filosofia como corpo e existência**. São Paulo: Escuta, 1992.

CHAMORRO, Graciela. **Terra madura YVY ARAGUYGE: fundamento da palavra Guarani.** Dourados, MS: editora da UFGD, 2008.

DÍAZ, Esther. **La construcción de una metodología ampliada**. Salud colectiva, Lanús, v. 6, n. 3, p. 263-274, 2010.

FERRANTE, Carolina. **De Mauss a Levi-Strauss: La concepción de lo social como doble verdad en Pierre Bourdieu.** Intersticios. Revista Sociológica de Pensamiento Crítico, v. 2, n. 2, p. 49-61, 2008.

FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. **Novo Aurélio século XXI: o dicionário da língua portuguesa.** 3 Curitiba: Editora Positivo, 2004.

FIGUEIREDO, Luis Cláudio. **Matrizes do pensamento psicológico.** Petrópolis: Vozes, 2008.

FONSECA, Cláudia. **Quando cada caso não é um caso: pesquisa etnográfica e educação.** Revista Brasileira de Educação, n. 10, p. 1-21, jan./abr. 1999.

JUNG, Carl Gustave. **Os arquétipos e o inconsciente coletivo.** Petrópolis: RJ : Vozes, 2000.

KUSCH, Rodolfo. **Obras completas. Tomos I, II, III, IV.** Córdoba: Editorial Fundación Ross, 2000.

MELIÀ, Bartolomeu. **El guaraní. Experiencia religiosa.** Asunción: Centro de Estudios Antropológicos de la universidad Católica Nuestra Señora de la Asunción, 1991.

MELIÀ, Bartolomeu. **La obra etnológica de León Cadogan.** Indi Instituto Paraguayo del Indígena, v. 2, n. 2, 19-24, 1992.

MELIÀ, Bartolomeu. **Educação Guarani segundo os Guarani.** In: STRECK, D. R. (Org.). Fontes da pedagogia latino americana:uma ontologia. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2010.

MELIÀ, Bartolomeu. **Mundo Guaraní (Ilus.)**. Asunción: Ministerio de Hacienda, BID, 2011.

MELIÀ, Bartolomeu. **Bilingüismo e interculturalidad**. *In:* Reunión del equipo jesuita latinoamericano de reflexión filosófica Santos Mártires. Asunción: 16 al 22 de julio. pp. 1-7, 2013.

MORIN, Edgar. **O Método 5: a humanidade da humanidade - a identidade humana.** Porto Alegre: Sulina, 2003.

OLIVEIRA, Marcia Lisbôa Costa de. **As epistemologias do sul e o fim do império cognitivo.** Revista Contemporânea de Educação, v. 17, n. 38, jan/mar. 2022.

POTY, Vherá; CHRISTIDIS, Danilo. **GUARANI-MBYÁ**. Porto Alegre: Wences Design Criativo, 2015.

PINHO, Ana Maria Melo de; MENEZES; Ana Luísa Teixeira de. **Educação Guarani: vivência e espiritualidade - uma contribuição para uma formação humana cidadã e planetária.** 2016. Fortaleza. *In:* Anais da Conferência Internacional Saberes para uma Cidadania Planetária, Fortaleza, 2016.

RATTES, Kleytonr. **Ateliê da Palavra Ayvu Rapyta**. Antropologia, Metafísicas e Traduções entre os Mbya (Guarani) e Léon Cadogan. Curitiba: Editora Appris, 2017.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **O fim do império cognitivo: a afirmação das epistemologias do Sul.** 1.ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019.

SANTOS, Boaventura de Souza. **Para uma sociologia das ausências e uma sociologia das emergências.** Revista Crítica de Ciências Sociais, n. 63, p. 237-280, out. 2002.

SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula. [orgs.]. **Epistemologias do sul** [livro eletrônico]. São Paulo: Cortez, 2013.

SMITH, Linda Tuhiwai. **Descolonizando metodologias: pesquisa e povos indígenas**; tradução. Roberto G Barbosa. Curitiba: Ed. UFPR, 2018.

Recebido em: 30/03/2024* Aprovado em: 12/05/2024* Publicado em: 31/12/2024