



UNIVERSIDADE DO ESTADO DO PARÁ
CENTRO DE CIÊNCIAS SOCIAIS E EDUCAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO
DOUTORADO EM EDUCAÇÃO

DANNYEL TELES DE CASTRO

**FILOSOFIAS INDÍGENAS, EDUCAÇÃO E
DESCOLONIZAÇÃO DO SABER**



Belém-Pará
2023

Dannyel Teles de Castro

**Filosofias indígenas, educação e descolonização
do saber**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade do Estado do Pará como requisito parcial à obtenção do grau de Doutor em Educação.

Orientadora: Profa. Dra. Ivanilde Apoluceno de Oliveira.

Belém-Pará
2023

Dados Internacionais de Catalogação-na-publicação (CIP)
Biblioteca do CCSE/UEPA, Belém - PA

Castro, Danyel Teles de

Filosofias indígenas, educação e descolonização do saber / Danyel Teles de Castro; orientadora: Ivanilde Apoluceno de Oliveira. - Belém, 2023.

Tese (Doutorado em Educação) - Universidade do Estado do Pará. Programa de Pós-Graduação em Educação. Pará. Belém, 2023.

1.Índios-Conhecimento.2.Descolonização do saber.3.Interculturalidade.I.Oliveira, Ivanilde Apoluceno de (orient.). II. Título.

CDD 23° ed. 305

Regina Coeli A. Ribeiro - CRB-2/739

Dannyel Teles de Castro

Filosofias indígenas, educação e descolonização do saber

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade do Estado do Pará como requisito parcial à obtenção do grau de Doutor em Educação.

Orientadora: Profa. Dra. Ivanilde Apoluceno de Oliveira.

Banca Examinadora

_____. Orientadora

Profa. Ivanilde Apoluceno de Oliveira
Doutora em Educação, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo

_____. Avaliadora Interna

Profa. Tânia Regina Lobato dos Santos
Doutora em Educação, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo

_____. Avaliador Interno

Prof. Sérgio Roberto Moraes Corrêa
Doutor em Ciências Sociais, Universidade Federal de Campina Grande

_____. Avaliador Externo

Prof. João Rivelino Rezende Barreto
Doutor em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina

_____. Avaliador Externo

Prof. Damião Bezerra Oliveira
Doutor em Educação, Universidade Federal do Pará

_____. Avaliador Externo

Prof. Reinaldo Matias Fleuri
Doutor em Educação, Universidade Estadual de Campinas

Belém-Pará
2023

Dedico esta tese a todos e todas
que, diariamente, lutam por
dignidade e libertação.

A coisa mais bonita que temos dentro de nós é a dignidade. Mesmo se ela está maltratada. Mas não há dor ou tristeza que o vento ou o mar não apaguem. E o mais puro ensinamento dos velhos, dos anciãos, parte da sabedoria, da verdade e do amor. Bonito é florir no meio dos ensinamentos impostos pelo poder. Bonito é florir no meio do ódio, da inveja, da mentira ou do lixo da sociedade. Bonito é sorrir ou amar quando uma cachoeira de lágrimas nos cobre a alma! Bonito é poder dizer sim e avançar. Bonito é abrir as portas a partir do nada. Bonito é renascer todos os dias.

Eliane Potiguara.

AGRADECIMENTOS

As filosofias indígenas chamam atenção para uma compreensão de mundo em que nos percebamos enquanto sujeitos-coletivos. Ailton Krenak é um sujeito, mas também representa o coletivo Krenak; da mesma forma, Davi Kopenawa é um sujeito que também é o coletivo Yanomami. É claro que isto se dá em contextos onde a matriz de conhecimento, o sentido da vida e as práxis cotidianas orientam uma cosmovisão que difere, em muito, do saber ocidental e do contexto vivenciado por nós. Mas chamo atenção para esse aspecto aqui para enfatizar que não me percebo somente enquanto sujeito, mas também como sujeito-coletivo, sendo este coletivo a minha família, que representa tanto a ligação a um passado ancestral que, com seus saberes, me guiaram e orientaram até aqui, como também o presente vivenciado cotidianamente.

Nesse sentido, é primordial iniciar esta sessão de agradecimentos ressaltando a importância de minha mãe Jannaly, meu pai Edgar, meu irmão Lucas, minha companheira Tácilla e minha filha Karya neste percurso doutoral. Sem a base, o apoio e a força que venho recebendo nesta caminhada de vida de cada um/a, não apenas este processo não seria viável, como também minha constituição enquanto ser humano. Caminhar com vocês é uma honra. Agradeço por tudo.

À orientadora da tese, Profa. Dra. Ivanilde Apoluceno de Oliveira, agradeço pela dedicação e amor com que transmite saberes. Seu exemplo humano e comprometido certamente é uma bússola a guiar o caminho de muitos!

À CAPES, agradeço pela bolsa concedida, responsável por viabilizar condições concretas e materiais de realização desse trabalho. Ressalto aqui a importância das bolsas na vida de muitos jovens que sonham em trilhar o caminho da pesquisa e da pós-graduação, mas encontram-se em condições de vulnerabilidade social e econômica.

Aos professores e servidores do PPGED-UEPA, agradeço pela troca de saberes empreendida ao longo do percurso no doutorado!

Aos filósofos Ailton Krenak, Davi Kopenawa, Eliane Potiguara, Célia Xakriabá, Daniel Munduruku, e tantos outros, agradeço pela disposição em ensinar saberes

tão importantes para o contexto de vida que atravessamos atualmente enquanto sociedade. As universidades precisam de vocês. Obrigado!

RESUMO

CASTRO, Dannyel Teles de. **Filosofias Indígenas, educação e descolonização do saber**. Tese (Doutorado em Educação). Universidade do Estado do Pará, Belém, 2022.

Este trabalho aborda as possíveis contribuições das filosofias e pedagogias indígenas na descolonização epistêmica do saber. Partimos do substrato que atravessa as construções teóricas de Freire (1987, 2001) e sua pedagogia crítica, Dussel (2005) e sua ética da libertação e Walsh (2009, 2012) e a interculturalidade crítica, e ressaltamos a urgência em descolonizar o saber, que desde uma matriz eurocêntrica de conhecimento, legítima, através de categorias, noções, conceitos e formas de pensar, a estrutura desigual de poder que opera na civilização ocidental. Como matriz de um processo decolonial, identifica-se a necessidade de um percurso metodológico que se comprometa em compreender o Outro a partir dele mesmo, e por isso propomos a leitura da obra dos filósofos indígenas Ailton Krenak e Davi Kopenawa, a fim de identificar aspectos que nos ajudem a empreender um trabalho de reconfiguração e descolonização epistemológica. Entre os resultados da pesquisa, observamos que o pensamento e as ideias que brotam da matriz originária ou ancestral de saber, como os de Ailton Krenak e Davi Kopenawa, apresentam dimensões de ética, estética, moral, lógica, ontologia e epistemologia, isto é, configuram-se em filosofias, que, por sua vez, desvelam processos outros de produção, apreensão e circulação do conhecimento.

Palavras-chave: Filosofias indígenas, Pedagogias decoloniais, Decolonialidade.

ABSTRACT

CASTRO, Dannyel Teles de. **Indigenous philosophies, education and the decolonization of knowledge**. Thesis (PhD in Education). Pará State University, Belém, 2022.

This work approaches the possible contributions of indigenous philosophies and pedagogies on the epistemic decolonization of knowledge. Starting from the substrate that crosses the theoretical constructions of Freire (1987, 2001) and his critical pedagogy, Dussel (2005) and his ethics of liberation and Walsh (2009, 2012) and the critical interculturality, we emphasize the urgency of decolonizing knowledge, which, from a Eurocentric matrix of knowledge, legitimizes, through categories, notions, concepts and ways of thinking, the unequal structure of power that operates in Western civilization. As a matrix of a decolonial process, the need for a methodological path that is committed to understanding the Other from within itself is identified, and for that reason we propose to read the work of indigenous philosophers Ailton Krenak and Davi Kopenawa, in order to identify aspects that help us to undertake a work of epistemological reconfiguration and decolonization. Among the results of the research, we observed that the thought and ideas that spring from the original or ancestral matrix of knowledge, such as those of Ailton Krenak and Davi Kopenawa, present dimensions of ethics, aesthetics, morals, logic, ontology and epistemology, that is, they are configured in philosophies, which, in turn, reveal other processes of production, apprehension and circulation of knowledge.

Keywords: Indigenous philosophies, Decolonial Pedagogies, Decoloniality.

RESUMEN

CASTRO, Dannyel Teles de. **Filosofías indígenas, educación y descolonización del saber**. Tesis (Doctorado en Educación). Universidad del Estado de Pará, Belém, 2022.

Este trabajo aborda los posibles aportes de las filosofías y pedagogías indígenas en la descolonización epistémica del saber. Partimos del sustrato que atraviesa las construcciones teóricas de Freire (1987, 2001) y su pedagogía crítica, Dussel (2005) y su ética de la liberación y Walsh (2009, 2012) y la interculturalidad crítica, y enfatizamos la urgencia de descolonizar el saber, que, desde una matriz eurocéntrica del conocimiento, legítima, a través de categorías, nociones, conceptos y formas de pensar, la desigual estructura de poder que opera en la civilización occidental. Como matriz de un proceso decolonial, se identifica la necesidad de un camino metodológico comprometido con la comprensión del Otro desde sí mismo, y por esto nos proponemos leer la obra de los filósofos indígenas Ailton Krenak y Davi Kopenawa, para identificar aspectos que nos ayuden a emprender un trabajo de reconfiguración y descolonización epistemológica. Entre los resultados de la investigación, observamos que el pensamiento y las ideas que brotan de la matriz original o ancestral del saber, como las de Ailton Krenak y Davi Kopenawa, presentan dimensiones de ética, estética, moral, lógica, ontología y epistemología, es decir, se configuran en filosofías que, a su vez, revelan otros procesos de producción, aprehensión y circulación de conocimientos.

Palabras clave: Filosofías indígenas, Pedagogías decoloniales, Decolonialidad.

Sumário

1. INTRODUÇÃO.....	12
1.1. Contextualização do objeto de estudo	19
1.2. Enunciado da tese	27
1.3. Problema de investigação	28
1.4. Justificativa: relevância da pesquisa e diálogo com outros estudos	28
1.5. Objetivos	34
1.6. Organização da tese	34
2. ENFRENTAMENTO – FUNDAMENTAÇÃO EPISTÊMICO-METODOLÓGICA DO ESTUDO	36
2.1 Sobre as origens e o desenvolvimento da filosofia.....	36
2.2 O problema da europeização cultural (política, epistemológica, econômica e filosófica) sob o prisma do pensamento social latino-americano	42
2.3 Superação da diferença ontológica e a pluriversalidade da filosofia.....	47
2.4 Aspectos metodológicos	54
2.4.1 <i>Sobre os autores indígenas da pesquisa</i>	54
2.4.2 <i>Tipo, método e procedimentos de pesquisa</i>	55
3. A LUTA COMO PRÁXIS E O SEU LEGADO FILOSÓFICO	64
3.1 Movimento indígena brasileiro	65
3.2 Educação e resistência	70
3.3 Lideranças indígenas e a dimensão epistêmica da luta.....	73
4. FILOSOFIA KRENAK	77
4.1 Sobre os krenak.....	77
4.2 Trajetória de vida de Ailton Krenak.....	78
4.3 Filosofia krenak e o pensamento filosófico de Ailton	82
4.4 Crítica filosófica no pensamento de Ailton Krenak.....	92
4.4.1 <i>Crítica à ideia de humanidade</i>	93
4.4.2 <i>Crítica à ideia de desenvolvimento sustentável</i>	96
4.4.3 <i>Crítica à colonialidade</i>	99
5. FILOSOFIA YANOMAMI.....	102
5.1 Sobre os Yanomami do Brasil.....	102
5.2 Trajetória de vida de Davi Kopenawa.....	104
5.3 Filosofia Yanomami e aspectos cosmológicos.....	106
5.3.1 <i>A origem dos habitantes da floresta</i>	106
5.3.2 <i>Os xapiri</i>	112
5.3.3 <i>Tornar-se xamã</i>	114
5.3.4 <i>A origem dos brancos</i>	118
5.3.5 <i>A queda do céu</i>	123
5.4 Crítica filosófica no pensamento de Davi Kopenawa.....	127
6. FILOSOFIA E EDUCAÇÃO A PARTIR DAS MATRIZES ANCESTRAIS DE CONHECIMENTO	136
6.1 O reconhecimento de filosofias outras.....	137
6.2 Matrizes filosóficas centrais no pensamento de Ailton Krenak e Davi Kopenawa	143
6.2.1 <i>Filosofia do alerta</i>	146
6.2.2 <i>O despertar para o originário e ancestral</i>	148

6.2.3 <i>Concepção cosmo-ontológica de humanidade</i>	151
6.2.4 <i>Integralidade, holismo e espiritualidade</i>	155
6.2.5 <i>O presente, os sentidos e as experiências</i>	159
6.2.6 <i>Filosofia do bem viver</i>	163
6.2.7 <i>Princípios que orientam o bem viver</i>	168
6.2.8 <i>Filosofia da resiliência</i>	171
6.3 Reflexões sobre a práxis pedagógica nas filosofias originárias.....	174
7. CONSIDERAÇÕES FINAIS	185
Referências	189

1. INTRODUÇÃO

Este trabalho surge de uma inquietação que, de certo modo, permeou toda a minha caminhada acadêmica até aqui. Diz respeito a um descontentamento com a forma de proceder da ciência moderna e suas estruturas visíveis e invisíveis, que impositivamente comandam a produção e reprodução do conhecimento, bem como nossas formas de pensar, ser e estar no mundo. Mais precisamente, é uma inquietação com a pretensiosa projeção das visões de mundo notadamente eurocêntricas, autoproclamadas universais, sobre as formas de conhecimento engendradas na modernidade ocidental.

Contudo, tal descontentamento também compartilha espaço com uma grande estima pelo desbravar de mundos que caracteriza o processo da pesquisa. O entrelaçamento de ambos os sentimentos resulta em uma angústia existencial, e esta tem sido responsável pelo movimento pessoal e profissional que me trouxe ao processo de doutoramento.

Formado como professor de Ciências da Religião que se constituiu pesquisador através da Iniciação Científica e do Mestrado em Ciências da Religião, compreendi que as diferentes religiões da humanidade se caracterizam por correntes filosóficas plurais. Algumas delas são mais alinhadas à filosofia moderna (em certos casos, responsáveis por legitimá-la), outras nem tanto. Notei a existência de uma pirâmide de poder em que os conhecimentos filosóficos e religiosos aliados da filosofia e do modo de conhecimento ocidental encontram-se no topo, isto é, permeiam nossa existência e são reconhecidos e aceitos como válidos no contexto social em que vivemos, enquanto os conhecimentos filosóficos e religiosos não-ocidentais estão na base da pirâmide, são subordinados, negados e silenciados.

Como é de nosso conhecimento, desde o prelúdio de nossa formação intelectual, a filosofia moderna tem raízes fincadas nas correntes filosóficas que predominaram na constituição do continente europeu. Sobressai-se, nesse ínterim, as matrizes filosóficas grega e cristã, mas existem fortes traços das culturas e religiões indo-europeias – os povos indo-europeus (helênicos, romanos, germânicos, bálticos, eslavos, célticos, entre outros) ficaram conhecidos na história por sua ânsia de poder e dominação territorial. No período histórico europeu conhecido como

Idade Média, a teologia cristã consagrou-se como grande aliada da produção do conhecimento filosófico, de modo que mesmo com o posterior rompimento de relações entre ambas, filosofia e teologia, o conhecimento teológico cristão conformou parte do arcabouço da filosofia moderna. Com a expansão ultramarina luso-hispânica que culminou na colonização das populações indígenas americanas, e posteriormente com a escravização empreendida pelos europeus sobre os povos africanos, esta filosofia moderna eurocentrada, regionalmente situada, impôs-se ao mundo como a filosofia universal, como se os diversos povos não-europeus fossem destituídos da capacidade de pensar e produzir conhecimento.

Por sua vez, a ciência moderna foi germinada no mesmo terreno e sob condições semelhantes às da filosofia moderna, de modo que ambas caminharam juntas por muito tempo, até a ciência buscar ultrapassar a filosofia. As infinitas possibilidades evidenciadas pela ciência e técnica europeias despontaram com a ambição do progresso, do crescimento econômico e da exaltação do poder do homem. Parafraseando Francisco Javier Herrero (1986), o homem acreditou-se total dominador da natureza e celebrou a desalienação de sua relação com Deus, mas hoje o ser humano lida com desastres ambientais de grande magnitude e percebe que caiu em outras alienações piores do que a alienação religiosa. Ainda, “o homem chegou a celebrar um humanismo científico e hoje se vê definido unicamente pela produtividade, eficácia e rentabilidade. Ele se vê reduzido e humilhado a ser um puro ser de necessidades” (HERRERO, 1986, p. 235).

Nessas circunstâncias, me perguntei por diversas vezes se a situação não seria outra se, ao invés de uma corrente filosófica ter se sobressaído sobre as demais de maneira impositiva, todas as correntes filosóficas fossem assumidas como tais em um contexto de respeito à pluralidade de modos de conhecer, onde estas empreendessem entre si uma interação baseada em trocas, apoio e colaboração. Mas entendi que não temos como saber. O que temos é o que está aí. Uma civilização erigida por cima de sangue e poder, guerras, genocídios, extermínio da natureza, comandada por seres humanos que parecem ter esquecido sua humanidade, subordinados pela ideia de dominação que subjaz a filosofia e a ciência modernas eurocentradas.

Parece evidente que a filosofia moderna não é universal. É e tem sido, antes, assim imposta ao resto do mundo através de séculos de existência da civilização ocidental. E podemos dizer o mesmo a respeito da ciência moderna, se a compreendemos como um modo de produção e reprodução de conhecimento. O ato de filosofar e produzir conhecimento não é uma exclusividade do ser humano europeu, e afirmar o contrário é negar o estatuto ontológico das populações não-europeias. Esses povos, condenados, subordinados e tornados periféricos no contexto global contemporâneo, vistos como sub-humanidade, nos dizeres de Ailton Krenak (2019), na verdade possuem modos de conhecer que desestabilizam a lógica eurocêntrica, pois a construção de nossa humanidade, no contexto da civilização ocidental, se deu de forma “descolada” da vivacidade pulsante do Planeta Terra. O que é considerado como aceitável para os humanos neste sistema é viver em uma “abstração civilizatória” (expressão cunhada por KRENAK, 2019), descolada da terra e das formas orgânicas de vida. Tal condicionamento é responsável por suprimir a diversidade através da negação da pluralidade das formas de vida, de existência e de hábitos.

Nas formações em Ciências da Religião, meu interesse de pesquisa se constituiu em torno das religiões não hegemônicas, que não se demonstravam tão alinhadas ao pensamento moderno ocidental. Aprendi sobre a relação entre sagrado e natureza na mitologia e no quefazer cotidiano de pessoas que manifestavam em suas cosmovisões o entendimento da Terra como organismo vivo. Pouco a pouco, esse interesse foi me direcionando para o pensamento filosófico indígena brasileiro. O contato com essa corrente filosófica me trouxe uma estranha sensação de retorno para casa... Foi como se eu tivesse encontrado a matriz de sabedoria que por muito tempo eu busquei. Ela sempre esteve aí, acessível ao conhecimento de todos, mas ao mesmo tempo muito distante de nossa realidade profundamente assentada na razão moderna. Existem muitas camadas densas que nos distanciam dela, e o trabalho de, pacientemente, ir removendo-as em mim mesmo, foi o processo através do qual esta tese se originou. Nesta caminhada, foi crucial encontrar com o pensamento dos filósofos indígenas brasileiros Ailton Krenak e Davi Kopenawa.

A obra do líder yanomami Davi Kopenawa, “A queda do céu” (2015), escrita em co-autoria com o antropólogo Bruce Albert, chama atenção por combinar um

relato autobiográfico e auto-etnográfico de uma cultura com um manifesto político dos povos originários e uma visão cosmológica e espiritual do mundo (SILVA, 2017). Conforme os saberes e as cosmovisões dos yanomami, os xamãs e seus *xapiri* (espíritos ancestrais) trabalham a muito tempo para “segurar o céu” e impedir sua queda, o que causaria a destruição e extermínio permanentes da floresta e de todos os povos.

Contudo, ao explicitar a dinâmica invisível do mundo e as consequências das ações características da civilização ocidental sobre ele, Kopenawa é pontual em prever um futuro catastrófico. O modo de vida dos brancos, pautado pelo consumismo incessante e que, por sua vez, é responsável pelo extermínio da floresta e dos povos originários, decreta o rumo irreversível ao qual nos dirigimos enquanto civilização.

Estamos apreensivos, para além de nossa própria vida, com a da terra inteira, que corre o risco de entrar em caos. Os brancos não temem, como nós, ser esmagados pela queda do céu. Mas um dia talvez tenham tanto medo disso quanto nós! Os xamãs sabem das coisas más que ameaçam os humanos. Só existe um céu e é preciso cuidar dele, porque, se ficar doente, tudo vai se acabar. Talvez não aconteça agora, mas pode acontecer mais tarde. Então, vão ser nossos filhos, seus filhos e os filhos de seus filhos a morrer. É por isso que eu quero transmitir aos brancos essas palavras de alerta que recebi de nossos grandes xamãs. Através delas, quero fazer com que compreendam que deviam sonhar mais longe e prestar atenção na voz dos espíritos da floresta. Mas bem sei que a maioria deles vai continuar surda às minhas falas. São gente outra. Não nos entendem ou não querem nos escutar. Pensam que esse aviso é pura mentira. Não é. Nossas palavras são muito antigas. Se fôssemos ignorantes, ficaríamos calados. Temos certeza, ao contrário, de que o pensamento dos brancos, que não sabem nada dos *xapiri* e da floresta, está cheio de esquecimento. De todo modo, mesmo que não escutem minhas palavras enquanto ainda estou vivo, deixo aqui estes desenhos delas, para que seus filhos e os que nascerem depois deles possam um dia vê-las. Então eles vão descobrir o pensamento dos xamãs yanomami e vão saber que quisemos defender a floresta (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 498).

O nosso modelo predatório de sociedade extermina povos, culturas, crenças e vidas em prol do desenvolvimento e progresso capitaneados pela ciência e tecnologia modernas. Ele será responsável pela queda do céu. A sabedoria dos yanomamis não é a única que atesta isso, pois inúmeros estudos têm comprovado,

nos últimos anos, que estamos a poucos passos de vivenciar desastres ambientais de magnitude inimaginável.

Os brancos e sua cultura ocidental são vistos pelos yanomami como “povo da mercadoria”, pois consideram a floresta Amazônica como mercadoria e provocam seu desmatamento. Para Kopenawa (2015), os xamãs acreditam que com a chegada da mercadoria e da escrita, os descendentes dos primeiros brancos deixaram de ouvir e se comunicar com os *xapiri* e outros espíritos que habitavam a Terra, de modo que esses espíritos se refugiaram nas montanhas onde habitam; sem sua proteção, estamos mais sujeitos a desastres. Apenas os xamãs yanomamis sabem chamar os *xapiri* para dançar, conter os seres maléficos do mundo e combater as epidemias (*xarawa*) que trazem morte e destruição. Nesse trabalho, os *xapiri* fazem com que o céu se mantenha em seu devido lugar. Caso os brancos, povo da mercadoria, continuem a causar as tragédias que exterminam há várias décadas a Amazônia e seus povos da floresta, assim como os últimos xamãs, os *xapiri* irão se retirar para sempre, abandonando o mundo em um caos e assim o céu irá desabar (KOPENAWA; ALBERT, 2015).

Segundo o filósofo Ailton Krenak (2019), para adiar o fim do mundo é preciso haver uma improvável e radical mudança no sistema, que encoraje o ser humano a reconhecer-se como parte de um organismo vivo. A construção de nossa humanidade, nesse contexto da civilização ocidental, se deu de forma “descolada” da vivacidade pulsante do Planeta Terra. Os povos originários latino-americanos, assim como os africanos e asiáticos, que ainda mantém uma relação de organicidade com a terra e o meio ambiente, são considerados pelo sistema mundo moderno capitalista como sub-humanidade, e incomodam as chamadas grandes corporações:

tanto que as corporações têm criado cada vez mais mecanismos para separar esses filhotes da terra de sua mãe. “Vamos separar esse negócio aí, gente e terra, essa bagunça. É melhor colocar um trator, um extrator na terra. Gente não, gente é uma confusão. E, principalmente, gente não está treinada para dominar esse recurso natural que é a terra.” (KRENAK, 2019, p. 12).

O autor postula que os povos do campo e da floresta, cujos vínculos com ancestralidades originárias indígenas e africanas eram latentes, foram, no processo

histórico de modernização da sociedade brasileira, “jogados” nas favelas e periferias, convertendo-se em mão de obra das grandes empresas urbanas. Com isso, arrancados de seus coletivos e contextos socio-culturais de origem, a esses povos foi imposta uma condição alienante no que diz respeito ao seu mínimo exercício de ser (KRENAK, 2019).

Acontece que, para o autor, no contexto crítico atualmente vivenciado por toda a humanidade, “se as pessoas não tiverem vínculos profundos com sua memória ancestral, com as referências que dão sustentação a uma identidade, vão ficar loucas neste mundo maluco que compartilhamos” (KRENAK, 2019, p. 09).

O desvelar de conhecimentos, saberes, filosofias, vivências e epistemologias outras proporcionado pela leitura da obra desses autores tem me ensinado a caminhar com sabedoria diante da angústia existencial que mencionei anteriormente. A outridade que por muitos anos busquei de repente se fez contemplada no entendimento de que a matriz de conhecimento originária, ancestral, indígena da terra em que nasci e venho me constituindo enquanto ser humano também conforma uma episteme, modos de conhecer, atos filosóficos e processos pedagógicos. Isto significa que no processo científico podemos buscar outros referenciais epistemológicos e filosóficos que não este da ciência e filosofia modernas que por muito tempo nos fizeram acreditar que era o correto e mais seguro. Especialmente, precisamos tornar evidentes os saberes que foram invisibilizados em nosso contexto latinoamericano, em detrimento dos saberes eurocentrados, que permeiam o nosso cotidiano, as nossas relações e o nosso pensamento. Nisto consiste o ato de *sulear*, ressaltado por Paulo Freire. Por isso mesmo, diante dos imponderáveis da vida real que permearam minha caminhada acadêmica, decidi transformar a alegria do encontro pessoal com os dois filósofos indígenas no próximo passo: o doutoramento.

Este encontro se deu em um momento de agravamento da crise humana vivenciada pelos povos indígenas brasileiros, que é decorrente da colonização iniciada no século XVI. No primeiro ano de meu percurso doutoral, assumiu o poder no Brasil um governo amplamente comprometido com a agenda neoliberal, com apoio explícito aos donos de propriedades rurais nas lutas travadas entre estes e os povos indígenas por suas terras. Em um encontro promovido por algumas das

principais organizações indígenas brasileiras, como a Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (Apib), a Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (Coiab) e a Aty Guasu (Grande Assembleia Guarani Kaiowá), realizado em janeiro de 2020 na aldeia Piaráçu, na Terra Indígena Capoto Jarina, Mato Grosso, líderes indígenas denunciaram a truculência do projeto político do governo brasileiro em curso, caracterizando-o como genocida, etnocida e ecocida: “As ameaças e falas de ódio do atual governo estão promovendo a violência contra povos indígenas, o assassinato de nossas lideranças e a invasão das nossas terras”.¹

Esta situação sofreu um agravamento com a crise sanitária e estrutural desencadeada pela pandemia da Covid-19, a partir de março de 2020, em cujo o contexto de vulnerabilidade das populações indígenas brasileiras os deixou expostos à contaminação pelo coronavírus e sem a necessária assistência médica. Mais de 160 povos indígenas foram afetados pela pandemia no Brasil, com cerca de 57 mil casos confirmados da doença e milhares de indígenas mortos.² “Toda essa destruição não é nossa marca, é a pegada dos brancos, o rastro de vocês na terra”, afirma Davi Kopenawa.³

A maior pandemia da história mundial contemporânea atravessou os anos de 2020 e 2021, período em que eu fazia a caminhada no doutorado com muitas incertezas e indignações em face do cenário de descaso de um governo que imprime as piores características do projeto moderno/colonial/eurocêntrico de poder, saber e ser. Nesse momento, com os saberes e as filosofias indígenas já fazendo parte da minha vida, ficou difícil não me compadecer da situação dos nossos “parentes”; se já estava difícil para todos nós, brasileiros, imagine só, caro leitor, como não estava sendo ainda pior para eles...

Percebi, então, que um dos maiores aprendizados legados pelos ancestrais indígenas é o da resistência. Os povos indígenas brasileiros viveram na pele situações que nem sequer podemos imaginar ao longo de séculos de dominação

1 Fonte: BBC Brasil. <<https://www.bbc.com/portuguese/brasil-51229884>>. Acesso em 21/07/2021.

2 Dados informados pelo site da Articulação dos Povos Indígenas do Brasil – APIB. Disponível em «<https://covid19.socioambiental.org/>». Acesso em 30/03/2023/

3 Fonte: Brasil de Fato. Disponível em «<https://www.brasildefatores.com.br/2020/04/08/a-vulnerabilidade-das-comunidades-indigenas-diante-do-coronavirus>». Acesso em 30/03/2023.

colonial, violências de todos os tipos, física, simbólica, psicológica, ontológica, viram grupos étnicos inteiros serem brutalmente assassinados e até hoje são vítimas de uma guerra de poder iniciada pelos brancos, aqueles que vieram de fora para tomar suas terras. E, no entanto, permanecem de pé, prontificados para a luta, resistentes e resilientes, pois acreditam na veracidade e importância de sua causa, acreditam nos espíritos da floresta, na natureza da Terra que pulsa e informa ao ser humano que os rumos que a civilização ocidental está tomando podem ser irreversíveis e funestos se não houver uma mudança radical nas estruturas do sistema que opera no mundo.

Precisamos nos reconhecer enquanto ignorantes epistemologicamente, pois somente sabemos proceder conforme a episteme eurocentrada/euro-norte-americana, diante de uma pluralidade de epistemologias existentes fora do Norte global. Ela que nos foi ensinada e tem nos guiado por muitos anos. Caminhamos com ela, por vezes, sem questioná-la. Mas hoje ficam evidentes as circunstâncias sob as quais foi erguida a epistemologia moderna, anteriormente veladas. Hoje é possível ver com clareza que o projeto europeu iniciado com a colonização das Américas não acabou com o processo jurídico-político de descolonização. Ele se entranhou nas estruturas que comandam a civilização ocidental em suas diversas dimensões – política, economia, educação, ciência, cultura, filosofia, etc.

Nesses termos, temos muito a aprender com os povos indígenas. A caminhada com Ailton Krenak e Davi Kopenawa tem sido de busca pela descolonização epistêmica do saber que permeia as estruturas do conhecimento, e este se constituiu no tema do trabalho a seguir.

1.1. Contextualização do objeto de estudo

Caminhamos hoje em um contexto de crise civilizatória no qual verifica-se a incapacidade do conhecimento predominante, consagrado pelos critérios estabelecidos pelo projeto eurocentrado de modernidade, em responder aos desafios históricos que se apresentam ao ser humano. É necessário repensar a hegemonia da razão e os demais instrumentos constituintes da epistemologia moderna, tal qual o *modus operandi* científico.

Conforme Santos (1988), o paradigma de conhecimento vigente remete à revolução científica iniciada na Europa no século XVI, caracterizada principalmente pela separação entre a ciência e a teologia cristã. O conhecimento científico tornou-se mais técnico, orientando-se pela observação e verificação dos fatos tal como são dados em sua materialidade, com o domínio das ciências naturais e seus métodos. Esse modelo tornou-se dominante ao longo dos séculos seguintes na medida em que negou “o caráter racional a todas as formas de conhecimento que não se pautarem pelos seus princípios epistemológicos e pelas suas regras metodológicas” (SANTOS, 1988, p. 48). Os princípios e regras epistemológicas desse paradigma constituíram-se, principalmente, com base nas grandes teorias físicas de Copérnico, Kepler, Galileu e Newton, assim como também na consciência filosófica trazida por Bacon e Descartes.

Este cientificismo moderno, nos diz Freire (2014), nega a importância dos sentidos, dos desejos, das emoções e da paixão no processo de produção e reprodução do conhecimento em detrimento da mistificação e dogmatização da certeza, assumidos pela racionalidade hegemônica. Nesse sentido, o eurocentrismo epistêmico no qual subjaz a construção da epistemologia moderna nega e torna invisíveis outras formas de conhecimento que não se enquadram nos padrões vigentes na ciência moderna.

Para Dussel (2017), a construção do modelo de conhecimento predominante possui uma origem histórica precisamente assentada no momento em que a Europa impôs suas prerrogativas acerca do saber por meio da ação colonizadora, quando os outros conhecimentos, dos povos de outras terras, foram marginalizados. A práxis colonial assumiu a justificativa ontológica de que o ser humano europeu era superior aos seres humanos de outras localidades, sendo a Europa considerada o centro e o final da história mundial (DUSSEL, 2017). Dessa forma, os critérios de racionalidade europeus foram impostos como referências a serem seguidas por todos. Nesse construto, as diversas perspectivas epistêmicas e filosóficas dos povos originários asiáticos, africanos e americanos foram negadas.

A preocupação com essa situação epistemicida tem se constituído como elemento determinante na construção teórica de diferentes intelectuais latinoamericanos, no intuito de fomentar uma práxis libertadora, insurgente e

decolonial a partir do contexto da América Latina. Destacamos aqui a pedagogia crítica de Paulo Freire, a ética da libertação de Enrique Dussel e a interculturalidade crítica de Catherine Walsh.

Conforme Freire (1987), a educação é responsável pela manutenção da colonização das mentes herdada da invasão cultural europeia, ao passo em que invisibiliza o saber cultural do outro. Em sua concepção, a educação não se restringe apenas à dimensão formal e institucional, mas estende-se aos contextos sociais, políticos, epistêmicos e existenciais. É neste panorama que Freire inquieta-se com os problemas objetivos e subjetivos da opressão, estrutural-institucionalizada na sociedade brasileira e internalizada nos sujeitos oprimidos. A sua opção pelos oprimidos compreende então a construção de uma educação libertadora pautada pelo “respeito pela linguagem do outro, pela cor do outro, o gênero do outro, a classe do outro, a orientação sexual do outro, a capacidade intelectual do outro” (FREIRE, 2001, p. 60).

Uma práxis libertadora para Freire abrange a tarefa de “descolonizar as mentes”, através do reconhecimento e legitimação dos saberes das culturas nativas (FREIRE, 1978). Nesse sentido, a pedagogia crítica reivindica uma transformação da realidade que propicie a relação dialógica com o outro, a síntese entre diferentes culturas e a unidade na diversidade.

Assim como Freire, Dussel (2005) também destaca como necessário para a superação da colonialidade o reconhecimento do outro. Reconhecer o outro, conforme Dussel, consiste em reconhecer a razão do outro, saber que seus saberes e direitos lhes são negados. O outro, para a modernidade eurocêntrica, é “o mundo periférico colonial, o índio sacrificado, o negro escravizado, a mulher oprimida, a criança e a cultura popular alienada, etc. (as ‘vítimas da Modernidade’)” (DUSSEL, 2005, p. 29). O mito da modernidade fez crer que era necessário tirá-los das trevas de sua barbárie e selvageria, impondo-lhes a luz da razão moderna, através da colonização (conquista, dominação, violência).

Portanto, a ética da libertação proposta por Dussel consiste em reconhecer a alteridade do outro, negado de sua condição de ser pelo sistema colonialista-imperialista que o oprime. Trata-se de uma opção política e epistêmica pelas vítimas

do sistema-mundo, as culturas, povos e seres humanos tornados inferiores pela lógica de dominação da modernidade ocidental.

Tem-se que ambos os pensamentos, freireano e dusseliano, convergem para a necessidade do exercício epistemológico intercultural, no qual nossas práticas científicas, educacionais e filosóficas, possam fomentar ações dialógicas. Conforme Walsh (2009), uma prática intercultural precisa assumir como ponto de partida o reconhecimento de que as diferenças culturais são construídas a partir de uma matriz colonial de poder, racializado e hierarquizado, onde os brancos estão em cima e os povos indígenas e afrodescendentes estão embaixo. A esta práxis, a autora chama de interculturalidade crítica.

A interculturalidade crítica apresenta-se como um projeto social, político, ético, pedagógico e epistêmico, necessariamente decolonial, que pretende visibilizar e enfrentar a matriz colonial de poder, assim como a ligação histórica entre a ideia de *raça*, como instrumento de classificação e controle social, e o desenvolvimento do capitalismo mundial (moderno, colonial, eurocentrado), iniciado como parte constitutiva da construção histórica da América (WALSH, 2012). Para Walsh, trata-se de uma prática sensível à negação, subalternização e inferiorização, que objetiva visibilizar:

maneras distintas de ser, vivir y saber, y busca el desarrollo y creación de comprensiones y condiciones que no sólo articulan y hacen dialogar las diferencias en un marco de legitimidad, dignidad, igualdad, equidad y respeto, sino que también -y a la vez- alimentan la creación de modos “otros” de pensar, ser, estar, aprender, enseñar, soñar y vivir que cruzan fronteras (WALSH, 2009, p. 15).

Se a práxis colonizadora nos conduziu a um contexto de crise civilizatória, temos hoje, enquanto acadêmicos eurodescendentes, a tarefa de olhar para as epistemologias não-coloniais e seus processos educativos no intuito de fomentar a construção de outros modos de pensar e agir no mundo. Por isso, partindo do substrato que atravessa as construções teóricas de Freire, Dussel e Walsh, ressaltamos, neste trabalho, a urgência em descolonizar a filosofia, que desde uma matriz eurocêntrica de conhecimento, legítima, através de categorias, noções, conceitos e formas de pensar, a estrutura desigual de poder que opera na civilização ocidental.

Para Julio Cabrera (2015) o pensamento filosófico latinoamericano, e brasileiro em particular, só pode se constituir como tal na medida em que considera o nosso contexto histórico de dominação e resistência. Ao identificar sua procedência histórica e contextual desde uma situação de invasão, conquista, destruição de culturas, colonização, resistência, independência e liberação, tal pensamento filosófico “deve insurgir-se contra tudo aquilo que o impede de surgir” (CABRERA, 2015, p. 06). Insurgir, nesse caso, compreende a luta por existir diante do silenciamento historicamente condicionado ao pensamento filosófico latinoamericano, e constitui-se como uma necessidade de sobrevivência intelectual, “sua condição de possibilidade, o único modo de ser que lhe foi deixado” (CABRERA, 2015, p.7).

Para Raul Fornet-Bettancourt (2011), ainda que o termo *filosofia* seja de origem grega, ele diz respeito a uma potencialidade humana que pode ser e é cultivada em todas as culturas da humanidade. Contrariando a opinião de alguns filósofos modernos, como Martin Heidegger, onde encontramos o entendimento da filosofia como sendo essencialmente grega (dotada de um “espírito grego”), Bettancourt compreende a filosofia como uma pluralidade de formas de pensar e agir. O autor entende que tornar absoluto o pensamento filosófico de uma dessas culturas e propagá-lo como o único válido é uma posição etnocêntrica que converte em centro do mundo o que na realidade é apenas uma região do mesmo.

Segundo Dussel (2017), o desenvolvimento do capitalismo global, aliado ao colonialismo, permitiu à filosofia latino-medieval, antes regional e restrita ao continente europeu, posicionar-se como a filosofia moderna europeia. Isto se deu, por um lado, pela decaída de outras filosofias regionais, como a chinesa, a árabe, a hindu, a budista, entre outras, e por outro, pela total negação e ocultação das filosofias indígenas e africanas.

Assim, a filosofia moderna europeia logrou a si mesma e ao resto do mundo colonial em extrema prostração o título de filosofia universal. Tal universalidade, nos diz Dussel, é inválida, pois na realidade se trata de uma filosofia particular, regional, que foi imposta, de forma tirana, por meio da ação colonial, como a melhor e mais segura maneira de produção do conhecimento.

Também a história da institucionalização acadêmica da filosofia atuou em prol da ocultação da pluralidade filosófica, segundo Fernet-Bettancourt (2011), reduzindo o ato de filosofar a uma disciplina de estudos, ou ramo do saber acadêmico, ou ainda a uma “carreira”, que conseqüentemente responde aos interesses sociais e culturais de formações fomentadas por instituições de ensino nacionais e estatais. Nesse contexto disciplinar, os textos de filósofos europeus são tidos como cânones. A filosofia perdeu, assim, o sentido de uma confrontação prático-reflexiva com distintos contextos de vida, tornando-se prisioneira de uma tradição prepotente que se pretende centro exclusivo de todo o desenvolvimento possível (FORNET-BETTANCOURT, 2011).

Por isso, para libertar a filosofia desses interesses implícitos na formação acadêmica institucionalizada, bem como da tradição eurocêntrica que se apoderou dela, Fernet-Bettancourt considera necessário tratá-la como um ato contextual plural, “haciendo así posible el ecuentro con ella en muchos lugares distintos y en una multiplicidad irreductible de formas de expresión” (FORNET-BETTANCOURT, 2011, p. 640). Assumir o caráter contextual da filosofia possibilita a observação da sua capacidade de constituir-se como um saber capaz de intervir no curso da história em nome do que foi negado como realidade possível. Trata-se de um saber:

articulado a los procesos históricos correspondientes; un saber que sabe de las interpretaciones de su contexto y de cómo en ellas se reflejan planes para hacer que la realidad sea de esta o otra forma, siga este o aquel curso; o sea, que sabe del conflicto de interpretaciones de la realidad en tanto que conflicto en el que está en juego la realidad en su marcha misma, la realidad por hacer; o, si se quiere, sabe que ese conflicto decide también sobre las realidades que serán o no posibles. Pero por eso mismo, por saber que sabe que lo que se juega en ese conflicto es nada menos que el poder hacer realidad, el saber filosófico contextual es fundamentalmente *práctico*; esto es, un saber que, con base en el discernimiento del conflicto entre los modelos de interpretación de la realidad, se articula en los movimientos sociales alternativos y libertadores, y de esta forma se integra a un plan o proyecto para realizar esas otras realidades que hoy parecen imposibles (FORNET-BETTANCOURT, 2011, p. 640).

Com base nestas perspectivas trazidas por Cabrera, Dussel e Fernet-Bettancourt, compreendemos que a natureza contextual da filosofia permite situar a origem do pensamento filosófico insurgente latinoamericano em fins do século XV

(no Brasil, portanto, a partir do século XVI), no momento da invasão europeia, através das primeiras formas de resistência dos povos indígenas. Porém, o pensamento e as formas de vida na América Latina surgiram muito antes desse nome sequer existir, pois ele mesmo compreende uma designação geográfica atribuída pelos invasores europeus (CABRERA, 2015). O pensamento filosófico indígena precede em muitos séculos o nosso pensar insurgente latinoamericano, é a raiz (originária, ancestral) do ato de pensar desde a América Latina, e ao mesmo tempo constitui-se em uma realidade presente. Sobre isso, Cabrera (2015, p. 09-10) nos diz que “é preciso recuperar a específica temporalidade do pensamento latinoamericano, que também foi colonizada por uma estrutura temporal-histórica que permite, precisamente, construir a ideologia do ‘atraso’”. Conforme o autor:

Eu parto da hipótese do pensamento latino-americano (e brasileiro em particular) já existir faz séculos, mas ele estar literalmente enterrado pela ação de todo tipo de mecanismos de ocultação e de exclusão, que faz falta remover para adquirir a perspectiva adequada e poder visualizar esse pensamento já secularmente existente. Para isso, não é suficiente um engenheiro: precisamos de arqueólogos, de escavadores. O pensamento latino-americano não é uma promessa do futuro, mas uma ardente realidade do passado e do presente, uma consumação impedida (CABRERA, 2015, p. 09-10).

Ou seja, o pensamento filosófico brasileiro precisa ser resgatado, tornado visível, para que possamos pensar o nosso contexto a partir de noções e categorias filosóficas próprias. Portanto, a tarefa de descolonização da filosofia requer o estudo das filosofias indígenas, das filosofias africanas e afro-brasileiras e das filosofias populares. Evidenciamos, com a tese, a importância do pensamento filosófico indígena brasileiro nesta empreitada, tendo por base a necessidade em aprender com os povos originários a tecer uma outra realidade possível. Por isso, nos voltamos para o pensamento indígena, tendo por base as filosofias krenak e yanomami.

Assumimos que o pensamento indígena é também produção intelectual, tomando como referência as noções sobre intelectualidade desenvolvidas pelo sociólogo italiano Antonio Gramsci, segundo as quais todos podem ser percebidos como intelectuais. O exercício intelectual é compreendido em Gramsci como um saber-fazer de indivíduos socialmente contextualizados, e este pensamento

insurgente decolonial vem sendo empreendido pelos povos indígenas desde a invasão europeia em suas terras, materializando-se hoje em livros, artigos, teses, dissertações e monografias.

Acreditamos ainda que, através de sua produção, os autores indígenas realizam um trabalho implícito de reivindicação da natureza contextual e plural da filosofia, uma vez que as suas obras desvelam conhecimentos e saberes outros, responsáveis por conformar um pensamento filosófico negado e silenciado pela modernidade ocidental. Nesse sentido, percebemos como pertinente atribuir-lhes a designação de filósofos.⁴

Por sua vez, esses autores também empreendem um processo educativo com suas obras, na medida em que oferecem a oportunidade de aprendizado de conhecimentos das matrizes epistêmicas originárias às pessoas não-indígenas, formadas dentro da cultura ocidental. Por isso, são também educadores.

Na América Latina, o processo de produção intelectual escrita indígena tem se mostrado como uma característica da resistência dos povos originários ao poder colonial existente desde a colonização luso-hispânica, o que fica evidente através dos trabalhos de cronistas indígenas peruanos do século XVII, entre os quais se destaca a obra de Huamán Poma de Ayala (1526-1613), *El primer nueva crónica y buen gobierno*. No contexto latinoamericano contemporâneo, verifica-se um grande quantitativo de produções indígenas que se articulam com a expansão dos movimentos políticos e sociais de grupos indígenas, sobretudo a partir dos anos 1990, dando conta de fundamentações ideológicas e estéticas a respeito da identidade indígena e de projetos políticos de descolonização (LIRA, 2017).

Entre os indígenas brasileiros, é notável o aumento significativo de sua produção intelectual escrita nas últimas décadas. Várias são as oportunidades que temos de olhar para o pensamento filosófico indígena brasileiro e com ele aprender. Nesse sentido, é importante perceber que esta produção, na contemporaneidade, evidencia as transformações ocasionadas pelo contexto histórico de luta decolonial dos povos originários em nome do reconhecimento de suas narrativas, saberes e cosmovisões através do seu próprio protagonismo.

4 Os motivos para esta escolha serão melhor explicitados no decorrer do trabalho.

Compreendemos que atender ao chamado de Freire (1987) para aprender sobre o ser cultural do outro, negado e vilipendiado pelas ações estruturais da cultura ocidental por nós vivenciada, requer o trabalho de escuta do outro através dele mesmo, de suas narrativas, de seu modo de ser e estar no mundo. Neste sentido, é de suma importância conhecer o pensamento filosófico indígena brasileiro através de seus próprios protagonistas. Consideramos, ainda em diálogo com Freire, que os povos indígenas, impedidos da condição de *ser* pelas estruturas de opressão da civilização ocidental, irrompem contra estas e realizam sua vocação para *ser mais* através de sua produção intelectual escrita. Por isso, buscaremos, neste trabalho, aprender sobre as filosofias indígenas a partir da obra de Ailton Krenak e Davi Kopenawa.

1.2. Enunciado da tese

As bases epistemológicas de um novo caminho, decolonial, para a educação têm sido tecidas por diferentes mãos e vozes em nosso contexto latinoamericano. Do ponto de vista acadêmico, Catherine Walsh, Paulo Freire, Frantz Fanon e Lélia Gonzalez são apenas alguns dos nomes que ousamos destacar como sendo de grande contribuição intelectual nesta empreitada. Contudo, para além das teorias acadêmicas já esboçadas sobre o assunto, devemos lembrar do esforço dos povos originários para descolonizar a educação e o viver desde a invasão europeia, e este é um exercício que os próprios autores mencionados, e outros, nos induzem a colocar em prática. Consideramos urgente, nesse sentido, desfazer a invisibilização deste esforço político e epistemológico de diversos grupos originários latinoamericanos ao longo dos últimos séculos por parte da ciência e sua práxis epistêmica moderna ocidental.

Nesse ínterim, o presente trabalho propõe a tarefa de dialogar com o pensamento filosófico indígena brasileiro, olhando para um outro referencial teórico, isto é, a obra de Krenak e Kopenawa.

Nesse construto, defendemos neste estudo a tese de que a obra de Ailton Krenak e Davi Kopenawa empreendem um exercício de descolonização epistêmica do saber, resgatando e tornando evidentes aspectos centrais de filosofias originárias brasileiras. Por sua vez, a matriz epistemológica das filosofias indígenas destaca

uma perspectiva holística de saber na qual é ressaltada uma inteligência outra, material-espiritual, que atravessa corpo, mente e espírito, numa perspectiva que desvela outros processos filosóficos e ações pedagógicas.

Dessa forma, o nosso intuito é precisamente fomentar construções teóricas que nos possibilitem outros exercícios epistêmicos, que descortinem outras formas de produção e reprodução do conhecimento e de processos educativos a partir das filosofias não-coloniais, originárias, ancestrais (neste caso, especificamente as filosofias krenak e yanomami).

1.3. Problema de investigação

A partir da tese evidenciada acima, e ainda com base na contextualização do objeto apresentada anteriormente, levantamos o seguinte problema de investigação: *de que forma a descolonização epistêmica e o pensamento filosófico evidenciados nas obras de Ailton Krenak e Davi Kopenawa contribuem para repensar o saber e a educação?*

Este é o problema central ao qual trataremos ao longo do trabalho. Delimitamos, ainda, as seguintes questões norteadoras, no intuito auxiliar o processo de análise desta questão:

- Quais são os aspectos filosóficos centrais que marcam as obras de Ailton Krenak e Davi Kopenawa?
- Como se configura o saber nas matrizes epistemológicas originárias Krenak e Yanomami?
- Como se evidenciam, na obra dos autores, os processos educativos, de apreensão e transmissão de saberes, nos contextos Krenak e Yanomami?

Com as respostas a estas perguntas, buscamos solucionar o problema de investigação e defender a tese enunciada.

1.4. Justificativa: relevância da pesquisa e diálogo com outros estudos

Fornet-Bettancourt (2011) nos diz que a filosofia se dá através de uma pluralidade de formas de pensar e de fazer, por se tratar de um quefazer contextual

que compreende uma potencialidade humana inerente aos diversos povos e culturas da humanidade. Nesse sentido, consideramos a relevância do estudo da produção intelectual indígena brasileira, neste caso, as obras de Ailton Krenak e Davi Kopenawa, como basilar para se obter percepções a respeito das filosofias indígenas. Em uma situação de negação da pluralidade filosófica, como a que ainda vivenciamos atualmente, é fundamental irromper contra o silenciamento empreendido pela filosofia moderna ocidental e pelas ciências humanas com relação ao pensamento filosófico indígena brasileiro.

Além disso, conforme Valencia (2013, p. 15), nossas investigações precisam se concentrar “más en la imaginación epistémica para la autoconstitución y constitución colectiva de escenarios sociales, culturales, políticos, de la sensibilidad otros”. Este processo de construção de outras perspectivas demanda não apenas a análise crítica da colonialidade, em termos de refutação e desprendimento, mas também o desenvolvimento de uma práxis libertadora assumida a partir das perspectivas não-coloniais, que compreendem “una afirmación autodeterminada y creativa de la conciencia crítica y de todas sus dimensiones de humanidad” (VALENCIA, 2013, p. 15).

Neste sentido, pontua Fleuri (2020, p. 79), “as perspectivas não-coloniais potencializam e ultrapassam o esforço de crítica e de desconstrução da colonialidade”, uma vez que “a escuta epistêmica das cosmovisões ancestrais, ou não-coloniais, favorece a interação dialógica com os povos originários”, possibilitando a ampliação de nossos horizontes filosóficos, epistêmicos e pedagógicos, marcados pela modernidade eurocêntrica.

Consideramos, assim como Fleuri (2020), fundamental aprender com os saberes dos povos indígenas para descolonizar nossas visões, práticas e maneiras de ser e estar no mundo. Por isso, também apontamos como fator de relevância deste estudo a possibilidade de exercer um trabalho de escuta sensível e profunda acerca do mundo de um povo silenciado e desprovido de seu pleno exercício de ser pela tirania do poder colonial/moderno/ocidental. Acreditamos que este é um trabalho imprescindível no atual momento em que atravessamos, além de ser indispensável ao campo de estudos decoloniais brasileiro.

Desse modo, em que pese a ocorrência das mais diversificadas investigações sobre os povos indígenas e suas cosmovisões, consideramos que estudá-las a partir da leitura da obra de três filósofos indígenas brasileiros, Ailton Krenak, Daniel Munduruku e Davi Kopenawa, desde um enfoque decolonial e intercultural crítico, é não apenas inovador e relevante, como também oferece a oportunidade de olhar para outros referenciais teóricos em nossos trabalhos. Apesar de constituir-se em um campo rico de publicações, a produção intelectual indígena brasileira ainda é pouco estudada e/ou utilizada como base para reflexões epistêmicas.

Nesse sentido, esperamos que a tese contribua não somente para fortalecer o protagonismo epistêmico das filosofias indígenas no campo científico brasileiro, mas também para auxiliar nas reflexões e ações que contribuam para a descolonização tanto da educação como da filosofia.

Compreendemos como importante para o tratamento das questões levantadas anteriormente considerar o estado dos temas abordados, de modo a dar conta de responder as seguintes questões: a partir de quando os estudos acadêmicos se voltam para a produção intelectual indígena latinoamericana e brasileira em particular? Qual a relação estabelecida entre os pesquisadores acadêmicos e os autores indígenas nesses trabalhos? Como tem se dado o diálogo com as obras de Ailton Krenak e Davi Kopenawa no contexto da produção acadêmica brasileira?

De forma geral, são registrados alguns trabalhos produzidos nas últimas décadas acerca da produção intelectual indígena latinoamericana e brasileira, não necessariamente em diálogo com a decolonialidade e a interculturalidade crítica. Apresentaremos, assim, um breve esboço das principais ideias e categorias que emergem nos trabalhos encontrados, no intuito de situar o presente estudo na discussão circunscrita, embora sem a pretensão de oferecer um estado da arte amplo e exaustivo.

Como mencionamos anteriormente, a produção intelectual indígena tem se intensificado na América Latina nas últimas três décadas. Ao começar a olhar para esta produção, no final da década de 1990 e início dos anos 2000, pesquisadores de diferentes áreas acadêmicas estabeleceram a noção de “intelectuais indígenas” para caracterizar os autores de origem indígena. Esta definição foi adotada e amplamente

trabalhada nos estudos posteriores que se voltaram para a questão. De modo geral, prevalece a preocupação em investigar os fatores que constituíram o movimento social e político feito pelos povos indígenas ao reivindicarem o papel de protagonistas de sua própria história, mais do que o estudo da produção indígena propriamente dita.

Para o sociólogo equatoriano Hernán Ibarra (1999), a noção de “intelectuais indígenas” diz respeito a um processo de reivindicação identitária. Conforme o contexto dos povos indígenas do Equador, Ibarra destaca que os aspectos histórico-políticos vivenciados ao longo do século XX foram responsáveis pela valorização das culturas indígenas e pelo fortalecimento da identidade étnica. Nesse interim, a figura do intelectual indígena emerge em organizações e movimentos políticos, auxiliando na desconstrução de estereótipos e na reconstrução da identidade indígena em um contexto nacional.

A historiadora chilena Claudia Zapata (2005) destacou que o termo “intelectuais indígenas” refere-se a uma função específica desempenhada por certos membros de grupos indígenas, onde tal função fundamenta um projeto político que se articula em torno de uma identidade étnica. Assim como Ibarra, a autora destaca que a figura do intelectual indígena cumpre o importante papel de valorizar a consciência étnica das sociedades indígenas em um contexto social amplo e nacional, diante do movimento histórico de organização política empreendida pelos povos indígenas na América Latina, sobretudo a partir dos anos 1970. Zapata (2005, p. 71) considera que o acesso à educação é o fio condutor que permite rastrear o surgimento de uma “elite indígena”, o que no ponto de vista da autora consiste em uma parcela da população indígena caracterizada por “profesionales de distinto tipo, de la cual se desprenderán los intelectuales indígenas”.

A noção de que a intelectualidade indígena está associada à formação escolar e acadêmica de pessoas indígenas, apesar de problemática, tem sido amplamente utilizada nos estudos que se propõem analisar a figura do intelectual indígena. Além de Zapata (2005, 2007, 2008), Hireme (2002), Simón (2009) e outros assumiram essa perspectiva em seus estudos. Zapata (2005) chegou a estabelecer uma subdivisão da categoria: para a autora, existem os intelectuais dirigentes, os intelectuais profissionais e os intelectuais críticos. Os intelectuais dirigentes seriam

aqueles que ocupam um lugar de peso na condução das organizações, além de serem presentes nos meios de comunicação e de revelarem competência política (nas palavras da autora, é o caso de Luis Macas e Luis Maldonado, no Equador, Víctor Hugo Cárdenas na Bolívia e Evo Morales e Aucán Huilcamán, no Chile). Os intelectuais profissionais, para Zapata (2005, p. 74), são pessoas altamente competentes em “algún área de la economía, la gestión, el derecho y las comunicaciones, profesionales y técnicos de formación universitaria que desempeñan funciones relevantes en las organizaciones étnicas a las cuales asesoran o integran de manera permanente”. Por sua vez, os indígenas intelectuais críticos caracterizam-se pela busca por espaços de autonomia e por investigar e produzir discurso desde uma disciplina de conhecimentos.

A educadora Maria Aparecida Bergamaschi (2014) considerou que estes intelectuais se constituem como tais nos sistemas de conhecimento dos povos originários, e então empreendem um exercício intercultural e “intercientífico”, de cruzamento entre o conhecimento tradicional e o sistema da ciência moderna, ao passarem pelo processo formativo escolar e acadêmico.

De modo geral, os estudos da categoria “intelectuais indígenas” situam-se em uma dimensão de análise a respeito da produção de conhecimento por meio de ferramentas ocidentais por parte dos povos originários. Trata-se de um processo vivenciado ao longo da segunda metade do século XX em diferentes países da América Latina com a expansão da educação escolar indígena e da conquista de direitos pelos povos originários, no qual muitos adentraram um espaço notadamente eurodescendente, a academia, e passaram a produzir monografias, artigos, dissertações, teses e livros. Esses homens e mulheres indígenas inverteram os papéis, tornaram-se pesquisadores e pesquisadoras, a passaram a narrar sua história desde seu próprio ponto de vista. Invariavelmente, isso aguçou a curiosidade de muitos pesquisadores acadêmicos que passaram a refletir sobre esse movimento e consagraram, com base na intelectualidade em Gramsci, o uso do termo “intelectuais indígenas”. Nesse sentido, tratam-se de estudos preocupados em analisar o fato de os povos indígenas estarem produzindo pensamento filosófico, que objetivam refletir sobre este ato e caracterizá-lo a partir de teorias clássicas da

ciência ocidental, muito mais do que dialogar com as ideias desses intelectuais indígenas.

Entendemos que é necessário relativizar as definições acadêmicas já esboçadas acerca da intelectualidade indígena. Célia Xakriabá (2021, p. 101) nos diz que a intelectualidade indígena não se restringe a elaboração do pensamento que acontece na cabeça, mas engloba também a “elaboração do conhecimento produzido a partir das mãos, das práticas e de todo o corpo. Todo corpo é território e está em movimento, desde o passado até o futuro. É aí que a intelectualidade indígena acontece”. Nesse sentido, a educação indígena ocupa-se, desde a infância, com experiências significativas que se desenvolvem na relação com o território e são vivenciadas no corpo em sua totalidade. Conforme Célia Xakriabá, são experiências que aproximam o ser humano dos dois corpos que constituem a pertença indígena: o corpo como território e o território como corpo.

Trata-se de uma outra forma de conhecimento, onde a intelectualidade assume outros contornos, de modo que considerar como intelectuais somente os indígenas formados em sistemas educativos ocidentais nos parece um exercício de manutenção das colonialidades epistêmica e ontológica.

Assumimos, neste trabalho, a urgência em dialogar com a matriz de conhecimento indígena de maneira intercultural crítica, o que pressupõe a desconstrução das estruturas hierarquizadas que descaracterizam e silenciam as epistemologias originárias. Por isso, precisamos compreender a intelectualidade indígena como uma construção desenvolvida no seio de uma atividade pedagógica mediada pela oralidade, pelos conhecimentos ancestrais, pelos acontecimentos e experiências significativas do cotidiano, pela relação com a terra e o território, e também por plantas, animais, guias espirituais, e outros. Tal construção pode ou não englobar a formação nos sistemas educativos ocidentais. Desse modo, assim como os indígenas que são graduados, mestres ou doutores, também são intelectuais os homens e as mulheres indígenas formados nesta atividade pedagógica de outra matriz epistêmica.

Tendo isto em mente, podemos considerar que entre os intelectuais indígenas há os que escolheram fazer de seu trabalho um exercício intercultural crítico, aliando seus conhecimentos à caminhada pelos sistemas educativos ocidentais, com

produção de teses, dissertações, monografias e livros. São homens e mulheres profundamente comprometidos com seus coletivos, que a partir de seu trabalho contribuem para projetos de libertação política, epistêmica e ontológica das comunidades indígenas.

Em relação às obras de Ailton Krenak e Davi Kopenawa, verificamos a ocorrência de alguns trabalhos acadêmicos que dialogam com o seu pensamento. O levantamento empreendido, contudo, não encontrou resultado para a existência de trabalhos que tomam por base a decolonialidade e a interculturalidade crítica no diálogo intercultural com as epistemologias originárias. Percebemos que até se estuda a produção intelectual indígena escrita, mas de um viés academicista que não rompe com o paradigma dominante da epistemologia ocidental/moderna/colonial. Assim, o trabalho também se justifica na medida em que buscamos empreender um exercício de quebra desse paradigma, considerando a epistemologia indígena brasileira como tal e no diálogo com ela buscar construir teoricamente as bases epistêmicas que fundamentem processos libertadores, isto é, pedagogias decoloniais.

1.5. Objetivos

Considerando os questionamentos levantados pelos problemas apontados anteriormente, o estudo tem como objetivo geral *analisar como a descolonização epistêmica e o pensamento filosófico presentes na obra de Ailton Krenak e Davi Kopenawa contribuem para repensar o saber e a educação.*

Nesse íterim, elencamos três objetivos específicos ao trabalho, são eles:

- Evidenciar os aspectos filosóficos centrais que marcam o pensamento de Ailton Krenak e Davi Kopenawa;
- Identificar como se configura o saber nas matrizes epistemológicas Krenak e Yanomami;
- Compreender os processos educativos, de apreensão e transmissão de saberes que constituem as matrizes epistemológicas Krenak e Yanomami, conforme situado no pensamento de Ailton Krenak e Davi Kopenawa.

1.6. Organização da tese

O texto da tese está basicamente dividido em duas partes, apesar de não explicitarmos essa divisão. Na primeira parte, que consiste na introdução e na sessão 2, intitulada “**Enfrentamento – fundamentação epistêmico-metodológica do estudo**”, evidenciamos uma discussão teórica e epistêmica acerca do estado atual de colonização do saber, sobretudo no que diz respeito à consciência filosófica ocidental. Aqui também procuramos enfatizar a perspectiva metodológica adotada no estudo.

A segunda parte do texto consiste nas sessões 3, 4, 5 e 6, onde assumem o protagonismo as matrizes de saber originárias. A sessão 3 é intitulada “**A luta como práxis**”, onde encontraremos um breve panorama a respeito do mais recente movimento de luta e resistência dos povos originários que habitam o território brasileiro em busca de libertação e dignidade, que culminou no chamado movimento indígena brasileiro, do qual Ailton Krenak e Davi Kopenawa representam importantes lideranças epistêmicas.

A sessão 4 é intitulada “**Filosofia Krenak**”, e nela são abordados aspectos e características centrais do pensamento filosófico de Ailton Krenak, bem como sua interseção com a filosofia originária de seu coletivo.

A sessão 5 é intitulada “**Filosofia Yanomami**”, onde encontraremos as visões e ideias que brotam do conhecimento ancestral do povo yanomami, a partir do pensamento filosófico de Davi Kopenawa.

A sessão 6 é intitulada “**Filosofia e Educação a partir das matrizes ancestrais de conhecimento**”, na qual empreendemos o diálogo com os filósofos de Ailton Krenak e Davi Kopenawa, numa tentativa de buscar, em co-laboração, encontrar a partir das filosofias indígenas aspectos que nos possibilitem repensar o saber.

2. ENFRENTAMENTO – FUNDAMENTAÇÃO EPISTÊMICO-METODOLÓGICA DO ESTUDO

2.1 Sobre as origens e o desenvolvimento da filosofia

Por muitos séculos, a filosofia foi concebida como “criação do gênio helênico”, ou “milagre” grego responsável pela passagem do *mythos* ao *logos* (REIS, 2021). A partir de Tales de Mileto, Sólon, Eudoxo, Pitágoras e Platão, a relativização do conhecimento mítico possibilitou um afastamento da crença mitológica em razão da supervalorização do conhecimento lógico, caracterizado por discursos claros, objetivos e ordenados em que se assume o sentido racional daquilo que pode ser explicado pelo ser humano (consciência filosófica). Nessa direção, descredibiliza-se completamente o pensamento não-grego pela natureza entendida como sendo mítica ou religiosa (irracional, segundo os critérios da tradição filosófica grega) de suas reflexões, assim como também pelo seu assentamento na tradição oral.

Apesar de convencionalmente aceita pelos seguidores da filosofia moderna ocidental, a teoria do helenismo nato da filosofia vem sendo desconstruída há alguns anos, sobretudo por filósofos africanos e latino-americanos. Autores como George James, Cheikh Diop, Théophile Obenga, Molefi Asante, Mogobe Ramose e José Nunes Carreira advogam a hipótese de a filosofia não ter nascido grega. Com base em algumas fontes históricas, estes autores expõem a ocorrência de textos filosóficos egípcios anteriores aos escritos gregos. Tais fontes levariam a crer que os gregos “meramente continuaram e desenvolveram, às vezes parcialmente, o que os egípcios inventaram” (DIOP, 1974, p. 230).

O filósofo Molefi Asante (2014, p. 119), indaga-nos: “por que os filósofos gregos estudaram na África?”. Conforme o autor:

Tales, o primeiro filósofo é lembrado por ter estudado na África. Dizem que aprendeu filosofia dos egípcios. Eles estudaram no Egito porque era a capital cultural do mundo antigo. Pitágoras é conhecido por ter estudado por pelo menos vinte e dois anos na África. Pode-se obter uma boa educação em vinte e dois anos, talvez até alcançar um Ph.D.! Os gregos buscavam a informação filosófica que os africanos possuíam. Quando Isócrates escreveu sobre seus estudos no livro *Busirus*, disse: "Eu estudei filosofia e medicina no Egito". Ele não estudou esses assuntos na Grécia, na Europa, mas no Egito e na África. Não é só a palavra filosofia que não é grega, a prática da filosofia já existia muito antes dos gregos. Imhotep, Ptahhotep,

Amenemhat, Merikare, Duauf, Amenhotep, filho de Hapu, Akhenaton e o sábio de Khunanup, são apenas alguns dos filósofos africanos que viveram muito tempo antes da Grécia ou de algum filósofo grego existir (ASANTE, 2014, p. 119).

Para o filósofo brasileiro Renato Noguera (2015, p. 01), contudo, o nascimento da filosofia é um falso problema:

Não se trata de afirmar que a filosofia nasceu no Egito e substituir Tales de Mileto ou Platão por Ptahhotep. Não pedimos a retirada da “certidão grega da filosofia” dos manuais, mas sim que ela não venha sozinha, sem o registro de que existem posições a favor do nascimento africano. Os manuais de filosofia precisam incluir versões diversas sobre suas origens, reconhecendo a legitimidade de todas, assim como não ignoramos perspectivas diferentes em várias questões filosóficas. É perigoso e reducionista para uma boa formação filosófica limitar toda a filosofia a poucas tradições. Com efeito, o problema não seria estritamente teórico, mas político (e obviamente filosófico). O projeto de dominação do Ocidente tem um aspecto epistemológico que pretende calar qualquer filosofia que tenha sotaques diferentes. Afinal, a filosofia foi “eleita” como suprassumo da cultura ocidental.

Segundo Enrique Dussel (2017), o ato de deixar para trás a pura expressão racional mítica para, semanticamente, atribuir a certos termos ou palavras um significado unívoco, definível, com conteúdo conceitual resultante de uma elaboração metódica, analítica, que pode ir do todo às partes para fixar gradualmente seu significado preciso, ocorreu em todas as grandes culturas urbanas do Neolítico. Ou seja, se esta é uma prerrogativa que determina o surgimento de uma consciência filosófica em determinado contexto, nos termos de Dussel, a filosofia se desenvolveu concomitantemente nos quatro cantos do mundo.

Conforme o autor, as narrativas com categorias filosóficas aparecem na Índia (posterior aos *Upanishads*), na China (a partir do Livro das Mutações, ou *I Ching*), na Pérsia, na Mesopotâmia, no Egito (com textos como o denominado “filosofia de Menfis”), no Mediterrâneo oriental (entre fenícios e gregos), nos Andes (entre os aymaras e quéchuas que se organizaram no Império Inca), etc (DUSSEL, 2017).

A este respeito, Dussel menciona alguns exemplos. Entre os astecas, *Quetzalcóatl* era a expressão simbólica de um deus dual original (“é composto de *quetzalli*, palavra que designa as preciosas penas verdes brilhantes da cauda do

pássaro *quetzal*, [...] e *cóatl*, 'serpente "')⁵ que os *tlamatinime* ("os que sabem das coisas", a quem Frei Bernardino de Sahagún chamava de "filósofos")⁶ chamavam *Ometéotl* (*ome*, "dois", e *téotl*, "o divino"), deixando de lado o símbolo. No caso chinês, não se pode ignorar a densidade argumentativa e racional dos escritos de filósofos como Lao-Tse e Confúcio; a filosofia confuciana atravessou 2.500 anos, com clássicos em cada século, inclusive durante a modernidade europeia, como é o caso dos autores Huang Zongxi (1610-1695) e Wang Yangming (1472-1529), tendo este último desenvolvido a tradição neoconfuciana que se prolonga até os nossos dias.

Entre as filosofias indostânicas, Dussel cita um trecho do *Chandogya Upanishad* indiano em que há uma reflexão sobre o Ser (*sat*) e o Não-ser (*asat*), onde diz-se que aquele emergiu deste: "Cómo pudo ser esto? Cómo pudo el Ser emerger del No-ser? Por el contrario, querido, en el comienzo del mundo fue sólo el Ser", diz o texto indiano. Nessa direção, o filósofo argentino indaga-nos: "No es esto filosofía? Serían por el contrario Parménides o Heráclito filósofos y no los de la India? Cual sería el criterio de demarcación entre el texto citado y el de los presocráticos?" (DUSSEL, 2017, p.17).

Ainda a respeito das filosofias orientais de grande importância para a história da filosofia mundial, o próprio hinduísmo apresenta uma série de categorias e noções filosóficas, como os conceitos de: *brahman*, que se refere à totalidade do Universo; *atman*, que está relacionado com a subjetividade; *karma*, entendido como a ação humana e *moksha*, que faz referência à relação entre o *atman* e o *brahman*. Esses são os núcleos centrais através dos quais foi construído um discurso categorial filosófico desde o século V a.C., que alcançou um desenvolvimento clássico quase mil anos depois, com Adi Sankara (788-820), e que ainda hoje se faz presente (DUSSEL, 2017). Por sua vez, a filosofia budista nega os conceitos de *brahman* e *atman* a partir de Siddhartha Gautama (563-483 a.C.), através do entendimento de que a totalidade do universo é um eterno devir interconectado, negando ainda mais claramente as tradições míticas (como a dos Vedas) e construindo uma narrativa estritamente racional.

5 LEÓN-PORTILLA apud. DUSSEL, 2017, p.15.

6 DUSSEL, 1995, p. 25.

Dussel sustenta que a filosofia grega foi um exemplo do gênero entre as filosofias produzidas pela humanidade, e historicamente desenvolveu-se ao se entranhar nas filosofias do Império Romano, que, por sua vez, abriu um horizonte cultural para o que o autor chama de “Idade Média europeu-latino-germânica” (DUSSEL, 2017, p. 18). Esta última, por fim, culminou na tradição da filosofia europeia que fundamentou o fenômeno da Modernidade – com a invasão da América, a instalação do colonialismo e do capitalismo – e se tornou a civilização central e dominante do sistema-mundo até a Revolução Industrial, desde o final do século XVIII até o início do século XXI. Para Dussel, isso produz um fenômeno de ocultação e distorção na interpretação da história, que nos impede de ter uma visão de mundo do que realmente aconteceu na história da filosofia.

Muitos advogam que a filosofia é grega em razão da sua etimologia, contudo, autores como Asante (2014), González (2011), Dussel (2017), Fornet-Betancourt (2011) e Ramose (2011) defendem que essa prática (a de filosofar) apenas chegou até nós pela clássica definição grega que une os termos *philo* (amor ou amante) e *sophoi* (sabedoria) em razão da dominação imperialista explicitada no parágrafo anterior. Asante (2014) questiona a respeito da origem do termo *sophoi* ou *sophia*, evidenciando que este remete ao termo *seba* (sábio), da língua africana *Mdu Ntr*, do antigo Egito. Segundo o autor, essa palavra aparece pela primeira vez em 2052 a.C., muito antes da existência da Grécia ou do grego, e deu origem aos termos *sebo*, em copta, e *sophoi* ou *sophia*, em grego.

Raúl Fornet-Betancourt (2011) toma a etimologia da palavra filosofia como uma “hipoteca normativa” em que atividade humana designada na Grécia por esse termo não pode ser vinculada a nenhuma exclusividade do espírito grego ou da cultura grega. Também nessa direção, Mogobe Ramose (2011, p. 05-06), em diálogo com Théophile Obenga, sustenta que:

A experiência humana é o chão inescapável para o começo da marcha rumo à sabedoria. Onde quer que haja um ser humano, há também a experiência humana. Todos os seres humanos adquiriram, e continuam a adquirir sabedoria ao longo de diferentes rotas nutridas pela experiência e nela fundadas. Neste sentido, a filosofia existe em todo lugar. Ela seria onipresente e pluriversal, apresentando diferentes faces e fases decorrentes de experiências humanas particulares.

Para Dussel (2010, p. 15), todos os povos possuem núcleos problemáticos que são universais e consistem no conjunto de questões ontológicas fundamentais a respeito da existência, para as quais o *homo sapiens* se volta quando atinge determinada maturidade, a saber:

¿Qué son y cómo se comportan las cosas reales en su totalidad, desde los fenómenos astronómicos hasta la simple caída de una piedra o la producción artificial del fuego? ¿En qué consiste el misterio de su propia subjetividad, el yo, la interioridad humana? ¿Cómo puede pensarse el hecho de la espontaneidad humana, la libertad, el mundo ético y social? Y, al final, ¿cómo puede interpretarse el fundamento último de todo lo real, del universo? — lo que levanta la pregunta sobre lo ontológico en aquello de que: “¿Por qué el ser y no más bien la nada?”

São núcleos centrais de questionamento que o ser humano passa a se fazer em virtude de seu desenvolvimento cerebral, com capacidade de consciência, autoconsciência, desenvolvimento linguístico, ético e social. Essas questões norteiam o ser humano em um sentido de enfrentamento da totalidade da realidade, a fim de gerenciá-la e desenvolver a vida humana comunitária. É diante do conflito e confusão perante às possíveis causas dos fenômenos naturais adversos que enfrenta, bem como da imprevisibilidade de seus próprios impulsos e comportamentos, que o ser humano encontra-se no centro desses núcleos problemáticos, que são racionais – os “porquês” universais (DUSSEL, 2010).

Conforme Dussel, a produção de mitos (*mitopoiesis*) foi a primeira forma racional de explicação ou interpretação do real (do mundo, da subjetividade, do horizonte ético-prático, ou da referência última da realidade que foi simbolicamente descrita). Na perspectiva do autor, os mitos podem ser entendidos como enunciados simbólicos que requerem para a sua compreensão todo um processo hermenêutico que descubra as razões, portanto, são atividades racionais que: 1) contêm significados universais (já que se referem a situações repetíveis em todas as circunstâncias) e 2) são construídos com base em conceitos (categorizações cerebrais de mapas neocorticais que incluem milhões de grupos neuronais pelos quais múltiplos fenômenos empíricos e singulares enfrentados pelo ser humano são unificados em seu significado) (DUSSEL, 2010).

Assim, os numerosos mitos se ordenam em torno dos núcleos problemáticos da existência e se guardam na memória da comunidade, primeiro através da

tradição oral e depois, desde cerca de 3 mil anos antes de Cristo, já escritos, são coletados e interpretados por grupos de sábios,

que se admiran ante lo real, “pero el que no halla explicación y se admira reconoce su ignorancia, por lo que el que ama el mito (filomythos) es como el que ama la sabiduría (filósofos)”, según expresión de Aristóteles (Metafísica i, 2, 982b, pp. 17-18). Nacen así las “tradiciones” míticas que dan a los pueblos una explicación con razones de las preguntas más arduas que acuciaban a la humanidad y que hemos denominado los “núcleos problemáticos”. Pueblos tan pobres y simples como los tupinambás de Brasil, estudiados por Levy-Strauss, cumplían sus funciones en todos los momentos de su vida gracias al sentido que les otorgaban sus numerosísimos mitos (DUSSEL, 2010, p. 16).

No que diz respeito à passagem do *mythos* ao *logos*, Dussel questiona o helenocentrismo inerente a esse movimento como central na designação de uma consciência filosófica. Para o autor, não se trata de um salto que parte do irracional e chega ao racional, do empírico concreto ao universal, ou do sensível ao conceitual. É, antes, uma passagem que se dá de uma narrativa com determinado tipo de racionalidade para outro discurso com outro tipo de racionalidade, o que representa um progresso na precisão inequívoca, na clareza semântica, na simplicidade, na força conclusiva do fundamento, mas é também uma perda de muitos dos sentidos do símbolo, que pode ser redescoberto hermeneuticamente em diversos momentos e lugares (características da narrativa mítica racional). De outro modo: “el discurso racional unívoco o con *categorías filosóficas*, que de alguna manera puede definir su contenido conceptual sin recurrir al símbolo (como el mito), gana en *precisión* pero pierde en *sugestión* de sentido” (DUSSEL, 2010, p. 16).⁷

Temos então que, assim como a filosofia não nasceu (nem somente e nem primeiramente) na Grécia, a filosofia grega também não pode ser tomada como o protótipo do discurso filosófico pelo seu conteúdo. Ao descrevermos as características fundantes dos critérios de demarcação entre mito e discurso categorial filosófico, não podemos tomar a filosofia grega como definição de filosofia em si mesma. Segundo Dussel, isto é confundir a parte com o todo, e um caso particular não inclui a definição universal.

7 Grifos do autor.

Segundo a corrente de pensamento esboçada pelos autores que trouxemos neste tópico, a filosofia é uma prática coextensiva a toda experiência humana. Significa dizer que todas as culturas do mundo apresentam em seus distintos contextos a passagem de um movimento (racional) de explicação mítico e simbólico a respeito do mundo para a construção (também racional) de narrativas e categorias reflexivas. Porém, o helenocentrismo e o eurocentrismo filosófico produziram diversas assimetrias que dificultam hoje o trabalho de reconhecer as filosofias indígenas, negadas e ocultadas.

2.2 O problema da europeização cultural (política, epistemológica, econômica e filosófica) sob o prisma do pensamento social latino-americano

A colonização, segundo o sociólogo peruano Aníbal Quijano (1992), ultrapassou a mera subordinação de outras culturas pela europeia em uma relação externa e atuou no interior das culturas oprimidas, na colonização do imaginário daqueles que foram dominados. Em um primeiro momento, houve a repressão não apenas de crenças, ideias, imagens, símbolos e conhecimentos que não serviam para a dominação colonial global, mas também do modo de conhecer e produzir conhecimento e perspectivas, dos recursos, padrões e instrumentos de expressão formalizada e objetivada, intelectual ou visual (QUIJANO, 1992). Foi, assim, seguida pela imposição do uso dos padrões de expressão, crenças e produção de conhecimento dos dominadores europeus, como forma de impedir a produção cultural dos dominados e desta forma obter controle social e cultural sobre eles.

Conforme Quijano, os colonizadores europeus impuseram também uma imagem mistificada de seus próprios padrões de produção de conhecimento e significações, o que foi responsável por tornar a europeização cultural uma aspiração para as outras culturas:

Entonces, la cultura europea se convirtió, además, en una seducción: daba acceso al poder. Después de todo, más allá de la represión, el instrumento principal de todo poder es su seducción. La europeización cultural se convirtió en una aspiración. Era un modo de participar en el poder colonial pero también podía servir para destruirlo y, después, para alcanzar los mismos beneficios materiales y el mismo poder que los europeos; para conquistar la naturaleza. En fin, para el "desarrollo". La cultura europea pasó a ser un modelo cultural universal. El imaginario en las culturas no-europeas, hoy

difícilmente podría existir y, sobre todo, reproducirse, fuera de esas relaciones (QUIJANO, 1992, p. 13).

Santiago Castro-Gómez e Ramón Grosfoguel (2007) sustentam que a divisão internacional do trabalho entre centros e periferias, bem como a hierarquia étnico-racial das populações, formada durante séculos de expansão colonial europeia, não se transformaram significativamente após o fim do colonialismo e a formação dos estados-nação na periferia global. Para os autores, o que houve foi uma transição do colonialismo moderno para a colonialidade global, que perpetua a estrutura das relações desiguais de poder entre centro e periferia. O capitalismo contemporâneo é responsável por manter essa estrutura, ressignificando “las exclusiones provocadas por las jerarquías epistémicas, espirituales, raciales/étnicas y de género/sexualidad desplegadas por la modernidad. De este modo, las estructuras de larga duración formadas durante los siglos XVI y XVII continúan jugando un rol importante en el presente” (CASTRO-GÓMEZ; GROSFOGUEL, 2007, p. 14).

Dessa forma, a *modernidade/racionalidade* não pode ser pensada separadamente à noção de *colonialidade*, esta última referindo-se à perpetuação da negação e inferiorização das culturas dominadas após o fim do colonialismo jurídico-político. A modernidade está intrinsecamente vinculada ao projeto de dominação da mentalidade eurocêntrica, e desta forma a colonialidade é sua constituinte.

Para Quijano, a colonialidade é um dos elementos constitutivos de um padrão mundial de poder iniciado com a invasão da América e consagrado com o advento do capitalismo contemporâneo. É um padrão que

Sustenta-se na imposição de uma classificação racial/étnica da população do mundo como pedra angular do referido padrão de poder e opera em cada um dos planos, meios e dimensões, materiais e subjectivos, da existência social quotidiana e da escala societal (QUIJANO, 2010, p. 73).

Diz respeito a esse padrão um dos principais núcleos da colonialidade/modernidade eurocêntrica: “uma concepção de humanidade segundo a qual a população do mundo se diferenciava em inferiores e superiores, irracionais e racionais, primitivos e civilizados, tradicionais e modernos” (QUIJANO, 2010, p. 75). Na modernidade, tal entendimento é responsável por uma estrutura de poder através da qual se moldam os diferentes planos da existência, dentre as quais o

autor chama atenção para as relações político-econômicas e de trabalho existentes entre centro e periferia mundiais (Norte e Sul globais).

É nesse contexto que se desenvolvem relações sociais pautadas na exploração, dominação e conflitos, articuladas em torno do controle e disputa por diversos âmbitos da existência social, tais quais: (1) o trabalho e seus produtos; (2) a natureza e seus recursos de produção; (3) o sexo, seus produtos e a reprodução da espécie; (4) a subjetividade e seus produtos materiais e intersubjetivos, incluindo o conhecimento; (5) a autoridade e seus instrumentos, de coerção em particular, para assegurar a reprodução desse padrão de relações sociais e regular suas mudanças (MOTA NETO, 2015).

Um outro grave problema do colonialismo perpetuado pela colonialidade anunciado no trabalho de Quijano (1992) foi o da repressão aos diferentes modos de conhecer e de produzir conhecimento dos dominados pela ação colonial. Trata-se da atuação da dominação colonial no interior do imaginário dos povos indígenas e africanos, com a repressão às suas crenças, ideias, representações, símbolos, enfim, ao conhecimento como um todo, seguida da imposição dos padrões culturais e de conhecimento europeus.

A este problema Catherine Walsh (2005) e Aníbal Quijano (1992) referem-se por *colonialidade do saber*, noção cara a esta tese, responsável pela negação do legado intelectual dos povos indígenas e africanos em detrimento da hegemonia da epistemologia moderna europeia e seus meios de produção do conhecimento. Segundo Walsh (2005, p. 19):

la colonialidad del saber debe ser entendida como la represión de otras formas de producción del conocimiento (que no sean blancas, europeas y científicas), elevando una perspectiva eurocêntrica del conocimiento y negando el legado intelectual de los pueblos indígenas y negros, reduciéndolos como primitivos a partir de la categoría básica y natural de raza.

Sendo a colonialidade um processo de dominação generalizada, isto é, com dimensões políticas, econômicas, culturais, filosóficas, entre outras, podemos compreender a colonialidade do saber como a sua dimensão epistêmica, que se refere ao efeito de “subalternização, folclorização ou invisibilização de uma multiplicidade de conhecimentos que não respondem às modalidades de produção

de conhecimento ocidental associadas à ciência convencional” (RESTREPO; ROJAS, 2010, p. 136).

Mignolo (2005) chama atenção para o fato de que essa afirmação da hegemonia epistêmica europeia foi reproduzida ao longo do tempo pelas ciências humanas, responsáveis por legitimar a invenção do Outro. Castro-Gómez (2005) acrescenta que a história e áreas afins, como a etnografia, a geografia, a antropologia, a paleontologia, a arqueologia, etc., justificam o colonialismo quando realizam comparações com o mundo europeu ao estudarem o passado das civilizações e seus produtos culturais e institucionais.

A opressão epistemológica empreendida com a colonialidade do saber causa o apagamento das formas de produção de conhecimento operadas pelos povos dominados pela ação colonial. O resultado disso se traduz na marginalização, folclorização e até demonização dos conhecimentos indígenas e africanos, como pode facilmente ser percebido na sociedade brasileira hoje. Assim, a epistemologia moderna ocidental é responsável pela negação e inferiorização das epistemologias indígenas, africanas e outras.

Conforme Eduardo Restrepo e Axel Rojas (2010, p. 137):

la colonialidad del saber opera dentro del eurocentrismo ya que considera las modalidades de conocimiento teológico, filosófico y científico no sólo como propriamente europeas, sino como superiores epistémicamente o incluso como las únicas válidas. La superioridad asumida de estas modalidades de conocimiento ha estado estrechamente ligada a la dominación europea de otras poblaciones y regiones. De tales modalidades se ha derivado una serie de tecnologías de sujeción y explotación de las poblaciones y regiones de la periferia colonial y postcolonial. Por tanto se puede afirmar que el núcleo de la colonialidad del saber consiste el gobierno de los otros y de sí en nombre de la verdad producida por el saber experto (del teólogo, filósofo, gramático o científico).

A dita superioridade da epistemologia moderna afinha-se na pretensiosa noção do conhecimento ocidental como detentor de universalidade, objetividade e neutralidade, o que, na retórica da modernidade, é suficiente para tornar inferiores as outras formas de conceber e produzir conhecimento. Ou seja, o saber científico, moderno, tido como válido, com pretensão de universalidade, está assentado nas supostas objetividade e neutralidade de uma epistemologia onde o sujeito deve distanciar-se de si mesmo para produzir um conhecimento supostamente não

contaminado pelas suas particularidades e interesses (RESTREPO; ROJAS, 2010; CASTRO-GÓMEZ, 2007).

Para Santiago Castro-Gómez (2007), tal distanciamento de si com pretensão de produzir um conhecimento de alcance universal ocorre desde um ponto de vista que subsume todos os outros pontos de vista, mas não se mostra como tal. Nesse interim, a ciência moderna produz conhecimento através de um modo de observação pelo qual julga a si mesma como onipresente e onisciente, que tudo vê, mas não pode ser vista:

Como Dios, el observador observa el mundo desde una plataforma inobservada de observación, con el fin de generar una observación veraz e fuera de toda duda. Como el Dios de la metáfora, la ciencia moderna occidental se sitúa fuera del mundo, pero a diferencia de Dios, no consigue obtener una mirada orgánica sobre el mundo sino tan sólo una mirada analítica (CASTRO-GÓMEZ, 2007, p. 83).

O modo de produção de conhecimento moderno evidencia, portanto, um ponto de vista particular que se esconde e se disfarça de universal como se estivesse além dos demais pontos de vista (GROSFOGUEL, 2006; DUSSEL, 2017). Esta é, para Castro-Gómez, a dimensão epistêmica do colonialismo, e o que Restrepo e Rojas (2010) consideram como o marco da colonialidade do saber, que parte da visão colonialista da incapacidade de produção do conhecimento por parte dos sujeitos não modernos.

Ramón Grosfoguel (2006) utiliza o termo *ego-política do conhecimento* para se referir a esta forma de proceder da epistemologia moderna ocidental. Trata-se de privilegiar um ego não situado, pois na filosofia e ciência ocidentais o sujeito que fala está sempre escondido ou disfarçado, borrando-se da análise, não sendo expostas relações entre a explicação epistêmica do sujeito que produz conhecimento, o conhecimento gerado e suas articulações com processos de dominação. Grosfoguel (2006, p. 22) entende que todos os conhecimentos estão situados epistemologicamente do lado dominante ou do lado subalterno das relações de poder, e portanto, a neutralidade e objetividade “desencorpadas e deslocalizadas” desta ego-política do conhecimento são um mito ocidental.

2.3 Superação da diferença ontológica e a pluriversalidade da filosofia

Para o filósofo porto-riquenho Nelson Maldonado-Torres (2007), o principal problema da colonialidade reside em seu aspecto ontológico determinante. O autor lembra o *ego cogito* de René Descartes e relaciona-o com o *ego conquiro*, apontado por Dussel, para nos dizer que o ser na modernidade, este que pensa, logo é, só pode ser considerado como tal se estiver dentro dos padrões da razão moderna. Desse modo, o homem branco europeu assume a condição de ser, enquanto o outro, subalterno, dominado, é o não-ser. Não pensar é uma marca do não-ser na modernidade, ao passo em que apenas o “eu” europeu civilizador está na luz da razão. Tem-se assim uma dimensão ontológica da colonialidade, onde o privilégio do conhecimento e a negação de faculdades cognitivas aos sujeitos dominados (racializados) fundamentam a base de uma negação ontológica (MALDONADO-TORRES, 2007).

Nisto consiste o que Maldonado-Torres (2007) chama de diferença ontológica colonial, que está para a colonialidade do ser como a diferença epistêmica colonial está para a colonialidade do saber, ambas estando relacionadas com o poder (dominação, exploração, controle). Assim, o não-ser, ou o ser-colonizado, emerge quando poder e pensamento se tornam mecanismos de exclusão.

Para Quijano (2005), a classificação social da população mundial através da ideia de *raça* é um dos eixos centrais do padrão de poder europeu que emergiu com o advento da modernidade, ancorado na colonização das Américas, no processo de globalização e na constituição do capitalismo. Esta classificação expressa uma construção mental que respalda a dominação colonial de um povo (europeu, branco) sobre outro (indígenas, amarelos, africanos, mestiços) e permeia as dimensões mais importantes do poder mundial, incluindo sua forma de racionalidade específica, o eurocentrismo (QUIJANO, 2005). A ideia de *raça* se originou como referência às diferenças fenotípicas entre conquistadores e conquistados, respaldando, para os europeus, supostas diferenças biológicas que os diferenciavam dos grupos colonizados, e tornou-se responsável por fundamentar as relações sociais, de dominação, do padrão colonial de poder imposto.

Ou seja, a colonialidade do poder diz respeito, antes de qualquer coisa, à produção de uma noção mundial de humanidade definida a partir de marcadores

raciais que passaram a produzir e legitimar relações de poder e de exploração dos povos subalternizados que se estendeu desde a colonização até os dias atuais (MISSIATO, 2020; QUIJANO, 2005). Por isso, sustentamos, assim como Missiato (2020) e Moldonado-Torres (2007), que a diferença ontológica responsável por coisificar, oprimir e violar o outro, desde sua condição de ser, para além da dominação territorial, econômica ou política, é o elemento fundante da situação de colonialidade vivenciada pela população mundial nos últimos séculos.

A questão enunciada também está presente no pensamento filosófico de Paulo Freire, uma vez que o sentido ontológico do termo oprimido está relacionado com a colonização e seu papel enquanto negadora do direito de ser dos oprimidos. De outro modo, a condição ontológica de negação é a base do processo de opressão. Daí a inferência de Freire a respeito da consciência crítica e da capacidade de vir a ser do ser humano através de sua vocação para *ser mais*, enquanto ser inconcluso e em constante processo de formação. Conforme Oliveira (2015, p.73):

A partir do reconhecimento da desumanização como negação da viabilidade ontológica de homens e mulheres e como uma realidade histórica é que se visualiza a possibilidade da humanização. Vocação humana negada na injustiça, na exploração, na opressão e afirmada no anseio de liberdade, de justiça e na “recuperação de sua humanidade roubada” (Freire, 1983, p.30).

Em um contexto de opressão, notadamente enraizado na diferença ontológica, segundo Mota-Neto (2015, p.219): “[...] o desânimo e a desesperança estão associados ao sentimento de inferioridade que marcam, ambos, a estrutura profunda da personalidade dos oprimidos, dos colonizados, dos violentados”. De acordo com o autor:

Para Freire (2008), por isso mesmo, este sentimento de inferioridade precisa ser substituído pelo da autoconfiança, ao tempo em que os esquemas e modelos antes importados devem ser substituídos por projetos e planos resultantes de estudos sérios e autônomos sobre a realidade. É desse modo que as sociedades dependentes, periféricas, neocolonizadas vão construindo mais confiança em si mesmas.

Nesse construto, a diferença ontológica assume “uma dimensão originária da natureza conflitiva manifesta em espaços em que histórias que são locais estão

sendo impostas como globais pela perspectiva de que tais cosmologias são universalizantes ou universais” (MISSIATO, 2020, p. 32). A condição basilar desta diferença para o contexto de colonialidade global é uma noção que está explicitamente esboçada na construção teórica de alguns autores nos estudos decoloniais, como vimos, e implicitamente presente no pensamento de muitos outros autores, que centralizam suas críticas às estruturas de dominação políticas, econômicas e epistêmicas, bem como suas relações para produção e gestão de poder, do Norte Global.

A noção de diferença ontológica faz referência a um outro conceito presente nos estudos decoloniais, o de diferença colonial, cunhado pelo filósofo argentino Walter Mignolo (2003). A diferença colonial diz respeito ao embate conflitivo entre conhecimentos e culturas que, através do domínio colonialista europeu, produz assimetrias. Trata-se da globalização dos conhecimentos locais europeus em detrimento dos conhecimentos locais ameríndios e africanos, aos quais os valores e crenças europeias foram impostos como valores globais (MIGNOLO, 2003). Para Linda Alcoff (2017), o conceito de diferença colonial implica em reconhecer as ferramentas utilizadas pela colonialidade do poder para produzir a ideia de atraso dos povos colonizados, marginalizando seus saberes, culturas, memórias ancestrais, espiritualidades, etc.

Por sua vez, a diferença ontológica, conforme Missiato (2020, p. 33-34):

diz respeito à retomada da dimensão do conflito que impôs às diferenças uma ontologia que as reduziu a algo que não se assemelhava ao sujeito europeu, consiste também em conceber as fragilidades do pensamento colonial que foram ocultadas pelo seu complexo de superioridade, trata-se por fim em compreender como esse pensamento inflexível sobre o Ser derradeiramente permitiu que os povos europeus considerassem suas histórias locais como dignas de globalização, processo sustentado por uma lógica de negação do Outro, silenciando suas histórias locais, suas culturas, seus saberes ancestrais, suas cosmovisões.

A marginalização do ser humano e de sua forma de ser, saber, pensar e viver é, portanto, a base do sistema de dominação colonial, matriz através da qual o ser humano europeu impõe-se estrategicamente através da cultura, da epistemologia, da política, da economia. Nesse sentido, Missiato (2020, p. 34) considera a diferença ontológica como a fratura central da modernidade capitalista, sendo “o esteio que

sustenta a diferença colonial, abrindo espaço para colonialidade do poder, formando esse tempo, o qual chamamos de modernidade, em que a humanidade, cindida entre humanos e não humanos, vive profundas relações de dominação e subalternização”.

Na perspectiva de Freire, contudo, apesar de a desumanização que destitui o ser humano de sua capacidade de *ser mais* localizar-se na história, ela não é uma vocação ontológica; “é, portanto, a própria condição de desumanizado que sugere a luta por sua libertação” (Chabalgoity, 2015, p.169). Trata-se de um processo de insurgência, pois para se humanizar, para *ser mais*, o ser humano precisa irromper contra tudo aquilo que o impede de ser, em um processo de luta contra a constante desumanização que sofre por parte dos dominadores no contexto de opressão.

A produção de assimetrias entre as culturas pela colonização consistiu na globalização de uma auto-imagem da Europa como sendo o ápice da iluminação, do esclarecimento, do conhecimento e da nobreza humanas, mas também na ocultação de sua desumanização e truculência ao violar e devastar vidas e exterminar culturas e saberes (MISSIATO, 2020). Por isso, a modernidade amplamente discursada nos espaços de saber é pura fantasia (DUSSEL, 1992). A única história contada ocultou a violência e o sofrimento de muitos, os quais os dominadores europeus foram incapazes de reconhecer como semelhantes pelo fato de conceberem o mundo de uma outra forma.

A diferença ontológica como elemento fundante da situação de colonialidade por nós vivenciada foi e é o motor da ocultação e negação dos conhecimentos ameríndios e africanos. Despreza-se o pensamento filosófico, os processos pedagógicos e as epistemologias que subjazem a essas culturas em nome de um pensamento regional tornado universal pelos maliciosos mecanismos de poder da ação colonial europeia, nisto incluso a implementação da ideia de *raça*. A filosofia “iluminada” da Europa que deu origem às epistemologias científicas é tida como a única fonte confiável do saber e de verdade (MISSIATO, 2020).

Um dos principais problemas acarretados pela pretensiosa universalidade da filosofia moderna europeia, identificados por Dussel (2017), González (2011) e Maldonado-Torres (2011), é ressaltar a herança helenocêntrica do pensamento fundado na razão. De um ponto de vista moderno europeu, a noção de racionalidade

é responsável por respaldar a discriminação de outros tipos de pensamentos, como os dos povos ameríndios e africanos, considerados, pelos critérios da racionalidade moderna, irracionais. O que ficou imperceptível aos olhos europeus, devido à sua incapacidade de dialogar com o outro, foi o fato destes povos possuírem outras racionalidades, assentadas em outras epistemologias que brotam de pensamentos filosóficos singulares. Ora, como bem destacam González (2011) e Fernet-Bettancourt (2011), é o ato de filosofar coextensivo à toda experiência humana. Neste sentido, todos os povos e agrupamentos sociais existentes ao longo da história possuem uma dimensão filosófica. Para González (2011, p. 256) o ato de filosofar refere-se a:

toda forma de pensamiento mediada discursivamente que posee las notas de autenticidad, reflexividad y criticidad. Entendemos por autenticidad la capacidad de plantear interrogantes de sentido que poseemos los seres humanos. La reflexividad apunta a la elaboración específicamente conceptual de estos interrogantes en procura de criterios universales, no atados a la designación de situaciones particulares. Por último, la criticidad alude al poder de los conceptos filosóficos para proponer valoraciones de las realidades humanas e ideales de cambio.

Para o filósofo sul-africano Mogobe Ramose (2011, p. 8), “a dúvida sobre a existência da Filosofia Africana é, fundamentalmente, um questionamento acerca do estatuto ontológico de seres humanos dos africanos”, e nós entendemos que o mesmo é válido no caso das Filosofias Indígenas. Por isso, Fernet-Bettancourt (2011) ressalta a necessidade de resgatar a pluralidade filosófica, ocultada pelos mecanismos de poder coloniais, através do exercício decolonial de considerar o pensamento filosófico como um ato contextual plural inerente a todas as culturas da humanidade.

Em uma análise do conceito de universalidade, Ramose (2011, p. 10) nos diz:

Considerando que “universal” pode ser lido como uma composição do latim *unius* (um) e *versus* (alternativa de...), fica claro que o universal, como um e o mesmo, contradiz a ideia de contraste ou alternativa inerente à palavra *versus*. A contradição ressalta o um, para a exclusão total do outro lado. Este parece ser o sentido dominante do universal, mesmo em nosso tempo. Mas, a contradição é repulsiva para a lógica. Uma das maneiras de resolver essa contradição é introduzir o conceito de pluriversalidade.

Conforme o autor, a conceito de universalidade tornou-se corrente em um momento no qual a ciência entendia o universo como um todo dotado de um centro, enquanto a ciência subsequente demonstrou que o universo não possui um centro. Para Ramose, é necessário que haja um deslocamento do paradigma, baseado na concepção do cosmos como um pluriverso. A base para o “questionável” conceito de universalidade reside em um equívoco presente na disposição filosófica do ser,

experimentada como a exclusão dos outros, que não aparecem como sendo o mesmo que nós, ou que são percebidos como uma ameaça à mesmidade inscrita em nossa particularidade. Esta lógica da exclusão foi experimentada historicamente, como o foi para nós, na cristianização e colonização dos outros povos do mundo. O significado filosófico desses eventos históricos é a afirmação de que uma perspectiva particularista pode reivindicar o direito de se impor como a primeira e única experiência, conhecimento e verdade se encaixam e se tornam válidos para todos os outros seres humanos independentemente de suas condições existenciais. Esta é a peculiaridade do esforço de suprimir e mesmo eliminar a pluriversalidade do ser (RAMOSE, 2011, p. 11).

Ontologicamente, o Ser é concebido como a manifestação da multiplicidade e da diversidade dos entes, portanto a pluriversalidade do Ser é a sua natureza sempre presente. As particularidades específicas atuam como instrumentos de identificação e determinação para que essa condição existencial dos entes faça sentido. Contudo, Ramose defende que a assunção da primazia destas particularidades como modo de entender o ser acaba atuando como delimitadora de uma condição ontológica originária do ser, o que é errôneo; “Reivindicar que só há uma filosofia ‘universal’ sem cultura, sexo, religião, história ou cor, é afirmar que a particularidade é um ponto de partida válido para a filosofia” (RAMOSE, 2011, p. 11).

Nesses termos, a particularidade demonstra ser um ponto de partida válido para a filosofia somente se for reconhecida como um meio para compreender e interagir com a pluriversalidade do ser:

Ao falar da particularidade, temos em mente aquilo que está incrustado na natureza e na cultura, revelando as características específicas, mas interrelacionadas, que constituem a sua identidade. Isto significa que o conceito de filosofia seria indevidamente restritivo e cego se pretendesse excluir elementos da natureza, cultura, sexo, religião ou história. Do ponto de vista da pluriversalidade de ser, a filosofia é a multiplicidade das filosofias particulares vividas num dado ponto do tempo. Excluir outras filosofias e negar seus estatutos simplesmente por conta de uma definição inerentemente

particularista da filosofia como uma disciplina acadêmica significa anular a validade da particularidade como o ponto de partida da filosofia (RAMOSE, 2011, p. 12).

Dentro da noção de pluriversalidade trazida pelo autor é fundamental o reconhecimento de que todas as perspectivas são válidas, sendo o privilégio de apenas um ponto de vista considerado um equívoco. Nesse sentido, conforme a leitura de Ramose, a filosofia é um exercício pluriversal de pensamento e representa o conjunto da multiplicidade de filosofias particulares (NOGUERA, 2012). De outro modo:

a filosofia entendida como universal estaria ligada à educação entendida como um território com centro e periferias. Por outro lado, a pluriversalidade filosófica aqui defendida concebe a educação como um exercício policêntrico, perspectivista, intercultural que busca um polidiálogo considerando todas as particularidades (NOGUERA, 2012, p. 65).

Nesta perspectiva, Ramose (2011, p. 13) ressalta que temos uma obrigação moral de reconhecer a legitimidade da “necessidade ontológica de continuar sendo”, onde se torna legítimo fazer e estudar filosofia a partir de um ponto de vista particular, assumindo que fazer filosofia exige uma disposição para reconhecer outras filosofias e engajar-se no diálogo com elas:

O reconhecimento não é uma mera questão de cortesia. Ele é a realização filosófica da pluriversalidade do ser. Deste modo, o diálogo pertence ao mais íntimo significado da palavra filosofia. Ele é a obrigação moral e científica de reconhecer a existência de filosofias que não sejam a nossa própria. Ele é o convite para estudar outras filosofias.

A filosofia moderna não é capaz subsidiar uma educação pautada pela diversidade epistêmica. Por isso a importância de se empreender uma virada epistemológica nessa configuração, eliminando a ideia de que a filosofia moderna eurocentrada é universal e assumindo o ato de filosofar como caracterizado pela pluriversalidade.

Assumir a pluriversalidade da filosofia implica reconhecer o status filosófico dos conhecimentos africanos, indígenas e outros. E, por isso mesmo, devemos reconhecer a necessidade de buscar outros caminhos para a educação, a partir de um enfoque intercultural crítico, isto é, que assuma as diferenças colonial e

ontológica como elementos fundantes do conhecimento moderno disseminado como universal.

É importante ressaltar que este trabalho tem sido assumido por diferentes autores no tocante às filosofias africanas e indígenas latino-americanas. A coletânea “El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y “latino” (1300-2000): historia, corrientes, temas y filósofos”, publicada em 2010 pela editora Siglo XXI e organizada por Enrique Dussel, Eduardo Mendieta e Carmen Bohórquez, é uma importante contribuição para a assunção da pluriversalidade filosófica a partir de um resgate e busca por diálogo com algumas filosofias indígenas de Abya Yala, entre as quais *náhuatl*, *maya*, *tojolabal*, *quéchua*, *mapuche*, *guaraní* e outras.

2.4 Aspectos metodológicos

2.4.1 Sobre os autores indígenas da pesquisa

A escolha dos dois autores convidados ao diálogo central nesta tese se deu com base na relevância de suas obras e de seu pensamento na atualidade. Contudo, muitos outros autores indígenas se destacam atualmente e merecem ter suas obras enaltecidas por trabalhos vindouros. De outro modo, não realizamos nenhum processo elaborado e criterioso de escolha, mas sentimos, nesse momento, a importância de evidenciar aspectos que permeiam o pensamento filosófico de Ailton Krenak e Davi Kopenawa. Porém, o diálogo que será empreendido com os dois autores também conta com a participação mais que especial de outras vozes importantíssimas (que julgamos fundamental escutar), como Gersem Baniwa, Eliane Potiguara, Célia Xakriabá e Daniel Munduruku.

Ailton Krenak é natural da etnia Krenak, que por sua vez é herdeira culturalmente dos Botocudos e Aimorés, cujos povos estão hoje situados geograficamente em aldeias espalhadas por diferentes pontos da Bahia, Minas Gerais e Espírito Santo. Ailton nasceu na região do Médio Rio Doce, em Minas Gerais. Foi alfabetizado aos 18 anos, organizou a Aliança dos Povos da Floresta, com comunidades ribeirinhas e indígenas na Amazônia, e contribuiu também para a criação da União das Nações Indígenas.

Desde os anos de 1980, Ailton Krenak luta pelos direitos indígenas e teve uma participação fundamental nos artigos relacionados aos direitos indígenas, na Constituição de 1988.

Seus livros “Ideias para adiar o fim do mundo”, de 2019, “A vida não é útil” e “O amanhã não está à venda”, que estão entre as obras trabalhadas nesta tese, ambos de 2020, figuraram entre os mais vendidos do Brasil nos últimos anos e ganharam tradução para diversos idiomas.

Em 2016, Ailton Krenak recebeu o título de doutor *honoris causa* pela Universidade Federal de Juiz de Fora, Minas Gerais e em 2020 foi escolhido como “intelectual do ano” pela União Brasileira de Escritores (UBE), por meio do troféu Juca Pato, um dos mais importantes reconhecimentos da literatura brasileira.

Davi Kopenawa é um xamã, escritor e líder político Yanomami. Foi um dos responsáveis pela demarcação do território Yanomami em 1992.

Teve seu único livro, a ser trabalhado na tese, “A queda do céu”, publicado originalmente na França, em 2010. Posteriormente, foi traduzido para o inglês e publicado no Brasil em 2015, com prefácio de Eduardo Viveiros de Castro. O livro foi escrito a partir das palavras de Davi Kopenawa contadas ao antropólogo francês Bruce Albert, no decorrer de duas décadas. A obra chama atenção por combinar um relato autobiográfico de Kopenawa e auto-etnográfico da cultura Yanomami com um manifesto político desse povo e uma visão cosmológica e espiritual do mundo, no decorrer de aproximadamente 700 páginas.

Recebeu o prêmio ambiental Global 500 da Organização das Nações Unidas. Atualmente, Davi Kopenawa é presidente da Hutukara Associação Yanomami, uma entidade indígena de ajuda mútua entre os povos originários e etnodesenvolvimento.

2.4.2 Tipo, método e procedimentos de pesquisa

Com base nos pressupostos teóricos desenvolvidos na tese, passamos agora a evidenciar a perspectiva metodológica adotada neste estudo. De modo geral, trata-se de uma *tese teórica* que busca tratar de uma lacuna existente na filosofia mundial: as contribuições das filosofias indígenas, especificamente brasileiras, no tocante à epistemologia do saber. O modelo teórico consiste em um modo de explicação, construção teórica, idealizada, hipotética, que serve para a análise ou

avaliação de uma realidade concreta (JAPIASSÚ; MARCONDES, 2001). Conforme Umberto Eco (2007, p. 39), uma tese teórica “se propõe encarar um problema abstrato que pode já ter sido ou não objeto de outras reflexões”.

Nesse sentido, em que pese a ocorrência de inúmeros trabalhos já empreendidos a respeito das filosofias indígenas (e, neste aspecto, considerando também aqueles que tratam estas como cosmovisões, sabedorias, religiosidade, etc.), observamos o ineditismo da tese no tratamento do tema através da perspectiva “descolonial”/decolonial adotada, posto que a problemática assumida pretende investigar as contribuições dessas filosofias ao processo de descolonização epistêmica do saber. A perspectiva “descolonial”/decolonial

é epistêmica, ou seja, ela se desvincula dos fundamentos genuínos dos conceitos ocidentais e da acumulação de conhecimento. Por desvinculamento epistêmico não quero dizer abandono ou ignorância do que já foi institucionalizado por todo o planeta. Pretendo substituir a geo- e a política de Estado de conhecimento de seu fundamento na história imperial do Ocidente dos últimos cinco séculos, pela geopolítica e a política de Estado de pessoas, línguas, religiões, conceitos políticos e econômicos, subjetividades, etc., que foram racializadas (ou seja, sua óbvia humanidade foi negada) (MIGNOLO, 2008, p. 290).

Nesse sentido, buscamos um outro rumo metodológico para orientar a construção do trabalho, diferente daqueles criados e disseminados pela ciência moderna ocidental. Acreditamos que no trabalho de constante alerta e vigilância às armadilhas das diferentes colonialidades, existe uma constelação de saberes produzidos desde a realidade latinoamericana que podem ajudar a nos guiar nesta empreitada. Constituem em ideias-chave e quefazeres localizados em nossa realidade multicultural que nos inspiram, iluminam o caminho e abrem portas de compreensão neste momento (às vezes difícil) de desprendimento de uma episteme tão enraizada em nosso pensamento.

Dussel (1986) fala em um momento analético, ou método analético, através do qual entende como necessário considerar o outro desde ele mesmo, e não mais a partir de si, do eu racional, moderno, conquistador, eurocêntrico, como tem sido empreendido no contexto moderno/colonial. Se na modernidade o *outro* (mulheres, negros, indígenas, não-cristãos, LGBTQIA+, etc.) é sempre em referência ao *eu dominante* (homem, branco, civilizado, cristão, heterossexual), a ética da libertação

proposta por Dussel, bem como o seu exercício epistemológico analético, consiste justamente no reconhecimento do outro em sua inteireza, isto é, no seu saber, pensar, sentir, viver e ser.

A analética de Dussel se mostra, assim, como um caminho alterativo em relação à colonialidade do saber, “que parte do outro enquanto livre, como um além do sistema da totalidade; que parte, então, de sua palavra, da revelação do outro”, por meio de um movimento de “passagem ao justo crescimento da totalidade *desde o outro* e para ‘servi-lo’ criativamente” (DUSSEL, 1986, p. 196).

Para além da designação de método dada por Dussel, percebemos a analética como configuração conceitual compreensiva em relação ao pensamento moderno/colonial. Trata-se de uma gramática própria da decolonialidade, produzida a partir e de acordo com o contexto dos povos oprimidos na América Latina. A analética supera a dialética hegeliana, que, como nos mostra Dussel, acaba por legitimar a negação do outro: “o método dialético é o caminho que a totalidade realiza em si mesma: dos entes ao fundamento e do fundamento aos entes. [...] É a expansão dominadora da totalidade *desde si*” (DUSSEL, 1986, p. 196).

Nesta perspectiva analética decolonial, a revelação do outro se dá a partir dele mesmo, e por isso nos cabe realizar uma escuta sensível e empática a respeito do mundo do outro. Mais além, é um trabalho de convicção, confiança, fé no outro, “porque ele o diz”: “é o amor-de-justiça, transontológico que permite aceitar como verdadeira a palavra inverificada” (DUSSEL, 1986, p. 206).

As ideias de Dussel remetem a Freire. Segundo Chabalgoity (2015, p.), uma das mais importantes contribuições de Paulo Freire ao ideário latinoamericano consiste no que denomina de *ontologia do oprimido*: “enquanto a filosofia moderna tradicionalmente concebe a ontologia como *estudo do ser*, Freire busca uma ontologia humana, a partir da perspectiva do oprimido – justamente aquele que foi impedido de *ser*”.

A teoria dialógica pensada por Freire (1987) considera o diálogo como fundamental para o processo de humanização e libertação daqueles que sofrem com a opressão no contexto da América Latina. O diálogo entre pessoas possibilita o conhecimento a respeito do outro, suas ideias, modos de ser, opções, em uma relação ética e democrática. Através do encontro, da co-laboração, do diálogo, as

personas estabelecem relações comunicativas para refletir sobre a realidade e transformá-la. Nesse sentido, a pessoa dialógica conhece e transforma o mundo, recebendo os impactos de sua própria transformação. Conforme Freire (1997, p. 67), “a dialogicidade verdadeira, em que os sujeitos dialógicos aprendem e crescem na diferença, sobretudo, no respeito a ela, é a forma de estar sendo coerentemente exigida por seres que, inacabados, assumindo-se como tais, se tornam radicalmente éticos”.

O educador popular brasileiro estabeleceu ainda características ontológicas fundantes para a dialogicidade: o amor, a humildade, a fé nos seres humanos, a esperança e o *pensar verdadeiro*. Tratam-se de características inerentes aos próprios seres humanos, “não são apenas categorias da dialogicidade. Se a dialogicidade é vocação ontológica dos seres humanos, suas características serão igualmente ontológicas” (CHABALGOITY, 2015, p. 193).

Este trabalho sensível, de humildade, amorosidade e fé no outro é estranho para nós porque a modernidade nos impõe a razão como meio de acessar o outro. O antropólogo equatoriano Patricio Guerrero Arias (2010) fala, nesse sentido, em *colonialidade da afetividade*. Conforme o autor, uma das expressões mais perversas da colonialidade do poder, do saber e do ser foi erigir a razão como o único horizonte possível não apenas de explicação da realidade, mas também da própria condição de ser humano. E assim como os europeus colonizaram, dominaram, silenciaram e invisibilizaram conhecimentos, saberes, práticas e seres humanos, também o fizeram com as sensibilidades e a afetividade, pois estas

constituían la parte que negaba la hegemonía de la razón y de un pensamiento e ideología guerrerista que era necesario para el ejercicio del poder, pues al estar marcado por la ausencia de sensibilidad, lo otro, y los otros, el mundo, la naturaleza, las sociedades, las culturas, los seres humanos y la vida, se vuelven objetos de dominio, cosas, recursos, cifras para obtener plusvalía, por eso se hizo necesario legitimar la hegemonía de la razón, y silenciar la voz del corazón; por tanto no podía haber lugar en el conocimiento racional para la afectividad, para la ternura; por eso se consideró que los sentimientos pertenecían a la esfera de la animalidad, de lo instintivo, y por tanto debían ser negados, marginalizados, reprimidos y conducidos a espacios subterráneos. Sentir era una forma de negar el carácter patriarcal, masculino, dominador, irracional de la razón hegemónica, em consecuencia la afectividad, será excluida de la vida intelectual y de la esfera de lo público (ARIAS, 2010, p. 114).

Pensando com Arias, estamos em um espaço, o acadêmico, que nega as emoções, a sensibilidade e a ternura em detrimento da hegemonia da razão. Esta razão moderna, como componente central do colonialismo e da colonialidade, tem cor, branca, e gênero, masculino. As mulheres, crianças e culturas e sociedades consideradas primitivas pela modernidade, como as dos africanos e indígenas, não são dotadas de razão, e a elas é negada a possibilidade de *ser*.

Arias (2010) então olha para o pensamento indígena na tentativa de decolonizar essa hegemonia da razão. Isso porque nesse momento de crise civilizatória provocada pela voracidade do ocidente, em que a continuidade da vida se encontra ameaçada, as “sabedorias insurgentes”, “sabedorias do coração” dos povos indígenas “ofrecen horizontes de esperanza para continuar tejiendo una forma distinta de civilización y de existência” (ARIAS, 2010, p. 117). Nesse construto, a racionalidade hegemônica pode dar lugar ao *corazonar*, termo que surge no fazer decolonial de Arias a partir do pensamento filosófico indígena e diz respeito ao saber que vem do coração.

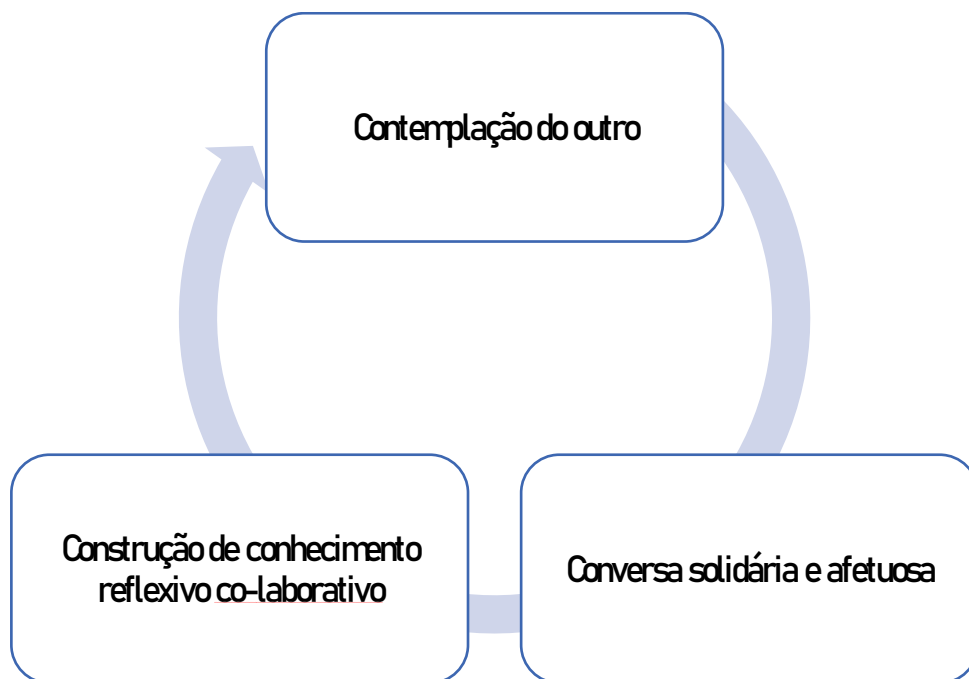
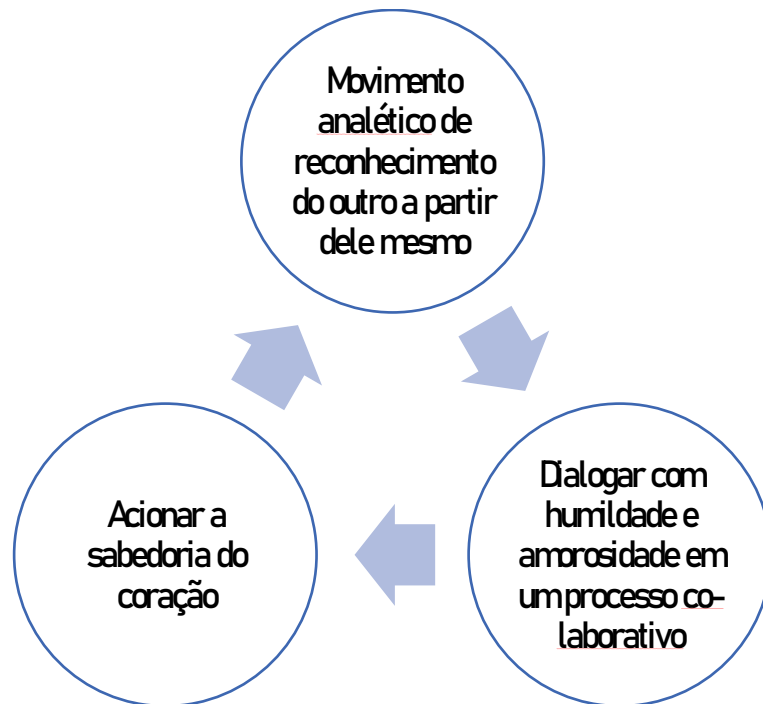
La hegemonía de la razón cartesiana construyó una visión fragmentada de lo humano al decirnos que somos solo seres racionales, y desde una razón sin alma, se nos alejó del espíritu de la vida. Todas las sabidurías insurgentes, en cambio, han tenido una visión holística de lo humano, pues siempre han sabido que somos, sobre todo, corazón y que desde el fuego que habita en su interior, podemos dar un sentido distinto no solo a la inteligencia, sino a la vida, por eso, como antes decíamos, la sabiduría Secoya nos enseña: “somos estrellas con corazón y com conciencia”; de ahí la necesidad de empezar a corazonar como respuesta espiritual y política insurgente, puesto que el corazonar reintegra la dimensión de totalidad de nuestra humanidad al mostrar que somos la conjunción entre afectividad e inteligencia (ARIAS, 2011, p. 29).

A noção de *corazonar* emerge como uma postura acadêmica de luta decolonial e enfrentamento das dicotomias excludentes e fragmentárias produzidas pela modernidade/colonialidade que separam sentir de pensar, coração de razão (SOUSA, 2017). O *corazonar* não visa privilegiar este saber do coração, sensível, em detrimento da razão, mas sim reintegrar a dimensão de totalidade da condição humana, assumindo ambas as dimensões, emocional e racional. O protagonismo do coração, nesse caso, se constitui como resposta insurgente à hegemonia da razão,

assumindo e reconhecendo como importante para a condição humana primeiro aquilo que sempre foi negado, a sabedoria do coração; “de ahí que el corazón no excluye, no invisibiliza la razón, sino que por el contrario, el Co-Razonar le nutre de afectividad” (ARIAS, 2010, p. 115).

Com base nas considerações acima, entendemos com Dussel, Freire e Arias, que para fazer um movimento analético de reconhecer o outro a partir dele mesmo e dialogar com humildade e amorosidade em um processo co-laborativo, deve ser acionado um recurso não reconhecido pela epistemologia moderna, o *corazonar*, a sabedoria do coração, que escuta com sensibilidade, sente e pensa com afetividade. Como nos diz Dussel, o filósofo latinoamericano deve começar por ser discípulo do povo oprimido na América Latina. Nesse caso, chegar ao âmbito do outro só pode se dar por meio do *corazonar*, um ouvir-sentir-pensar afetivo profundamente comprometido com a luta decolonial.

É desta forma que procuraremos concretizar o processo metodológico desta tese: através de um método fincado na tríade epistemológica analética-dialogicidade-*corazonar*. Podemos dizer que o nosso encontro com as filosofias indígenas brasileiras não envolverá a dimensão física do encontro pessoal entre sujeitos, na medida em que nós entraremos em contato com o mundo do outro através do seu pensamento filosófico. Porém, seu quefazer impactará diretamente em nossas ideias e sentidos, provocando um movimento físico que se materializa na escrita da tese. Por isso, a maneira pela qual facilitaremos este processo não pode deixar de lado a dimensão do sensível que se desenvolve no ato deste encontro. Tendo isto em mente, o diálogo intercultural estabelecido deve igualmente nutrir-se de sensibilidade e de uma postura ética e comprometida com a humanização do outro, para que se possa então desenvolver um conhecimento co-laborativo construído com afetividade. Trata-se de um movimento circular, através do qual buscaremos tecer a produção da tese. Destacamos este movimento nas ilustrações abaixo:



Chegaremos ao pensamento filosófico de Ailton Krenak e Davi Kopenawa impulsionados pela urgência da descolonização epistêmica do saber no tocante à filosofia e à educação. E intentamos descobrir como as filosofias indígenas

brasileiras podem nos auxiliar a descolonizar o conhecimento – a filosofia e a educação – e assim contribuir com meios de transformação da realidade através das pedagogias decoloniais. Esta inquietação, fundamentada epistemologicamente nas discussões sobre decolonialidade e interculturalidade crítica, nos permite chegar até os dois filósofos indígenas brasileiros sem teorias aprioristicamente fechadas, pois a decolonialidade enquanto energia de descontentamento com o projeto político e epistemológico vigente na civilização ocidental desperta em nós o sentimento de que precisamos escutar e aprender com os povos originários, muito mais do que reforçar qualquer tipo de ação (neo)colonizadora, como tem sido empreendido pela ciência moderna.

A partir da racionalização que move o estudo, que é sente-pensante, será preciso dar lugar à sensibilidade, à escuta sincera, amorosa e humilde a respeito do mundo do outro no encontro com Krenak e Kopenawa. Vamos, sobretudo, escutá-los, conhecer seu pensamento filosófico e seus saberes, para identificar aquilo que move cada autor na extensão de sua obra. Mas, para além desta contemplação, também nos interessa conversar com os autores, e aqui nos permitiremos *co-razonar* neste encontro, para que nossa conversa possa ser solidária e afetuosa. Nosso diálogo com os autores também será empreendido com o auxílio de outros pensamentos e filósofos de autores que nos auxiliem nesse processo de construção teórica. A partir de um diálogo intercultural crítico, pretendemos construir um conhecimento reflexivo co-laborativo, desprendido da matriz moderna/colonial, que auxilie na transformação da realidade e com o objetivo de verificar outros horizontes possíveis para o pensamento filosófico e para o conhecimento que não aquelas impostas pela matriz eurocêntrica de poder/saber/ser que impera na filosofia moderna e na educação.

Nosso diálogo com os dois autores indígenas terá como ponto de partida a busca por compreender como determinados aspectos comuns ao pensamento moderno ocidental são vistos através de uma ótica indígena de mundo. Isto é, nos interessa escutá-los acerca das noções de racionalidade, universalidade, objetividade, temporalidade, materialidade, espiritualidade, educação e outras.

O diálogo será mediado por questões abertas – sobretudo, abertas ao movimento de escutar o outro. De tal modo, iniciamos o diálogo com o seguinte

questionamento: como as noções caras ao conhecimento ocidental são lidas e interpretadas pelo pensamento filosófico indígena brasileiro?

A partir de então, deixaremos o caminho livre para que o movimento circular mencionado anteriormente aconteça. Contemplação do outro, conversa solidária e afetuosa, construção de conhecimento reflexivo colaborativo. Com as respostas que surgirão, acreditamos na possibilidade de construção de um trabalho colaborativo em torno do enunciado da tese, dos objetivos e dos problemas já citados.

O diálogo com Ailton Krenak e Davi Kopenawa envolve as suas obras escritas e também entrevistas e participações em conferências, documentários e demais materiais audiovisuais, consultados em plataformas *online* como *YouTube*, *Amazon Prime Video* e *Netflix*. Entre os livros trabalhados, consultamos cinco obras de Ailton Krenak (são elas: “Encontros”, de 2015; “Ideias para adiar o fim do mundo”, de 2019; “O amanhã não está à venda”, de 2020; “A vida não é útil”, de 2020, e “Caminhos para a cultura do bem viver”, de 2020) e a única obra publicada por Davi Kopenawa (que, apesar de ser apenas um livro, possui uma extensão de mais de 700 páginas de riquíssimos relatos pessoais). Assim, a consulta a esses materiais se deu como meio para a efetivação do diálogo que intentamos fazer com Ailton Krenak e Davi Kopenawa. Buscamos, através de suas falas, observar aspectos centrais que permeiam seu pensamento filosófico, bem como o filosofar de seus coletivos, com vistas à elaboração de um conhecimento reflexivo co-laborativo.

3. A LUTA COMO PRÁXIS E O SEU LEGADO FILOSÓFICO

Ao nos depararmos com a produção intelectual indígena brasileira, fica evidente, para além de suas lutas e reivindicações políticas, sociais e epistêmicas, uma outra matriz de conhecimento filosófico. Dela brotam saberes, práxis e pedagogias que rumam em uma outra direção. Nesse interim, chama atenção o fato de que nós, acadêmicos eurodescendentes, criamos uma espécie de vício em estudar estes conhecimentos indígenas para compreender em qual razão estaria assentado um suposto “pensamento selvagem”, ou ainda para desmistificar populações não-ocidentais vistas como exóticas. Pensando de uma outra forma, o que teríamos a aprender com o legado filosófico dos povos originários, bem como seus aspectos pedagógicos e epistêmicos, para ressignificar nossas próprias práticas, que se encontram enraizadas em uma matriz eurocêntrica de conhecimento?

Partimos em direção ao diálogo com Aílton Krenak, Daniel Munduruku e Davi Kopenawa com este intuito. Contudo, antes deste encontro, faz-se necessário tornar evidente para o leitor o contexto de luta do movimento histórico dos povos indígenas no Brasil em busca de sua libertação e dignidade, o qual ganha novas configurações a partir da década de 1970.

Não é nosso objetivo empreender uma descrição histórica detalhada acerca do movimento indígena brasileiro,⁸ mas, antes, oferecer uma breve noção do cenário no qual emerge a produção intelectual escrita indígena no Brasil. Faremos isso já tomando como principal referência a própria palavra dos povos indígenas, representada pelos trabalhos de Luiz Eloy Terena (2019), Gersem Luciano Baniwa (2006), Daniel Munduruku (2012), e outros, aqui evocados.

A importância de situar alguns aspectos do movimento indígena brasileiro se dá em função de que o tema trabalhado nesta tese se encontra circunscrito no exercício de mais de quinhentos anos de resistência dos povos indígenas à tirania do poder colonial e de resiliência diante das feridas causadas pelas diferentes colonialidades. Se hoje a situação é minimamente favorável à emergência do protagonismo indígena através de sua própria voz a respeito da visão de mundo,

8 Uma abordagem histórica mais detalhada a respeito do movimento indígena brasileiro sob a perspectiva dos próprios povos originários pode ser encontrada em Baniwa (2006) e Munduruku (2012).

cosmologia e vivência cotidiana indígena, é devido ao incansável esforço dos povos indígenas insurgirem contra tudo aquilo que os impede de ser no contexto da colonialidade moderna global.

3.1 Movimento indígena brasileiro

Conforme Baniwa (2006), em uma definição comum às lideranças indígenas, movimento indígena é o conjunto de estratégias e ações que as comunidades e as organizações indígenas desenvolvem em defesa de seus direitos e interesses coletivos. Para Terena (2019), o movimento de mobilização indígena no Brasil é um processo de resistência que existe desde que a Coroa portuguesa aportou neste território, em 1500, sendo marcado, em cada momento histórico, por determinadas formas, simbolismos e apropriações estratégicas. Nesse sentido, a partir da década de 1970 começou a haver a expressão do movimento indígena brasileiro enquanto um esforço conjunto e articulado de lideranças, povos e organizações indígenas objetivando uma agenda comum de luta, como é a agenda pela terra, pela saúde, pela educação e por outros direitos (BANIWA, 2006).

Uma das principais características desse momento histórico na trajetória de luta dos povos indígenas no território brasileiro foi a união e articulação entre os mais diferentes grupos étnicos. A consciência de que o desentendimento interno e as lutas travadas entre as diferentes etnias contribuíram para o fortalecimento da dominação colonial e o extermínio dos povos indígenas no Brasil foi basilar nesse sentido. Nisto inclui-se também a total insatisfação por parte dos povos indígenas em relação a maneira como vinham sendo tratados pelas políticas nacionais. Munduruku (2012, p. 30) refere-se a esse modelo político como marcado pelo paradigma integracionista:

O paradigma integracionista caracterizava-se pela concepção de que os povos indígenas, suas culturas, suas formas de organização social, suas crenças, seus modos de educar e de viver eram inferiores aos dos colonizadores europeus, estando fadados ao desaparecimento. Isso sujeitava os indígenas libertos do cativo, na qualidade de indivíduos considerados incapazes, à tutela orfanológica, prevista na lei de 27 de outubro de 1831, como forma de protegê-los, prover seu sustento, ensinar-lhes um ofício e, assim, “integrar” aqueles que foram retirados do convívio de suas culturas tradicionais à sociedade nacional.

Segundo Munduruku (2012) e Baniwa (2006), a influência das ideias positivistas europeias notadamente marcaram essa forma de proceder. Onde antes se tinha o extermínio da população indígena, passou a haver a necessidade de sua proteção pelo Estado, marcada pela ideia vigente da incapacidade dos povos indígenas se autogerirem por conta de um suposto “atraso cultural”, razão pela qual eles deveriam ser tutelados. Ou seja, não se trata simplesmente da proteção e assistência do Estado, as quais todos os cidadãos têm direito, a tutela diz respeito à incapacidade civil e intelectual dos povos indígenas. Esse momento foi caracterizado pela criação do Serviço de Proteção ao Índio – SPI, em 1910, que mais adiante passou por um processo de reformulação e transformou-se na Fundação Nacional do Índio – FUNAI, criada em 1967 e ainda atuante no presente.

Segundo Baniwa (2006, p. 71), paralelamente à atuação da SPI, também estava em curso um projeto de integração e assimilação cultural dos indígenas sob a tutela do Estado, que tinha por objetivo a apropriação de suas terras e a negação de suas etnicidades e identidades:

Os índios deveriam o mais rápido possível ser integrados à sociedade nacional, ou seja, precisariam viver de maneira igual a dos brancos, nas cidades ou nas vilas, deixando de ser índios para abrir caminho à ocupação de suas terras pelos não-índios, sob o argumento e a justificativa da necessidade de expansão das fronteiras agrícolas para o desenvolvimento econômico do país. O SPI provia os povos indígenas de assistências mínimas, as quais consistiam em terra, saúde, educação e subsistência, sempre a partir da ótica da “relativa incapacidade indígena” e da necessidade de sua “tutela” pelos órgãos do Estado, cujo principal objetivo era acomodar os povos indígenas sobreviventes, ao mesmo tempo em que fazia avançar e legitimava as invasões territoriais já consumadas, e abria novas fronteiras de expansão.

Nesse sentido, ao mesmo tempo em que o Estado reafirmava essa relativa incapacidade indígena, surgiam também tentativas de emancipação dos índios, como estratégia de apropriação de suas terras e extinção de seus povos como grupos étnicos diferenciados, no intuito de torná-los cidadãos comuns pertencentes às camadas mais pobres dos centros urbanos, isto é, excluídos da sociedade brasileira (BANIWA, 2006).

Sobre a atuação da FUNAI, Munduruku (2012, p. 34) salienta que:

Inicialmente, a Funai teve à sua disposição todas as condições necessárias a uma boa atuação: recursos orçamentários suficientes, renovação dos recursos humanos, eliminação dos funcionários corrompidos e criação de condições legais mais eficientes na proteção dos povos indígenas [em relação à SPI, sua antecessora]⁹. Contudo, permaneceu sob direção militar, tornou mais centralizada sua estrutura burocrática, deixou de dar continuidade à qualificação de recursos humanos e permitiu a ocupação de cargos por pessoas descomprometidas e despreparadas para o trabalho indigenista, além de omitir-se a assegurar a posse e usufruto exclusivo dos territórios indígenas, cujo programa de demarcação resultou lesivo, pois tolerou a ocupação ilegal das terras.

É nesse contexto de manutenção do cerceamento à condição de ser dos povos indígenas que eles se unem e articulam-se em torno do movimento indígena brasileiro. Conforme Baniwa (2006), o modelo branco de organização formal foi sendo apropriado pelos povos indígenas, assim como outros instrumentos e tecnologias dos brancos, para defenderem seus direitos, fortalecerem seus modos próprios de vida e melhorarem suas condições de vida. Para o autor, isto não significa a perda da etnicidade ou abandono da tradição, sinaliza, antes, para a capacidade de resistência, resiliência e estratégia de sobrevivência desses povos, através da “apropriação de conhecimentos, tecnologias e valores de outras culturas, com o fim de enriquecer, fortalecer e garantir a continuidade de suas identidades, de seus valores e de suas tradições culturais” (BANIWA, 2006, p. 60).

O movimento indígena brasileiro vem trabalhando desde a década de 1970 para conscientizar a sociedade brasileira a respeito das lutas dos povos indígenas, suas histórias e da necessidade de se avançar em relação à conquista dos direitos indígenas. Esse movimento foi responsável pela aprovação da pauta indígena na atual Constituição Federal, elaborada em 1988, momento histórico na política indigenista brasileira. Tal Constituição traz o reconhecimento de um Estado pluriétnico, impondo o dever de respeito às organizações sociais, às línguas, aos costumes, às crenças e às tradições dos povos originários do Brasil (TERENA, 2019). Sobre este documento,

É sempre bom rememorar a participação ativa dos povos indígenas no processo da Constituinte de 1988, que resultou na elaboração de um texto que contemplasse a dimensão sociocultural indígena. Lideranças de diversos povos e oriundas das mais variadas regiões

9 Grifo nosso.

do país compareciam diariamente no Congresso, ocupando os corredores da casa legislativa, fazendo lobby com os deputados constituintes com o único intuito de levar suas propostas para que seus direitos fossem contemplados. Sem dúvida, o episódio é um exemplo de participação ativa na construção da cidadania intercultural, fruto da luta do movimento indígena brasileiro (TERENA, 2019, p. 10).

Da mesma forma, o movimento indígena também se articulou em torno da luta

[...] para que os direitos à terra fossem respeitados e garantidos, tendo logrado importantes avanços nos processos de demarcação e regularização das terras indígenas. Foi também esse movimento que lutou – e continua lutando – para que a política educacional oferecida aos povos indígenas fosse radicalmente mudada quanto aos seus princípios filosóficos, pedagógicos, políticos e metodológicos, resultando na chamada educação escolar indígena diferenciada, que permite a cada povo indígena definir e exercitar, no âmbito de sua escola, os processos próprios de ensino-aprendizagem e produção e reprodução dos conhecimentos tradicionais e científicos de interesse coletivo do povo. A implantação dos Distritos Especiais Indígenas, ainda em construção e aperfeiçoamento, é outra conquista relevante da luta articulada do movimento indígena brasileiro (BANIWA, 2006, p. 59-60).

As articulações em torno do movimento indígena também contaram com o apoio de determinados órgãos notadamente brancos, como alguns setores progressistas da Academia, ONGs voltadas para a causa indígena, e também a Igreja Católica, que através da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil – CNBB, instituiu ainda em 1970 uma pastoral específica para trabalhar com indígenas e um Conselho Indigenista Missionário – CIMI, como resposta às críticas que sofria como cúmplice do Estado brasileiro na condução da política etnocida ao longo dos anos de colonização (BANIWA, 2006). O CIMI teve um importante papel na articulação das chamadas assembleias indígenas, realizadas entre as décadas de 1970 e 1980 e responsáveis por reunir lideranças de diferentes etnias para pensarem a questão dos povos indígenas no Brasil.

Na década de 1990 houve a ampliação da relação direta entre o Estado e os povos indígenas, a partir da criação de setores específicos em determinados ministérios com atuação com indígenas, o que representou uma quebra da hegemonia da FUNAI como órgão titular e absoluto da política indigenista. Nesse

construto, uma das principais orientações da luta indígena travada neste movimento a partir da Constituição de 88 tem sido para que os direitos conquistados e previstos por lei sejam respeitados.

Em 2005 foi criada a Articulação dos Povos Indígenas do Brasil – APIB, primeira associação nacional de entidades que representam diversos grupos étnicos indígenas brasileiros, com o objetivo de unir as diferentes lideranças regionais em torno de pautas comuns de luta. Trata-se, conforme o texto encontrado em sua página virtual, de: “uma instância de referência nacional do movimento indígena no Brasil, criada de baixo pra cima. Ela aglutina nossas organizações regionais indígenas e nasceu com o propósito de fortalecer a união de nossos povos, a articulação entre as diferentes regiões e organizações indígenas do país, além de mobilizar os povos e organizações indígenas contra as ameaças e agressões aos direitos indígenas”.¹⁰

Conforme Terena (2019, p. 11):

Nossas lideranças dão exemplo de verdadeira participação democrática e incidência nos poderes republicanos, pois, todas as vezes em que alguma decisão lhes afeta, elas deixam suas aldeias e vão a Brasília falar com as autoridades frente à frente. O cacique líder de sua comunidade senta para conversar com o ministro, o presidente, enfim, a autoridade do “branco”. Exemplo concreto disso foi a recente ida de uma comissão de lideranças indígenas da Raposa Serra do Sol, que na bagagem traziam um dossiê sobre suas comunidades, com dados atuais da população, da produção, do sentimento de solidariedade, da autonomia e do bem viver presente entre eles e seu território. O recado levado a todos os gabinetes dos ministros do Supremo Tribunal Federal (STF) foi claro: a decisão da Raposa Serra do Sol foi acertada. O que provocou essa visita ao ministro do STF foi, é claro, uma manifestação do ministro Gilmar Mendes, que em outra situação havia reclamado que a decisão de demarcação daquela terra indígena fora equivocada.

Também houve um aumento da participação direta dos povos indígenas na política nacional. Em 2018, 30 anos após a promulgação da Constituinte, 131 candidaturas indígenas ao pleito eleitoral foram registradas, incluindo o caso inédito de Sonia Guajajara concorrer em uma chapa presidencial e a vitória de Joênia Wapichana, primeira mulher indígena a ser eleita deputada federal no Brasil.

¹⁰ Fonte: <https://apiboficial.org/sobre/>. Acesso em 01/02/2022.

3.2 Educação e resistência

Conforme Freire (2004), no cenário na década de 1980, era possível observar a implantação da educação escolar em territórios indígenas como mecanismo de formar mão de obra indígena para os centros urbanos, o que perpetrava a ação dominadora sobre esses povos por meio de novos padrões. Nesse contexto, para o autor, a educação aparece como mantenedora das relações opressivas que possuem o comando da Ciência e da Tecnologia. Nos dizeres de Freire (2004, p.34):

A branquitude brasileira, ao expropriar as terras, ao dominar a cultura, ao considerar os indígenas como de menor idade, incapazes, quistos de negatividade no Brasil, e de inferioridade, manchas de impotência nacional, ao fazer isso, pretende porém, sempre [...] em favor desse desenvolvimento do país, pretende obter uma mão-de-obra nessa região toda do país. Uma mão-de-obra barata, explorada, vilipendiada. E para isso então, [...] pretendem oferecer, nessa busca de conquista do SER cultural do dominado, inicia-lo em destrezas importantes para a branquitude. Mas essas destrezas são mínimas porque o que precisa, do interditar os indígenas para servir melhor à branquitude pura, é exatamente uma meia dúzia de conhecimentos, para com esses conhecimentos, se tornar uma mão-de-obra semi-qualificada com a vocação de continuar tão explorada como a do operário. Isso é o que para certa branquitude brasileira significa a Integração do Índio à brasilidade.

Segundo Freire, a educação orientada para os povos originários deve estar comprometida em conhecer o ser de sua cultura, através da história, da memória oral, da linguagem, etc. (a linguística, para Freire, é responsável por desvelar pedagogias outras, pedagogias decoloniais, baseadas no modo de ser de diferentes pessoas que compõem os grupos indígenas).

Além disso, Freire indica a importância de estudarmos o que chama de manhas dos dominados no caso dos povos originários. As manhas são modos de resistir que se encontram na linguagem, na atitude e nas reações dos oprimidos, que demonstram sua capacidade de resiliência: “a violência dos exploradores é tal que se não fossem as manhas, não haveria como aguentar o poder e a negação que se encontra pelo país” (FREIRE, 2004, p.39). O autor enxerga nesses modos de resistir dos indígenas sugestões para a construção de uma outra pedagogia, ou seja, libertadora:

Na medida em que nós fôssemos capazes de compreender as manhas e estudá-las e descobrir o papel delas na totalidade da

forma de comportamento do manhoso, que é o oprimido, a existência dele e a importância da sua linguagem, de sermos capazes de entrarmos na profundidade da linguagem do oprimido, não tenho dúvidas de que mais adiante a gente descobriria que as manhas iriam tornar-se métodos pedagógicos (FREIRE, 2004, p.40).

Desse modo, Freire defende a necessidade de se repensar a educação escolar indígena e a educação de forma geral a partir do saber indígena, da cientificidade negada dos povos indígenas. Esses saberes precisam ser evidenciados para que se construa minimamente uma prática pedagógica pensada a partir do concreto cultural e histórico desses grupos oprimidos, pois: “a nossa escola só será válida na medida em que, pensando diferente, respeita o pensamento diferente. Fora disso, é uma invasão a mais, é uma violência sobre a outra cultura” (FREIRE, 2004, p.71).

O texto de Freire aqui evocado diz respeito a um registro transcrito de um diálogo com o autor durante a 8ª Assembleia do CIMI – Conselho Indigenista Missionário, realizada em Cuiabá/MT entre 16 e 20 de junho de 1982, onde ele expõe algumas contribuições ao tema da educação no contexto dos povos originários no Brasil. A transcrição está presente no livro *Pedagogia da Tolerância*, obra póstuma de Freire organizada por Ana Maria Araújo Freire.¹¹ Nesse interim, o autor lembra uma das reações apresentadas por grupos originários a implantação da educação escolar indígena: na década de 1980, os Xavante, do Mato Grosso, reivindicaram a oportunidade de os povos originários ampliarem seus estudos e qualificação profissional nas universidades. Mais do que sonhar os sonhos do dominador, da branquitude, este tipo de resposta demonstra, para Freire, traços da luta e resistência dessas populações contra a estrutura de injustiça do poder opressor:

não é só por pura alienação não, é que no fundo é como se os indígenas estivessem dizendo: se você vem pra cá oferecer pra gente os primeiros aninhos da escola, para a gente virar operário de vocês, a gente quer agora estudos para que possamos ser médicos, engenheiros, padres, bispos; não é só vocês, não... (FREIRE, 2004, p.35).

11 Ao longo de sua trajetória, Freire não esteve envolvido diretamente com grupos indígenas, mas demonstrava por eles uma “amorosidade sincera”, como a todos os grupos oprimidos dos quais falava em seus textos e discursos (FREIRE, 2004).

Dessa forma, Freire defende que os povos originários sejam vistos como sujeitos que reivindicam e se posicionam, uma vez que sinaliza para um ato político de recusa dos Xavante às imposições do Estado. Eles não desejavam apenas a inserção como mão de obra, mas sim o ingresso nas universidades. É importante observar que a reivindicação dos Xavante acontece já no contexto de luta pela redemocratização do país, que resultou na promulgação da Constituição Federal de 1988, a despeito de ser um momento de poucas possibilidades reivindicativas para os povos indígenas. Nas décadas posteriores, a luta pelo ingresso nas universidades ganhou força no contexto indígena brasileiro.

Com dados de meados dos anos 2000, Baniwa (2006) pontua uma série de avanços conquistados pelos povos originários no que diz respeito à educação escolar, como os cursos de licenciaturas interculturais oferecidos por Universidades Públicas para professores indígenas:

Em 2006, só na área de licenciaturas interculturais oferecidas pelas Universidades Públicas aos professores indígenas há 1.068 estudantes, sendo que alguns já concluíram o curso, como é o caso da primeira turma de 198 professores indígenas da Universidade Estadual de Mato Grosso que se formou em julho de 2006 (BANIWA, 2006, p.137).

Se antes de 1988 a educação escolar indígena vinha sendo tratada como um instrumento de expansão territorial e econômica do poder colonial, a partir de então houve uma mudança de visão e relação colonial, apoiadas por uma nova base legal e conceitual, na qual se tem o reconhecimento

da cidadania indígena (sujeitos coletivos de direitos universais e específicos), do protagonismo indígena (reconhecimento da capacidade civil) e da autonomia indígena (capacidade de pensamento e de autorrepresentação), possibilitando pensar um novo espaço e uma nova função social para a escola, agora com potencial instrumento de valorização e fortalecimento das identidades étnicas dos povos indígenas, de suas tradições, culturas, línguas e valores próprios (BANIWA, 2010, p. 36).

Ou seja, após muitas lutas enfrentadas por lideranças indígenas e seus apoiadores, as políticas educacionais indígenas deixaram de ser monopolizadas por órgãos indigenistas e passaram a ser transferidas e distribuídas aos sistemas de ensino, que reconhecem as políticas nacionais que a partir de 88 tratam o índio

como cidadão pleno. Nesse contexto, as responsabilidades pela oferta da educação escolar aos povos indígenas passaram também a ser pensadas, debatidas ou, em alguns casos, dirigidas por eles mesmos (BANIWA, 2010).

Esse foi o contexto em que a presença dos povos originários nas universidades se tornou uma realidade. Em muitos casos, indígenas saíam de suas aldeias para estudar e posteriormente retornar como professores nas escolas que foram instaladas no interior dessas aldeias. Baniwa (2006; 2010) pontua ainda a importância das lutas travadas por professores e lideranças indígenas a favor de uma educação escolar indígena diferenciada, intercultural e bilíngue ou plurilíngue, que começou a ser amparada pela Legislação do país no início do século XXI.

Hoje muitos indígenas estão se qualificando como profissionais nas mais distintas áreas. Alguns deles com mestrado e/ou doutorado. Nesse sentido, é importante retomar o ato reivindicativo dos Xavante mencionado por Freire, na década de 1980, como marco de um processo histórico de luta por emancipação do movimento indígena brasileiro.

Contudo, este é um processo em andamento. Os modos de conhecer, educar e ser dos povos originários ainda são pouco assumidos como tais, tanto na perspectiva da educação escolar indígena exercida no cotidiano das aldeias, como para nós que vivenciamos a educação em um contexto urbano, institucional, acadêmico. Os povos indígenas assumiram a tarefa de realizar um exercício intercultural de obter o conhecimento e a formação nos sistemas ocidentais de ensino, principalmente como forma de continuarem existindo e resistindo, enquanto nós, ocidentais, ainda temos uma educação frágil e descompromissada em relação à pluralidade étnica que constitui nossa realidade brasileira.

3.3 Lideranças indígenas e a dimensão epistêmica da luta

A luta dos povos indígenas em torno do movimento indígena brasileiro possui um caráter epistêmico evidenciado através da voz e protagonismo de algumas lideranças. São pessoas que de alguma forma se colocaram à frente da luta indígena a partir de meados da década de 1960, tanto no sentido de organização e articulação interétnica como na iniciativa de desobediência ao contexto de cerceamento da liberdade dos povos indígenas, agravado pela ditadura militar

vivenciada no Brasil naquele momento. Entre os pioneiros do movimento indígena brasileiro estão Álvaro Tukano, Lino Miranda, Idjarrurri Karajá, Celestino Xavante, Ailton Krenak, Mário Juruna, Davi Kopenawa, Carlos Taukane, entre outros.

Em uma entrevista concedida para Munduruku (2012, p. 81), Ailton Krenak pontua que:

Minha geração, vivendo em São Paulo, no final dos anos 1960, com movimento sindical, luta armada, guerrilha e tudo mais, era o estopim. Bastava ter atenção para ver em que frente você atuava, e eu não tinha dúvida: a luta pela terra indígena e contra a emancipação dos índios era minha bandeira natural. Comecei organizando o primeiro Movimento Indígena fora dos currais da Funai, Igreja, essas coisas... guerrilha, junto com Álvaro Tukano, Mário Juruna, Celestino Xavante, Samado Pataxó, Nelson Xangrê Kaingang... os Guarani do litoral paulista...

Conforme Krenak, no momento inicial a principal preocupação do movimento indígena brasileiro era “sobreviver à ditadura militar, genocídio, aniquilação total das famílias indígenas, racismo e preconceito bruto: índio bom é índio morto! Este era o lema nacional da ditadura e dos brancos fazendeiros”. Foi com base nessas articulações que foi criada a União das Nações Indígenas – UNI, em 1982, e a Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira – COIAB, em 1989.

Para Álvaro Tukano:

Em nossos encontros defendemos valores culturais próprios, valores tradicionais; esses valores são invisíveis até hoje para o Estado. Por exemplo, quem dirige o Brasil hoje tem muita dificuldade ainda para tratar da questão indígena, porque somos diferentes povos e nações. O que nos animou muito foi a nossa maneira de juntar esses líderes, falar sobre as nossas línguas ou falar em nossas línguas para outros ouvirem e saberem como somos. Isso foi importante para mostrar as nossas identidades, a diversidade cultural do Brasil (TUKANO *apud* MUNDURUKU, 2012, p. 90).

Daniel Munduruku (2012) chama atenção para a estratégia adotada por essas jovens lideranças indígenas de não se filiarem diretamente a bandeiras de luta de uma ou outra orientação ideológica, o que foi visto de forma crítica pelos movimentos da esquerda do país na época. Segundo o autor, esta escolha se deu pela fidedignidade dos povos indígenas à sua própria história, à sobrevivência destes povos e à proteção de seus direitos.

É importante situar que outras lideranças foram surgindo e agregando força à luta indígena durante a caminhada percorrida ao longo dos anos pelo movimento indígena brasileiro, como Eliane Potiguara, Marcos Terena, Darlene Taukane, Daniel Munduruku e muitos outros.

Destacamos que entre os principais feitos empreendidos por essas lideranças está na contribuição realizada à sociedade brasileira por meio da emergência de uma produção intelectual escrita indígena, a partir da segunda metade do século XX. Significa dizer que os povos indígenas passaram a se valer de um espaço branco, a literatura, majoritariamente vinculado a acadêmicos e jornalistas, para reafirmarem “sua existência, re-existência e resistência falando por si mesmos e desde si mesmos num movimento umbilical de afirmação de alteridade e de busca por direitos e garantias próprios e necessários aos povos indígenas” (PERES, 2017, p. 115).

Segundo Peres (2017), a produção intelectual escrita indígena hoje conta com cerca de 40 escritores, sendo um lugar de expressão da voz-práxis indígena em um contexto de diferença, também responsável por promover as singularidades ameríndias em um duplo ato estético-político. Esta produção encontra-se circunscrita de maneira singular neste espaço privilegiado de expressão, branco e moderno, a favor da reafirmação das identidades indígenas e da militância indígena pela sua sobrevivência no cenário nacional e internacional. Conforme a autora:

se por um lado a produção literária indígena põe em xeque o próprio estatuto literário quando constitui seus saberes alinhados ao conceito de literatura próprio aos povos indígenas (a correlação estreita entre sujeito mítico e sujeito histórico, a centralidade do *eu-nós* lírico comunitário, da voz-práxis xamânica), por outro lado é a partir dessas produções e dessas publicações que os escritores/intelectuais indígenas se valem para falar desde si mesmos e para dar seu testemunho em eventos, seja dentro ou fora da academia, e solidificar a resistência indígena relativamente à exclusão, à deslegitimação e à violência sofridas. Ou seja, a literatura indígena suscita a reflexão em relação às formas convencionais do conceito literário enquanto privilégio de poucos (e naquela associação branco-moderno), ao mesmo tempo em que desconstrói estereótipos formulados e consolidados sobre o imaginário indígena quando falam por si mesmos e reafirmam, via literatura, sua contemporaneidade (PERES, 2017, p. 115).

Essa produção escrita dos povos indígenas desvela uma série de valores, epistemologias, pedagogias e filosofias inerentes ao seu ser cultural, negado e

vilipendiado pela cultura moderna e pelos sistemas ocidentais de ensino e conhecimento. Nesse sentido, a presença dos povos indígenas nesses espaços brancos assume um caráter educativo fundamental, no qual eles oferecem a nós, ocidentais, a oportunidade de aprendizado a respeito do mundo do outro. Ainda, ao mesmo tempo em que se assume um aspecto epistêmico de resignificação, os povos indígenas brasileiros encontram uma nova possibilidade política de luta e enfrentamento ao poder colonial ainda presente nos paradigmas da civilização ocidental.

Também compreendemos esta produção como ferramenta de resignificação do sentido de os povos indígenas obterem formações em sistemas ocidentais de ensino. Isto é, não se trata de os povos indígenas adquirirem a intelectualidade acadêmica para se integrarem aos setores brancos da sociedade, é, antes, uma estratégia de luta na qual esses povos empreendem um exercício intercultural crítico de aprender sobre os sistemas dos brancos e seus aparatos e se valem destes para nos ensinarem acerca de sua maneira de ser, viver, sentir, pensar e ver o mundo. Daí a importância de aproveitarmos essa oportunidade e caminharmos até o pensamento desses autores indígenas para aprender, através do seu pleno exercício de protagonismo de sua própria história, sobre as epistemologias indígenas e suas contribuições para a descolonização de nossas visões a respeito do conhecimento, da educação e da filosofia.

Várias são as lideranças do movimento indígena brasileiro que contribuem atualmente de forma político-epistêmica para a luta de mais de quinhentos anos pela libertação e valorização dos povos indígenas. Nos limites deste trabalho, destacamos a produção intelectual escrita de Ailton Krenak, Daniel Munduruku e Davi Kopenawa.

4. FILOSOFIA KRENAK

4.1 Sobre os krenak

Os Krenak são um povo indígena que carregam um forte legado ancestral. Seu nome é constituído por dois termos da língua *borum*,¹² por eles falada, são eles: *kre*, que significa cabeça, e *nak*, que significa terra. Desse modo, em tradução para o português, o termo indica a expressão “cabeça da terra”:

Krenak é a herança que recebemos dos nossos antepassados, das nossas memórias de origem, que nos identifica como “cabeça da terra”, como uma humanidade que não consegue se conceber sem essa conexão, sem essa profunda comunhão com a terra. Não a terra como um sítio, mas como esse lugar que todos compartilhamos, e do qual nós, os Krenak, nos sentimos cada vez mais desraigados – desse lugar que para nós sempre foi sagrado, mas que percebemos que nossos vizinhos têm quase vergonha de admitir que pode ser visto assim. Quando nós falamos que o nosso rio é sagrado, as pessoas dizem: “Isso é algum folclore deles”; quando dizemos que a montanha está mostrando que vai chover e que esse dia vai ser um dia próspero, um dia bom, eles dizem: “Não, uma montanha não fala nada” (KRENAK, 2019, p.49).

Os Krenak constituem um dos grupos – o último sobrevivente – daqueles que foram designados por Aimorés pelos Tupinambá, e por Botocudos pelos portugueses (nome atribuído a eles em referência aos botoques auriculares e labiais que utilizavam). Os Aimorés/Botocudos originalmente situaram-se na Mata Atlântica, especificamente no Baixo Recôncavo Baiano, mas foram expulsos do litoral pelos Tupinambá, passando a ocupar a faixa de floresta paralela, localizada entre a Mata Atlântica e o rebordo do Planalto. Mais tarde, porém, deslocaram-se para a região do Médio Rio Doce, nos estados de Minas Gerais e Espírito Santo.¹³

Visados pelo racismo do poder colonial, foram vítimas de genocídios por parte da Coroa Portuguesa, que comandou a chamada Guerra Justa autorizada pelo governo português através das Cartas Régias de 13 de maio, 24 de agosto e 2 de dezembro de 1808 assinadas no Rio de Janeiro pelo Príncipe Regente D. João.

12 *Borum* pode ser traduzido para o português pelo termo “gente”, que é também a forma como os Krenak denominam a si próprios. A língua *borum* é uma das muitas que compõe o tronco linguístico Macro Jê dos idiomas indígenas brasileiros.

13 Fonte: Povos Indígenas do Brasil, 1998. «<https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Krenak>». Acesso em 25/10/2022.

Nessas cartas, foram determinados ataques por meio de uma guerra ofensiva aos Aimorés/Botocudos de Minas Gerais, Espírito Santo e Bahia por considerá-los “irredutíveis à civilização”, além de planos acerca de como promover a educação religiosa cristã entre os índios e o confisco das terras ocupadas por eles.

Após a devastação dos ataques, os Aimorés/Botocudos sobreviventes – entre os quais Pojixá, Nakre-ehé, Miñajirum, Jiporók e Gutkrák – foram concentrados durante a década de 1920 pelo Serviço de Proteção aos Índios na margem esquerda do Rio Doce, em Minas Gerais, nas cidades de Resplendor e Conselheiro Pena. Ao longo do século XX, os demais grupos Aimorés/Botocudos desapareceram da história, tendo o seu legado sobrevivido por meio de uma cisão entre os Gutkrák liderada por um homem chamado Krenak em torno de 1929 e cujo grupo comandado recebeu o seu nome.¹⁴

4.2 Trajetória de vida de Ailton Krenak

A sobrevivência dos Krenak tem sido marcada desde então por muitos atravessamentos da herança colonial e da colonialidade presente em toda a sociedade brasileira. Em uma fala no documentário “Não verás país nenhum”, Ailton Krenak diz:

quando eu nasci, na década de 50, esse povo Krenak era declarado extinto, porque nosso território tinha sido totalmente ocupado pelos fazendeiros e os sobreviventes tinham sido removidos daqui pra São Paulo, Mato Grosso, Goiás, pra outras regiões. Os sobreviventes daqui são os que se esconderam por aí a fora: Espírito Santo, Minas... Foi nesse contexto que eu nasci. Então me descobrir índio era mole, era fugir, fugir, fugir. Até os 17 anos de idade eu acompanhei meu pai fugindo. Dos 17 anos pra frente eu finquei o meu pé e falei: ‘Peraí... Cadê os outros índios?’¹⁵.

Em outro momento,¹⁶ o autor nos conta:

14 Fonte: Povos Indígenas do Brasil, 1998. «<https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Krenak>». Acesso em 25/10/2022.

15 Fonte: KRENAK, 2019 in Documentário “Não verás país nenhum” – Série: Vozes da Floresta – A aliança dos povos da floresta de Chico Mendes até os nossos dias. Disponível em: «<https://www.youtube.com/watch?v=KRTJlh1os4w>». Acesso em 25/10/2022.

16 Fonte: Assembleia de Minas Gerais, 2020. «<https://www.youtube.com/watch?v=o8lunpqqXY>». Acesso em 25/10/2022.

Eu nasci em 1953. As famílias Krenak já tinham sido expulsas daquela reserva que tinha sido criada em 1923. Em 1923, o presidente da Província de Minas Gerais que era o Artur Bernardes deu um pedaço de terra pros índios que ainda estavam andando na mata serem reunidos e fixados numa reserva – eu chamo isso de confinamento. A gente foi confinado numa reserva de 4 mil hectares, os sobreviventes daquela guerra que o Dom João VI fez contra os Botocudos... Nascer na década de 50 significa portanto já quase nascer no exílio, nascer em fuga. Qualquer criança que tenha a experiência com os seus pais tendo que fugir do seu lugar de origem desperta desde cedo uma consciência de urgência: “eu tenho que fazer alguma coisa”. Então esse despertar da minha consciência de ter que fazer alguma coisa foi quase junto com o aprender a correr e andar.

Sobre os seus primeiros anos de vida, o autor relata:

A gente estava fugindo dos invasores do nosso território, literalmente. Atravessando aquelas serras as vezes em lombo de burro, parando em alguns lugares, podendo as vezes fazer uma roça, plantar batata, plantar milho... Os meninos tinham liberdade pra brincar, correr. Mesmo sabendo que tinha uma espécie de risco permanente expulsando a gente para outro lugar, a gente tinha uma liberdade que eu não vejo mais hoje nas infâncias. A ideia, por exemplo, da criança ir pra escola não existia. Essa ideia quase que automática, “menino é na escola”... Na minha primeira infância, menino era no mundo. [...] E essa situação de viver numa espécie de terra de ninguém pode propiciar um tipo de liberdade criativa, mas ela é muito opressora, porque as pessoas apanham de todos os lados. Você corre para um lado, você apanha, você corre pro outro lado, você apanha... Tem até histórias familiares sobre como a gente sofria por não entender quando a gente tava brigando com os mineiros e quando a gente tava brigando com os capixabas. E aí quando me perguntavam, na minha juventude, “você é mineiro ou capixaba?”, eu dizia: “não, eu sou Krenak”. [...] Nós estamos sendo o tempo inteiro enxotado na nossa identidade sobre quem nós somos, isso cria um incômodo muito grande. Talvez a minha consciência da necessidade da gente despertar pra uma cidadania para além do local e que me faz perceber uma realidade no mundo inteiro, global, e que a gente tem que ter uma cidadania que incomoda mesmo. Não numa disputa partidária, política, mas numa compreensão de que nós, os humanos, precisamos melhorar muito pra gente estar à altura do presente maravilhoso que a natureza proporciona pra gente.¹⁷

Desse modo, percebemos que o contexto de vida dos Krenak no último século tem se dado em torno de uma luta por sua sobrevivência. As fugas, relatadas por Ailton, evidenciam isso. Muitos se viram obrigados a se desterritorializarem para

¹⁷ Fonte: Assembleia de Minas Gerais, 2020. «<https://www.youtube.com/watch?v=-o8lunpqqXY>». Acesso em 25/10/2022.

continuar existindo. Situação semelhante à de muitos povos indígenas no Brasil ao longo do século XX, com a expansão da economia capitalista, do neoliberalismo e do agronegócio globalizado, que funcionam como uma espécie de tripé de devastação que imprime as principais categorias de todas as colonialidades já mencionadas pelos intelectuais da teoria decolonial.

Na narrativa do autor, percebemos um relato de dentro das comunidades indígenas a respeito do impacto causado pelas políticas indigenistas orquestradas pelo Estado brasileiro ao longo do século XX, que mencionamos no capítulo anterior. A ideia de retirar os povos indígenas de seus territórios e integrá-los à sociedade brasileira não era percebida como tal, por exemplo, para as crianças indígenas que se viram obrigadas a crescer em um contexto de fuga, de enxotamento, de desterritorialização. Tal fator deixou marcas subjetivas profundas, sobretudo no que diz respeito à identidade indígena, conforme vemos no relato de Ailton. São feridas ontológicas causadas pela colonialidade que impulsionaram a geração de Ailton a engajar-se, por volta da década de 1970, no movimento indígena brasileiro que lutou pela conquista de direitos dos povos indígenas.

Nesse contexto, o autor nos diz: “minha trajetória ao longo desses quase 40 anos foi um continuum disso que nós estamos fazendo aqui agora, buscar um lugar para os povos indígenas na sociedade brasileira que é muito desigual e tem se revelado também extremamente racista”.¹⁸ A geração de Ailton Krenak foi responsável por uma mobilização que uniu no Brasil diferentes etnias em prol da causa indígena de modo geral, com amplas lutas, articulações e manifestações.

18 Fonte: KRENAK, 2019 in Documentário “Não verás país nenhum” – Série: Vozes da Floresta – A aliança dos povos da floresta de Chico Mendes até os nossos dias. Disponível em: «<https://www.youtube.com/watch?v=KRTJlh1os4w>». Acesso em 25/10/2022.



Figura 1: Manifestação de Ailton Krenak na Assembleia Constituinte de 1988, na qual o autor passou jenipapo em seu rosto enquanto discursava sobre os povos indígenas do Brasil (Fonte: Trailer do filme “Índio cidadão?”, disponível em https://www.youtube.com/watch?v=kWMHiwdbM_Q – Acesso em 28/10/2022).

Conforme Aílton:

Tinha uma liderança histórica do movimento indígena que se chamava Marçal de Souza Tupã-y no Mato Grosso do Sul, ele foi assassinado no quintal da casa dele, no terreiro da aldeia dele, por pistoleiros que estavam começando esse ciclo que deu no agronegócio, isso há 40 anos atrás. E aquela violência toda se espalhando pelo país com os índios sendo assassinados, eu me perguntei porque a gente não se organizava pra isso e comecei junto com outros caras da minha geração a observar o que o Mário Juruna tava fazendo. O Mário saiu como candidato a deputado pelo Rio de Janeiro, lá com o Brizola. Um ou outro índio começou a levantar a cabeça, o que era uma raridade, não tinha personalidades indígenas falando nada... Tinha a pastoral indigenista da Igreja Católica, que naquele tempo era muito importante, muito ativa, e a gente se referia ao trabalho de sindicato de trabalhadores, o movimento rural, dos trabalhadores rurais, ainda nem tinha o MST. [...] E foi nesse caldo de cultura que eu destaquei uma militância pelos direitos indígenas, e fui cada vez mais me envolvendo com uma agenda de território, cultura, educação, saúde... tudo, a vida indígena. E a gente começou na luta contra a ditadura e a gente teve um auge dessa luta que foi com a redemocratização da vida brasileira, pelo menos formal, com a Constituinte de 88, onde eu participei também representando o movimento indígena – a atividade de mobilização começou em 84, 85, quando nasce a União das Nações Indígenas, uma organização tipicamente indígena, não é sindicato, não é pastoral, é um conselho de líderes indígenas discutindo seus problemas sem nenhuma institucionalidade e descobrindo uns aos outros.¹⁹

Aílton Krenak tem se destacado como uma importante voz do movimento indígena brasileiro nas últimas décadas. Percebemos seu movimento individual nessa luta como um reflexo do papel coletivo desempenhado pelos Krenak após os

19 Fonte: KRENAK, 2019 in Documentário “Não verás país nenhum” – Série: Vozes da Floresta – A aliança dos povos da floresta de Chico Mendes até os nossos dias. Disponível em: «<https://www.youtube.com/watch?v=KRTJlh1os4w>». Acesso em 25/10/2022.

atentados genocidas empreendidos contra os Aimorés/Botocudos na história do Brasil. Um povo que se ergueu das cinzas e do sangue causados pela guerra e que segue lutando pelo direito de defender sua existência, sua terra e o Rio Doce, ou Watu, que no ano de 2015 foi vítima de uma das maiores tragédias ambientais da história do país com o rompimento da barragem do Fundão, da mineradora Samarco, controlada pelas multinacionais Vale e BHP Billiton, no município de Mariana/MG – de acordo com dados indicados em nota da edição do livro “Ideias para adiar o fim do mundo”, de Ailton Krenak (2019, p.42), “foram lançados no meio ambiente cerca de 45 milhões de metros cúbicos de rejeitos da mineração de ferro, o que desencadeou efeitos a longo prazo na vida de milhares de pessoas, incluindo as aldeias Krenak”.

4.3 Filosofia krenak e o pensamento filosófico de Ailton

Watu (‘rio grande’ ou ‘rio largo’ na língua *borum*) é o nome dado pelos Krenak ao Rio Doce, visto por eles como seu avô, um ancestral personificado na natureza, mas que é visto como um recurso hídrico pelos economistas. Ailton nos diz que “ele não é algo que alguém possa se apropriar; é uma parte da nossa construção como coletivo que habita um lugar específico, onde fomos gradualmente confinados pelo governo para podermos viver e reproduzir as nossas formas de organização” (KRENAK, 2019, p.42).

Na cosmologia Krenak, o *Watu* é uma entidade viva dotada de histórias, humor e vontade própria, responsável por apontar muitas das dinâmicas cotidianas dos povos Krenak (KRENAK, 2020). Historicamente visto como a morada de espíritos protetores que auxiliaram os Krenak em suas batalhas por sobrevivência, o rio agora é visto por eles como em estado de coma:

O que está na base do nosso país, que continua a ser incapaz de acolher os seus habitantes originais – sempre recorrendo a práticas desumanas para promover mudanças em formas de vida que essas populações conseguiram manter por muito tempo, mesmo sob o ataque feroz das forças coloniais, que até hoje sobrevivem na mentalidade cotidiana de muitos brasileiros –, é a ideia de que os índios deveriam estar contribuindo para o sucesso de um projeto de exaustão da natureza. O *Watu*, esse rio que sustentou a nossa vida às margens do Rio Doce, entre Minas Gerais e o Espírito Santo,

numa extensão de seiscentos quilômetros, está todo coberto por um material tóxico que desceu de uma barragem de contenção de resíduos, o que nos deixou órfãos e acompanhando o rio em coma. Faz um ano e meio que esse crime – que não pode ser chamado de acidente – atingiu as nossas vidas de maneira radical, nos colocando na real condição de um mundo que acabou (KRENAK, 2019, pp. 41-42).

Assim com os rios, as montanhas também se apresentam como entidades na filosofia Krenak, como é o caso da serra *Takukrak*, localizada às margens do rio Watu, próximo à aldeia dos povos Krenak. Conforme, Ailton, a serra *Takukrak* possui personalidade e orienta as atividades cotidianas da aldeia:

De manhã cedo, de lá do terreiro da aldeia, as pessoas olham pra ela e sabem se o dia vai ser bom ou se é melhor ficar quieto. Quando ela está com uma cara do tipo “não estou para conversa hoje”, as pessoas já ficam atentas. Quando ela amanhece esplêndida, bonita, com nuvens claras sobrevoando a sua cabeça, toda enfeitada, o pessoal fala: “Pode fazer festa, dançar, pescar, pode fazer o que quiser” (KRENAK, 2019, p. 18).

Se a filosofia Krenak indica a vivacidade do rio *Watu* enquanto entidade, e que no plano da religião evidencia sua sacralidade como morada de espíritos ancestrais, a mentalidade colonial reproduzida pelo sistema que comanda as grandes corporações respalda a sua exploração como um recurso lucrativo, o que, por sua vez, conduziu o Watu a um estado de coma em um ataque direto às formas de vida dos povos Krenak.

A ideia de fim de mundo é uma das narrativas presentes no pensamento filosófico de Ailton: “eu sinto isso, eu nasci e cresci com esse sentimento de que o meu povo estava sendo aniquilado. Então os fins de mundo pro meu povo são um *looping* de fins de mundo”.²⁰ A alusão aos ‘fins de mundo’, nessa perspectiva, remete ao aspecto da mortalidade: a morte de índios em guerras com os brancos, a morte de culturas inteiras dizimadas pelo colonialismo, a morte de elementos da natureza tidos como sagrados para os povos indígenas... enfim, a morte de diferentes formas de vida no que diz respeito ao contexto dos povos originários, o que se tornou uma realidade vivenciada por eles desde a invasão europeia em Abya

20 Fonte: Assembleia de Minas Gerais, 2020. «<https://www.youtube.com/watch?v=-o8lunpqqXY>». Acesso em 25/10/2022.

Yala. Segundo Ailton, tais formas de destruição hoje ameaçam a própria vida humana como um todo e o Planeta Terra:

[...] estamos tentando abordar o impacto que nós, humanos, causamos neste organismo vivo que é a Terra, que em algumas culturas continua sendo reconhecida como nossa mãe e provedora em amplos sentidos, não só na dimensão da subsistência e na manutenção das nossas vidas, mas também na dimensão transcendente que dá sentido à nossa existência. Em diferentes lugares do mundo, nos afastamos de uma maneira tão radical dos lugares de origem que o trânsito dos povos já nem é percebido. Atravessamos continentes como se estivéssemos indo ali ao lado. Se é certo que o desenvolvimento de tecnologias eficazes nos permite viajar de um lugar para o outro, que as comodidades tornaram fácil a nossa movimentação pelo planeta, também é certo que essas facilidades são acompanhadas por uma perda de sentido dos nossos deslocamentos. [...] Sentimo-nos como se estivéssemos soltos num cosmos vazio de sentido e desresponsabilizados de uma ética que possa ser compartilhada, mas sentimos o peso dessa escolha sobre nossas vidas. Somos alertados o tempo todo para as consequências dessas escolhas recentes que fizemos. E se pudermos dar atenção a alguma visão que escape a essa cegueira que estamos vivendo no mundo todo, talvez ela possa abrir a nossa mente para alguma cooperação entre os povos, não para salvar os outros, mas para salvar a nós mesmos (KRENAK, 2019, pp. 43-44).

Nesse sentido, o autor se dirige a todas as pessoas, denunciando o rumo que a civilização ocidental está tomando e apontando os males irreversíveis, antes vivenciados pelos povos tradicionais e pela natureza, agora passíveis de serem observados em todo o planeta:

O que aprendi ao longo dessas décadas é que todos precisam despertar, porque, se durante um tempo éramos nós, os povos indígenas, que estávamos ameaçados de ruptura ou da extinção do sentido das nossas vidas, hoje estamos todos diante da iminência de a Terra não suportar a nossa demanda. Como disse o pajé yanomami Davi Kopenawa, o mundo acredita que tudo é mercadoria, a ponto de projetar nela tudo o que somos capazes de experimentar. A experiência das pessoas em diferentes lugares do mundo se projeta na mercadoria, significando que ela é tudo o que está fora de nós. Essa tragédia que agora atinge a todos é adiada em alguns lugares, em algumas situações regionais nas quais a política – o poder político, a escolha política – compõe espaços de segurança temporária em que as comunidades, mesmo quando já esvaziadas do verdadeiro sentido do compartilhamento de espaços, ainda são, digamos, protegidas por um aparato que depende cada vez mais da exaustão das florestas, dos rios, das montanhas, nos colocando num dilema em que parece que a única possibilidade para que

comunidades humanas continuem a existir é à custa da exaustão de todas as outras partes da vida (KRENAK, 2019, pp. 45-46).

Nessa perspectiva filosófica defendida por Ailton, compreende-se que a experiência de exploração e esgotamento das fontes naturais possivelmente trará consequências para a espécie humana, que seria a primeira a padecer. No livro “A vida não é útil”, publicado em 2020, em meio ao contexto de pandemia da Covid-19, o autor cita o desastre sanitário e estrutural causado pela doença como um exemplo disso:

É incrível que esse vírus que está aí agora esteja atingindo só as pessoas. Foi uma manobra fantástica do organismo da Terra tirar a teta da nossa boca e dizer: “Respirem agora, quero ver”. Isso denuncia o artifício do tipo de vida que nós criamos, porque chega uma hora que você precisa de uma máscara, de um aparelho para respirar, mas, em algum lugar, o aparelho precisa de uma usina hidrelétrica, nuclear ou de um gerador de energia qualquer. E o gerador também pode apagar, independentemente do nosso decreto, da nossa disposição. Estamos sendo lembrados de que somos tão vulneráveis que, se cortarem nosso ar por alguns minutos, a gente morre. Não é preciso nenhum sistema bélico complexo para apagar essa tal de humanidade: se extingue com a mesma facilidade que os mosquitos de uma sala depois de aplicado um aerosol. Nós não estamos com nada: essa é a declaração da Terra (KRENAK, 2020, pp. 10-11).

Desse modo, a Terra, enquanto organismo vivo, pode muito bem seguir o seu rumo, em um movimento que demonstra a pequenez do ser humano e a magnitude do desastre causado por nós através da incidência sobre ela:

A Terra seguir seu caminho é uma possibilidade de desafiar a centralidade que o ser humano se pretende. Faz com o que essa centralidade seja posta em questão. É a ideia do Antropoceno [teoria de que as ações humanas mudaram profundamente o funcionamento do planeta e que isso constituiria uma nova era geológica].²¹ Então, se o pensamento dos seres humanos acerca da vida aqui no planeta ficou tão atomizado ao ponto de nós ameaçarmos as outras existências, a Terra pode nos deixar para trás e seguir o seu caminho. Gaia é esse organismo vivo, inteligente, e que não vai ficar subordinado a uma lógica antropocêntrica. Ele dispensa a gente. Essa compreensão parece uma ideia mágica, romântica, mas muitos cientistas consideram a Teoria de Gaia [a ideia de que a Terra é um organismo vivo]²² ser real. Inclusive, os eventos que estamos

21 Nota do editor.

22 Nota do editor.

passando agora são indicativos de que esse organismo está reagindo. Estamos experienciando a febre do planeta. O organismo de Gaia está com febre porque nós, os humanos, somos os únicos que temos a capacidade de incidir sobre esse organismo de maneira desordenada. E estamos ameaçando outras vidas, outras existências, causando uma febre neste organismo. É muito didático, não é uma teoria complicada. Nós estamos desorganizando a vida aqui no planeta, e as consequências disso podem afetar a ideia de um futuro comum – no sentido de a gente não ter futuro aqui junto aos outros seres. Os humanos serem finalmente incluídos na lista de espécies em extinção.²³

Dentre os principais aspectos evidenciados por Ailton Krenak acima, observamos a construção de um pensamento filosófico que converge para uma filosofia do alerta, tendo por base alguns entendimentos centrais no pensamento dos povos Krenak. Os ataques aos povos originários, que datam do momento de encontro entre eles e os invasores europeus e se estendem até os dias atuais, destruíram e destroem vidas e sentidos de existência embasados por uma perspectiva outra que – tendo na natureza o cerne de sua cosmologia, filosofia, espiritualidade e epistemologia – está também sendo aniquilada e ficando cada vez mais para trás em um mundo refém do aparato tecnológico que resulta do avanço do pensamento eurocentrado. Não bastasse isso, as consequências de séculos de exploração desordenada da Terra, entendida como um organismo vivo, hoje coloca em risco a própria sobrevivência humana no planeta.

Esses são os aspectos que podem vir a permear na vida dos brancos e da sociedade em geral o que Ailton Krenak chama de ‘fins de mundo’, já vivenciados pelos povos indígenas inúmeras vezes ao longo dos últimos séculos. A ocorrência de presságios como este, em tom fúnebre, presente na filosofia do alerta de Krenak, também pode ser observada em diversos outros pensamentos filosóficos indígenas, não apenas dos índios brasileiros ou latinoamericanos; como o próprio Ailton cita em “A vida não é útil” uma frase dita por um ancião dos povos Lakota norte-americanos: “Quando o último peixe estiver nas águas e a última árvore for removida da terra, só então o homem perceberá que ele não é capaz de comer seu dinheiro” (MANEE apud KRENAK, 2020, p. 13).

23 Fonte: KRENAK, 2020. Entrevista ao Jornal da Universidade, UFRGS, Porto Alegre/RS. «<https://www.ufrgs.br/jornal/ailton-krenak-a-terra-pode-nos-deixar-para-tras-e-seguir-o-seu-caminho/>». Acesso em 25/10/2022.

Outra denúncia presente no pensamento do autor diz respeito ao comando que as grandes corporações possuem sobre o mundo atual. Para Ailton, “o poder, o capital, entraram em um grau de acúmulo que não há mais separação entre gestão política e financeira do mundo”, o que o leva a crer que “os governos deixaram de existir, somos governados por grandes corporações” (KRENAK, 2020, p. 15). Esta é uma das principais razões pelas quais não vemos mais as revoluções populares que derrubaram governos na América Latina nos séculos XIX e XX, ao que Krenak indaga: “quem vai fazer revolução contra corporações? Seria como lutar contra fantasmas. O poder, hoje, é uma abstração concentrada em marcas aglutinadas em corporações e representada por alguns humanoides” (KRENAK, 2020, pp. 15-16). Tais marcas e empresas estão tão entremeadas à nossa vida e ao nosso cotidiano que não somos capazes de nos voltar contra elas, como ocorria com as revoluções populares de antigamente. Há um controle ao mesmo tempo sutil e agressivo por parte dessas corporações que perpassa e agride as formas de vida e os sentidos da existência nos dias de hoje. Isso porque nós

Estamos viciados em modernidade. A maior parte das invenções é uma tentativa de nós, humanos, nos projetarmos em matéria para além de nossos corpos. Isso nos dá sensação de poder, de permanência, a ilusão de que vamos continuar existindo. A modernidade tem esses artifícios. A ideia da fotografia, por exemplo, que não é tão recente: projetar uma imagem para além daquele instante em que você está vivo é uma coisa fantástica. E assim ficamos presos em uma espécie de looping sem sentido. Isso é uma droga incrível, muito mais perigosa que as que o sistema proíbe por aí. Estamos a tal ponto dopados por essa realidade nefasta de consumo e entretenimento que nos desconectamos do organismo vivo da Terra. Com todas as evidências, as geleiras derretendo, os oceanos cheios de lixo, as listas de espécies em extinção aumentando, será que a única maneira de mostrar para os negacionistas que a Terra é um organismo vivo é esquartejá-la? Picá-la em pedaços e mostrar: “Olha, ela é viva”? É de uma estupidez absurda (KRENAK, 2020, p. 18).

Em outro momento, Ailton nos diz:

Enquanto a humanidade está se distanciando do seu lugar, um monte de corporações espertalhonas vai tomando conta da Terra. Nós, a humanidade, vamos viver em ambientes artificiais produzidos pelas mesmas corporações que devoram florestas, montanhas e rios. Eles inventam kits superinteressantes para nos manter nesse local,

alienados de tudo, e se possível tomando muito remédio. Porque, afinal, é preciso fazer alguma coisa com o que sobra do lixo que produzem, e eles vão fazer remédio e um monte de parafernália para nos entreter. Para que não fiquem pensando que estou inventando mais um mito, o do monstro corporativo, ele tem nome, endereço e até conta bancária. E que conta! São os donos da grana do planeta, e ganham mais a cada minuto, espalhando shoppings pelo mundo. Espalham quase que o mesmo modelo de progresso que somos incentivados a entender como bem-estar no mundo todo. Os grandes centros, as grandes metrópoles do mundo são uma reprodução uns dos outros. Se você for para Tóquio, Berlim, Nova York, Lisboa ou São Paulo, verá o mesmo entusiasmo em fazer torres incríveis, elevadores espiroquetas, veículos espaciais... Parece que você está numa viagem com o Flash Gordon. Enquanto isso, a humanidade vai sendo descolada de uma maneira tão absoluta desse organismo que é a terra (KRENAK, 2019, p. 20-21).

No cerne da crítica filosófica do autor, percebemos a ideia de que o sistema capitalista criou instrumentos poderosos – que vão desde *smartphones* e remédios à arquitetura dos grandes centros urbanos – para entreter e alienar a população mundial numa estratégia maligna responsável por dopar as pessoas e cegá-las a respeito da real natureza destrutiva do capitalismo, que afasta e “descola” seres humanos da vivacidade pulsante do organismo vivo que é a Terra. Ainda nos dizeres do autor: “Essas incríveis tecnologias que a gente utiliza hoje, que nos põem em conexão, têm uma boa dose de ilusão. São como um troféu que a ciência e o conhecimento nos deram e que usamos para justificar o rastro que deixamos na Terra” (KRENAK, 2020, pp. 58-59).

Conforme o raciocínio de Ailton Krenak, a raiz desse problema que enfrentamos hoje é a base filosófica do sistema capitalista, emanada do poder colonial e disseminada na ciência e na técnica modernas:

O planeta está nos dizendo: “Vocês piraram, se esqueceram quem são e agora estão perdidos achando que conquistaram algo com os brinquedos de vocês”. Pois a verdade é que tudo que a técnica nos deu foram brinquedos. O mais sofisticado que conseguimos é esse que bota a gente no espaço; e também o mais caro. É um brinquedo que só dá para uns trinta, quarenta caras brincarem. E, claro, tem uns bilionários querendo brincar disso. O que me faz pensar que essa humanidade imaginária, além de ter uma tremenda infantilidade espiritual, não consegue tecer críticas sobre a sua história. História que, na maioria das vezes, é uma vergonha. O que há para ser celebrado no fato de que podemos falar numa live para 3 mil ou 4 mil pessoas por um aparelhinho que é produto de uma civilização que está comendo a Terra para fazer brinquedos? Só que a Terra é um

organismo muito maior que nós, muito mais sábio e poderoso, e nós, seu brinquedo mais inútil. A Terra pode nos desligar tirando nosso ar, não precisa nem fazer barulho. [...] O combustível fóssil, do qual o mundo depende hoje, já deveria ter sido abandonado na década de 1990 – todos os relatórios da época diziam isso. De lá para cá, aumentou de maneira impressionante o tanto de coisas fabricadas a partir do petróleo. Temos, desde o fim de 1970, do início de 1980, informação sobre a destruição da camada de ozônio. Como é que você é avisado de que está furando o teto do céu e o máximo que consegue fazer é trocar de geladeira? Se nós propusermos para alguém que tem hoje vinte, trinta anos, pôr em questão tudo isso, essa criatura pode falar: “Mas, agora que chegou a minha vez, você vem me dizer que acabou a festa?”. Existe um desejo de que essa condição de consumo da vida se estenda por tempo indeterminado, sem que a máquina de fazer coisas precise ser desligada. O sistema capitalista tem um poder tão grande de cooptação que qualquer porcaria que anuncia vira imediatamente uma mania. Estamos, todos nós, viciados no novo: um carro novo, uma máquina nova, uma roupa nova, alguma coisa nova (KRENAK, 2020, pp. 59-60-61).

Ainda sobre esta perspectiva:

O capitalismo quer nos vender até a ideia de que nós podemos reproduzir a vida. Que você pode inclusive reproduzir a natureza. A gente acaba com tudo e depois faz outro, a gente acaba com a água doce e depois ganha um dinheirão dessalinizando o mar, e, se não for suficiente para todo mundo, a gente elimina uma parte da humanidade e deixa só os consumidores. Uma espécie de Big Brother governando o mundo ao gosto do capitalismo. Algumas pessoas sugerem que quem sabe viver no mundo são os ricos, que a pobreza é responsável pela destruição do meio ambiente. Essa afirmação, além de ser racista e classista, é assassina. Porque alguém que está no lugar do rico dizendo que os pobres – que são 80% da população mundial – estão destruindo o planeta pode acabar sugerindo também que os pobres não precisam mais viver. **A verdade é que nós não precisamos de nada que esse sistema pode nos oferecer, mas ele nos tira tudo o que temos.**²⁴ Quando um vereador aparece na sua comunidade dizendo que vai sanear é preciso desconfiar, pois, quando dizem isso, em geral, é conosco que querem desaparecer. Esse colonialismo está impregnado na cabeça do vereador, do prefeito, do governador, de tudo quanto é gente que tem o status de apertar algum botão, de abrir algum portão. Esses caras continuam a serviço da invasão (KRENAK, 2020, pp.66-67).

A frase acima destacada é bastante significativa. Segundo o pensamento filosófico dos povos Krenak, nada de que o sistema capitalista nos disponibiliza pode ser verdadeiramente útil para nós. Primeiramente, por se tratar de um sistema

24 Grifo nosso.

assassino, que se constituiu a partir do avanço de um modo de proceder economicamente ancorado nas vitórias do poder colonial sobre os povos indígenas e sobre a natureza, à custa de suas vidas, e que continua a ser alimentado por destruições e ceifamento de vidas e sentidos de existência. Nesse sentido, “ele nos tira tudo o que temos”. Ainda, nesta perspectiva, aquilo de que realmente precisamos nos é dado pela Terra, tanto materialmente, quanto espiritualmente.

Vivemos, para Ailton, esquecidos de quem somos. Esquecer-se de si é esquecer-se daquilo que é originário, de onde viemos, nossa matriz, que está na Terra, na natureza viva. São tantas camadas de dominação do império capitalista invisíveis aos nossos olhos que nos acostumamos com status de consumidores: é nosso modo “normal”. Nascermos, crescermos, nos reproduzimos e morreremos nessa situação, muitas vezes sem tecer questionamentos a respeito disso. É o que está posto pelo sistema-mundo, nós apenas seguimos no barco... Mas, para o autor, a falta de criticidade a respeito disso precisa ser encerrada; uma das ideias para adiar o mundo é justamente a mudança de sistema.

O fim do mundo talvez seja uma breve interrupção de um estado de prazer extasiante que a gente não quer perder. Parece que todos os artifícios que foram buscados pelos nossos ancestrais e por nós têm a ver com essa sensação. Quando se transfere isso para a mercadoria, para os objetos, para as coisas exteriores, se materializa no que a técnica desenvolveu, no aparato todo que se foi sobrepondo ao corpo da mãe Terra. [...] O desconforto que a ciência moderna, as tecnologias, as movimentações que resultaram naquilo que chamamos de “revoluções de massa”, tudo isso não ficou localizado numa região, mas cindiu o planeta a ponto de, no século XX, termos situações como a Guerra Fria, em que você tinha, de um lado do muro, uma parte da humanidade, e a outra, do lado de lá, na maior tensão, pronta para puxar o gatilho para cima dos outros. Não tem fim do mundo mais iminente do que quando você tem um mundo do lado de lá do muro e um do lado de cá, ambos tentando adivinhar o que o outro está fazendo. Isso é um abismo, isso é uma queda. Então a pergunta a fazer seria: “Por que tanto medo assim de uma queda se a gente não fez nada nas outras eras senão cair?”. Já caímos em diferentes escalas e em diferentes lugares do mundo. Mas temos muito medo do que vai acontecer quando a gente cair. Sentimos insegurança, uma paranoia da queda porque as outras possibilidades que se abrem exigem implodir essa casa que herdamos, que confortavelmente carregamos em grande estilo, mas passamos o tempo inteiro morrendo de medo. Então, talvez o que a gente tenha de fazer é descobrir um paraquedas. Não eliminar a queda, mas inventar e fabricar milhares de paraquedas coloridos, divertidos, inclusive prazerosos. Já que aquilo de que realmente

gostamos é gozar, viver no prazer aqui na Terra. Então, que a gente pare de despistar essa nossa vocação e, em vez de ficar inventando outras parábolas, que a gente se renda a essa principal e não se deixe iludir com o aparato da técnica. Na verdade, a ciência inteira vive subjugada por essa coisa que é a técnica (KRENAK, 2019, pp. 62-63).

O pensamento filosófico de Ailton Krenak sinaliza, assim, para mudanças de estilos de vida, mudança de paradigmas, mudança de sistema. Os rumos que a civilização ocidental tomou segundo suas próprias escolhas nos colocou nesta iminência de “fim de mundo”, mas Krenak acredita ser possível reverter o caminho que a história dos brancos está tomando se houver uma profunda mudança no sistema-mundo, abandonando o capitalismo e o consumo desenfreado que destroi as matas e os sentidos de existência dos povos originários. São mudanças que precisam se dar, também, no plano individual, objetivo e subjetivo, de cada um de nós, que somos parte desse sistema. Nesse sentido, a queda a que se refere o autor parece ser uma alusão ao atual momento crítico atravessado pelo planeta, já a nossa capacidade criativa nos torna capazes de criar “paraquedas” em meio a esta queda. No entanto, mesmo a nossa capacidade criativa, nos dias de hoje, dentro dos domínios da ciência e da técnica, encontra-se alienada e subjugada:

Há muito tempo não existe alguém que pense com a liberdade do que aprendemos a chamar de cientista. Acabaram os cientistas. Toda pessoa que seja capaz de trazer uma inovação nos processos que conhecemos é capturada pela máquina de fazer coisas, da mercadoria. Antes de essa pessoa contribuir, em qualquer sentido, para abrir uma janela de respiro a essa nossa ansiedade de perder o seio da mãe, vem logo um aparato artificial para dar mais um tempo de canseira na gente. É como se todas as descobertas estivessem condicionadas e nós desconfiássemos das descobertas, como se todas fossem trapaça. A gente sabe que as descobertas no âmbito da ciência, as curas para tudo, são uma baba. Os laboratórios planejam com antecedência a publicação das descobertas em função dos mercados que eles próprios configuram para esses aparatos, com o único propósito de fazer a roda continuar a girar. Não uma roda que abre outros horizontes e acena para outros mundos no sentido prazeroso, mas para outros mundos que só reproduzem a nossa experiência de perda da liberdade, de perda daquilo que podemos chamar inocência, no sentido de ser simplesmente bom, sem nenhum objetivo (KRENAK, 2019, p.65).

Percebemos aqui uma crítica em relação ao *modus operandi* científico, especialmente a respeito da produtividade científica e suas associações com

demandas do mercado. Nesse sentido, os paraquedas sugeridos pelo autor pouco estariam associados à intelectualidade acadêmica, mas dizem respeito à uma inventividade que se projeta

Do lugar onde são possíveis as visões e o sonho. Um outro lugar que a gente pode habitar além dessa terra dura: o lugar do sonho. Não o sonho comumente referenciado quando se está cochilando ou quando a gente banaliza “estou sonhando com o meu próximo emprego, com o próximo carro”, mas que é uma experiência transcendente na qual o casulo do humano implode, se abrindo para outras visões da vida não limitada. Talvez seja outra palavra para o que costumamos chamar de natureza. Não é nomeada porque só conseguimos nomear o que experimentamos. O sonho como experiência de pessoas iniciadas numa tradição para sonhar. Assim como quem vai para uma escola aprender uma prática, um conteúdo, uma meditação, uma dança, pode ser iniciado nessa instituição para seguir, avançar num lugar do sonho. Alguns xamãs ou mágicos habitam esses lugares ou têm passagem por eles. São lugares com conexão com o mundo que compartilhamos; não é um mundo paralelo, mas que tem uma potência diferente (KRENAK, 2019, p. 66).

No pensamento filosófico de Ailton, os paraquedas que podem nos segurar nesta queda dizem respeito a outros modelos de se pensar, criar e agir no mundo, que se desloquem da lógica capitalista instaurada na sociedade de consumo. O autor fala de iniciativas como a agroecologia e a permacultura urbana, por exemplo, que surgiram inspiradas em saberes de povos tradicionais e seguem a lógica antissistêmica. Faz-se necessário a inventividade de muitos outros paraquedas que nos ajudem a ir numa nova direção, em que o paradigma civilizatório possa dar espaço a outros modelos de sociedade.

A crítica a este paradigma civilizatório se apresenta, assim, como um eixo norteador do pensamento do autor, através do qual o seu pensamento filosófico se tece em meio aos alertas e conselhos com os quais nos presenteia. Até aqui nós vimos algumas ideias centrais do autor; passamos a destacar, a seguir, alguns tópicos e categorias específicas do pensamento de Ailton Krenak que são de suma importância em um estudo de sua obra.

4.4 Crítica filosófica no pensamento de Ailton Krenak

A crítica filosófica de Ailton Krenak é profundamente comprometida com o momento presente vivenciado pela humanidade, isto é, um momento crítico em que percebemos o tamanho do problema causado por termos nos orientado ao longo de tantos séculos unicamente pela razão sustentada pela filosofia e ciência ocidentais. Os pensamentos do autor brotam da matriz epistêmica de seu coletivo, o povo Krenak, ancorada na ancestralidade imemorial dos povos originários de onde se busca inspiração para ser, estar, pensar, agir e viver no mundo, cujo legado filosófico pode nos auxiliar a ampliar nossos horizontes de compreensão e nos encorajar a ver o mundo sob outros prismas.

Neste sentido, destacaremos a seguir alguns elementos centrais da crítica filosófica presente no pensamento do autor. Tratam-se de tópicos específicos de sua obra que geram certa mobilidade e engajamento, e que possuem grande importância nesta discussão sobre a superação do paradigma civilizatório em vigência, especialmente no que diz respeito à epistemologia do saber. Nos reportaremos às falas de Ailton Krenak sobre tais críticas tecidas, seja através dos escritos presentes em seus livros, ou ainda por meio de entrevistas e documentários que foram consultados para o exercício desta tese.

4.4.1 Crítica à ideia de humanidade

No decorrer de sua obra, Ailton refere-se constantemente à noção de humanidade, colocando em pauta diversas questões a serem discutidas. O autor introduz o tema no livro “Ideias para adiar o fim do mundo”, situando historicamente a ideia de humanidade como associada à premissa eurocêntrica de colonizar povos não-europeus, isto é, nela está implícito o pensamento de que “havia uma humanidade esclarecida que precisava ir ao encontro da humanidade obscurecida, trazendo-a para essa luz incrível” (KRENAK, 2019, p. 11). Krenak destaca, nesse momento, a dualidade existente no conceito de humanidade. Para a razão europeia, todos somos humanidade, porém, os europeus constituem a humanidade iluminada, cultural, filosófica, epistemológica, ontológica e esteticamente falando, enquanto os não-europeus, sobretudo ameríndios, africanos e asiáticos, constituem a humanidade trevosa, à qual deveria ser subjugada e trazida para a luz da razão.

Ainda, segundo o autor: “esse chamado para o seio da civilização sempre foi justificado pela noção de que existe um jeito de estar aqui na Terra, uma certa verdade, ou uma concepção de verdade, que guiou muitas das escolhas feitas em diferentes períodos da história” (KRENAK, 2019, p. 11).

Contudo, o pensamento crítico esboçado não apenas pelos povos indígenas latinoamericanos e brasileiros em particular, mas também por diversos outros pensadores de diversas culturas que, assim como Ailton Krenak, questionam esse paradigma levam o autor a indagar: “somos mesmo uma humanidade?”;

Pensemos nas nossas instituições mais bem consolidadas, como universidades ou organismos multilaterais, que surgiram no século XX: Banco Mundial, Organização dos Estados Americanos (OEA), Organização das Nações Unidas (ONU), Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (Unesco). Quando a gente quis criar uma reserva da biosfera em uma região do Brasil, foi preciso justificar para a Unesco por que era importante que o planeta não fosse devorado pela mineração. Para essa instituição, é como se bastasse manter apenas alguns lugares como amostra grátis da Terra. Se sobrevivermos, vamos brigar pelos pedaços de planeta que a gente não comeu, e os nossos netos ou tataranetos – ou netos dos nossos tataranetos – vão poder passear para ver como era a Terra no passado. Essas agências e instituições foram configuradas e mantidas como estruturas dessa humanidade. E nós legitimamos sua perpetuação, aceitamos suas decisões, que muitas vezes são ruins e nos causam perdas, porque estão a serviço da humanidade que pensamos ser. As andanças que fiz por diferentes culturas e lugares do mundo me permitiram avaliar as garantias dadas ao integrar esse clube da humanidade. E fiquei pensando: “Por que insistimos tanto e durante tanto tempo em participar desse clube, que na maioria das vezes só limita a nossa capacidade de invenção, criação, existência e liberdade?”. Será que não estamos sempre atualizando aquela nossa velha disposição para a servidão voluntária? Quando a gente vai entender que os Estados nacionais já se desmancharam, que a velha ideia dessas agências já estava falida na origem? Em vez disso, seguimos arrumando um jeito de projetar outras iguais a elas, que também poderiam manter a nossa coesão como humanidade. Como justificar que somos uma humanidade se mais de 70% estão totalmente alienados do mínimo exercício de ser? A modernização jogou essa gente do campo e da floresta para viver em favelas e em periferias, para virar mão de obra em centros urbanos. Essas pessoas foram arrancadas de seus coletivos, de seus lugares de origem, e jogadas nesse liquidificador chamado humanidade. Se as pessoas não tiverem vínculos profundos com sua memória ancestral, com as referências que dão sustentação a uma identidade, vão ficar loucas neste mundo maluco que compartilhamos (KRENAK, 2019, pp. 13-14).

Na perspectiva esboçada por Ailton Krenak, a ideia de humanidade esclarecida desenvolvida no seio da epistemologia europeia respaldou o desenvolvimento e estabelecimento de instituições que possuem grande influência na sociedade, como universidades e organismos multilaterais, o que vem sendo por nós legitimado por estarmos reféns dessa mesma ideia, isto é, da humanidade que pensamos ser. Porém, como muitas outras perspectivas eurocentradas, a ideia de humanidade que subjaz essas instituições também as guiou para escolhas que causam danos e ferem outros, os que não estão dentro dos modelos e padrões de humanidade, bem como a própria Terra. Além disso, para Krenak, muitos de nós (70% da sociedade brasileira, segundo a sua fala) fomos inseridos à força nesta humanidade, com nossos ancestrais sendo deslocados de seus contextos originários, do campo e das florestas, para viverem à margem da sociedade em favelas e periferias servindo como mão de obra de grandes empresas nos centros urbanos nacionais. Arrancadas de seus coletivos, essas pessoas e seus descendentes sofreram uma violência cultural, epistêmica e ontológica de suspensão, corte, desconexão com seu legado ancestral originário. Todo esse cenário se desenhou, para Ailton, a serviço da construção desta humanidade homogeneizada e subordinada à colonialidade inerente ao contexto em que vivemos. Conforme esse arranjo, preocupa o autor que tal humanidade venha sendo descolada de uma maneira tão agressiva do organismo vivo que é a Terra.

Para o autor: “os únicos núcleos que ainda consideram que precisam ficar nessa terra são aqueles que ficaram meio esquecidos pelas bordas do planeta, nas margens dos rios, nas beiras dos oceanos, na África, na Ásia ou na América Latina. São caiçaras, índios, quilombolas, aborígenes – a sub-humanidade” (KRENAK, 2019, p. 21). A sub-humanidade, nesse contexto, diz respeito aos povos originários que mantêm os vínculos com suas raízes, através de muita luta e resistência. São vistos pelo sistema como uma camada mais bruta, rústica, orgânica:

uma gente que fica agarrada na terra. Parece que eles querem comer terra, mamar na terra, dormir deitados sobre a terra, envoltos na terra. A organicidade dessa gente é uma coisa que incomoda, tanto que as corporações têm criado cada vez mais mecanismos para separar esses filhotes da terra de sua mãe. “Vamos separar esse negócio aí, gente e terra, essa bagunça. É melhor colocar um trator, um extrator na terra. Gente não, gente é uma confusão. E,

principalmente, gente não está treinada para dominar esse recurso natural que é a terra”. Recurso natural para quem? Desenvolvimento sustentável para quê? O que é preciso sustentar? (KRENAK, 2019, p. 22).

Por isso, a crítica filosófica de Ailton Krenak nos conduz ao entendimento de que precisamos ser críticos da ideia de humanidade homogênea instaurada pelo sistema dominante. É inerente a essa ideia uma prevalência do consumo sobre a cidadania, no intuito de enfraquecer a consciência crítica das pessoas tendo como principal instrumento para tal uma espécie de instigação ao consumismo:

José Mujica disse que transformamos as pessoas em consumidores, e não em cidadãos. E nossas crianças, desde a mais tenra idade, são ensinadas a serem clientes. Não tem gente mais adulada do que um consumidor. São adulados até o ponto de ficarem imbecis, babando. Então para que ser cidadão? Para que ter cidadania, alteridade, estar no mundo de uma maneira crítica e consciente, se você pode ser um consumidor? Essa ideia dispensa a experiência de viver numa terra cheia de sentido, numa plataforma para diferentes cosmovisões (KRENAK, 2019, p. 25).

Por fim, Ailton conclui:

Há centenas de narrativas de povos que estão vivos, contam histórias, cantam, viajam, conversam e nos ensinam mais do que aprendemos nessa humanidade. Nós não somos as únicas pessoas interessantes no mundo, somos parte do todo. Isso talvez tire um pouco da vaidade dessa humanidade que nós pensamos ser, além de diminuir a falta de reverência que temos o tempo todo com as outras companhias que fazem essa viagem cósmica com a gente (KRENAK, 2019, p. 31).

4.4.2 Crítica à ideia de desenvolvimento sustentável

Para Ailton Krenak, assim como a ideia de humanidade, a noção de desenvolvimento sustentável também é problemática. A crítica que o autor tece em torno desse tema também se anuncia logo nas primeiras páginas de “Ideias para adiar o fim do mundo” (2019, p. 16), ao afirmar que o mito da sustentabilidade foi

“inventado pelas corporações para justificar o assalto que fazem à nossa ideia [dos povos originários]²⁵ de natureza”.

Em uma rápida busca pelo Google,²⁶ encontramos nas definições de sustentabilidade que o termo se refere a uma busca que as grandes corporações passaram a fazer a partir do início do século XX pelo equilíbrio entre a disponibilidade dos recursos naturais e a exploração deles por parte da sociedade. A ideia de desenvolvimento sustentável passou a ser incorporada, desde então, no meio político, empresarial e nos meios de comunicação de massa de diferentes organizações.

Para Ailton Krenak, essa discussão perpassa a definição do termo *meio ambiente* em nossa sociedade. Conforme o autor:

Quando o Brasil foi deixando de ser um país de economia agrícola e começou a, literalmente, acabar com as nossas nascentes, começou a perceber que ele tava devastando com as nossas florestas e, mais recentemente, quando começou a ver que estava tendo crise de abastecimento de água, agravamento de situações de clima, é que as pessoas começaram a olhar pra um lado, pro outro, e disseram: “parece que tem uma coisa que chama meio ambiente”. Na cultura da maioria dos povos indígenas a percepção de que o vento mudou vem desde que o camarada nasceu. Meio ambiente, no caso de povos que viveram sempre colados na natureza é mais uma experiência do ambiente integral, integrada ao ciclo da vida, e não a uma ideia do recurso natural. A grande diferença que existe do pensamento dos índios e do pensamento dos brancos é que os brancos acham que o ambiente é recurso natural, como se fosse um almoxarifado onde você vai, tira as coisas, tira as coisas, tira as coisas. Pro pensamento do índio, se é que existe um lugar onde você pode transitar por ele, é um lugar que você tem que pisar nele suavemente, andar com cuidado nele porque ele está cheio de outras presenças. Então não existe “o meio ambiente”, um lugar onde é meio ambiente... Meio ambiente é o almoxarifado, é um depósito, de onde você tira minério, você tira a floresta, você tira a água, você bombeia tudo, exaure, isso é o meio ambiente (KRENAK, 2015, s/n).²⁷

Nesse sentido, imprime-se à noção de sustentabilidade elementos que ferem a cosmovisão dos povos originários, uma vez que o termo é utilizado numa espécie de busca de equilíbrio na forma como a sociedade explora a natureza, porque a

25 Grifo nosso.

26 Fonte: «encurtador.com.br/rzJQV». Acesso em 05/01/2023.

27 Fonte: KRENAK, Ailton. Entrevista ao programa Sempre Um Papo. Disponível em: «<https://www.youtube.com/watch?v=OzV5xFWZdy0>». Acesso em 05/01/2023.

entende como recurso. Isso nos mostra que prevalece, partindo do pressuposto de Ailton Krenak, um grande paradoxo em nossa civilização ocidental atualmente. Os termos “meio ambiente” e “desenvolvimento sustentável” foram inseridos nas organizações, no meio empresarial, na política e nas mídias de massa como meio para conscientização acerca do agravamento de questões climáticas e fenômenos da natureza vivenciados no planeta nos últimos séculos, como consequência da incidência humana sobre a natureza. Contudo, tratam-se de termos que não abandonam a premissa ocidental de olhar para o organismo vivo da Terra como “recurso”, ao contrário, permanecem legitimando esta incidência, vislumbrando aquilo que é vivo e cheio de sentido para diferentes coletivos humanos como mera mercadoria a ser explorada.

Ailton Krenak sustenta então que é inerente à ideia de meio ambiente o seu entendimento como local de onde se extrai recursos naturais, daí a metáfora com o almoxarifado e o depósito, pois meio ambiente exprime naturalmente a noção de que nele estão contidos materiais, recursos, a serem retirados segundo a vontade do ser humano. Ainda conforme o autor:

Essa visão de recursos naturais que foi consagrada como o meio ambiente, que o próprio programa das Nações Unidas para o meio ambiente durante muito tempo deu curso a essa ideia [...], e mais tarde com esse negócio do desenvolvimento sustentável eles tentaram fazer um conserto de que “não... é o desenvolvimento sustentável”, “os recursos naturais são renováveis”. Ora, pro pensamento próprio mesmo do povo indígena não há nada sustentável naquilo que é chamado de economia. A economia supõe que você vai saquear a terra, você vai tirar coisas. Se você tira e não põe, não é sustentável. Tem uma expressão que diz assim: “se você for a uma fonte, se você for a uma nascente e se abastecer de água ali, você tem que ter certeza que passadas cinco gerações, seis gerações, a sétima geração vai poder ir àquele mesmo lugar e pegar aquela água com a mesma qualidade”. [...] Se nós somos capazes de nos desfazer da paisagem a ponto de daqui a 5, 6, 7 gerações os nossos netos, bisnetos e tataranetos não terem mais a mesma possibilidade de enxergar aquela paisagem, como é que nós estamos dizendo que nós somos sustentáveis? Que sustentabilidade que tem nisso? Ou a gente pode roubar o imaterial porque o imaterial não conta? O que é imaterial? O que anima o espírito, o que dá sentido à vida, que é subjetivo demais, que só poetas é que enxergam e eventualmente índios... Isso não tem problema, então você pode tirar a paisagem, tudo bem, é sustentável. Então esse meio ambiente ele é a nossa casa comum, então a gente não pode se desfazer da nossa casa comum porque o sentido de comum que

ela tem nos obriga a todos cuidar dela. Não é aquela casa comum que a mãe limpa, cozinha, e todo mundo chega, come, suja, esculhamba e vai embora, comum só pra ir lá usar e depredar... Ela é comum no sentido de que todos nós temos que cuidar (KRENAK, 2015, s/n).²⁸

Aqui encontramos uma crítica ao pensamento filosófico ocidental e a ideia de economia, uma vez que, na perspectiva filosófica indígena e krenak em específico, a economia dos brancos é um forte mecanismo de destruição da natureza e do legado dos povos originários. Assumindo isso, o ponto de vista ocidental que legitima a ideia de meio ambiente como recursos naturais e o desenvolvimento sustentável como busca pela utilização “equilibrada” desses recursos não está auxiliando nem a natureza, nem as comunidades originárias:

Mesmo que a gente faça de maneira consciente e cuidadosa, mas tem um fundamento, uma ontologia, que sugere que nós humanos somos separados dessa entidade, que é a natureza, e que a gente pode incidir sobre ela e tirar pedaços dela. Tirar pedaços dela, como? A gente tira pedaços dela removendo as montanhas. A gente tira pedaços dela fazendo uso da água, do solo, dessa atividade antiga dos humanos que é a agricultura, da maneira exaustiva e predatória. Mesmo quando utilizamos a ciência e a tecnologia, o propósito é aumentar a capacidade de exaurir esse organismo. Nós achamos que podemos consumir a Terra (KRENAK, 2020, p. 13).

Desse modo, conforme o pensamento filosófico dos povos krenak, aqui expresso através de Ailton, a noção de desenvolvimento sustentável é falida em sua origem, pois remete automaticamente à ideia de meio ambiente como armazenador de recursos que devem ser extraídos para gerar lucro e alimentar o sistema econômico vigente na civilização ocidental. Os povos krenak não se reconhecem como habitantes do meio ambiente, enxergam, antes, a natureza como uma casa, mas também como uma plataforma para diferentes cosmovisões, o que na visão de Ailton deixa de ser percebido pelos “brancos” em razão do fundamento ontológico de nossa civilização atualmente estar assentado na ideia do consumismo.

28 Fonte: KRENAK, Ailton. Entrevista ao programa Sempre Um Papo. Disponível em: «<https://www.youtube.com/watch?v=OzV5xFWZdy0>». Acesso em 05/01/2023.

4.4.3 Crítica à colonialidade

Podemos aferir que a ocorrência da crítica à colonialidade está presente em todo o pensamento de filósofos indígenas, pois o movimento de produzir pensamento filosófico situado desde um ponto de vista marginalizado e subalternizado em caráter epistêmico, filosófico e ontológico pelo sistema dominante naturalmente assume a colonialidade como problema central. No caso da obra de Ailton Krenak, essa crítica permeia todo o pensamento esboçado pelo autor, como temos visto até aqui, mas há alguns pontos que merecem destaque nesta sessão.

Durante sua participação no 3º Congresso Internacional dos Povos Indígenas da América Latina (Cipial), realizado em 2019 na UnB, Ailton participou de uma conversa com o artista indígena Jaider Esbell, na qual tece o seguinte comentário sobre o evento:

Invocar essa dimensão de América Latina, desde que eu tive conhecimento de que nós íamos receber no Brasil, e na capital do país, em Brasília, esse Congresso Internacional dos Povos Indígenas da América Latina, a primeira questão que me parou foi: que papo é esse de América Latina? Essa construção histórica da ideia de um lugar do mundo que é a América Latina ela é um produto colonial. Escrevendo um texto recente me ocorreu que a própria coisa de chamar esse continente de América é duma rendição absoluta a todo o discurso colonialista porque América vem de Américo Vespúcio. Quer dizer, veio o veneziano, passou por aqui, pegou uma empreitada na Europa, descobriu o roteiro pra chegar aqui e explorar esse continente e a gente homenageou o cara botando o nome dele num continente assaltado. Essas questões práticas me ocorrem só com o enunciado de um congresso de povos indígenas da América Latina onde quem chama o congresso são os brancos, são as instituições tipicamente coloniais. E as instituições que ainda não conseguiram trocar o sangue, de vez em quando elas fazem uma hemodiálise, elas pegam o sangue de alguém pra elas continuarem funcionando. Eu acredito que a crise da filosofia e da ciência do ocidente está confrontando essas superestruturas com a questão: qual a validade dos seus métodos, qual a validade do seu modo de estar no mundo em um mundo que está indo para o abismo? Do ponto de vista climático, do ponto de vista político... A gente não tem mais liderança política no planeta. As nações, os povos foram capturados por essa coisa do mercado, as corporações mandam no mundo. A maior parte das universidades no mundo todo são subordinadas também, elas desenvolvem pesquisas e projetos pra atender às dinâmicas de mercado, atender interesses de corporações. A ideia de soberania, de autonomia dos povos, foi banida. E a maior parte das pessoas, inclusive muitos intelectuais

que continuam por aí na cena produzindo convivem com isso como peixe n'água. Então nós estamos imersos na colonialidade.²⁹

Encontramos no pensamento filosófico de Krenak uma forte crítica ao modo de proceder do saber ocidental nas diferentes dimensões da existência social, e aqui destaca-se a crítica às instituições ocidentais, em especial as acadêmicas, que nos dizeres do autor encontram-se rendidas às dinâmicas de mercado e aos interesses das corporações que governam o mundo atualmente. É interessante observar que o autor versa sobre o tema justamente ao fazer comentários iniciais a respeito de um congresso internacional voltado para os povos indígenas da América Latina, do qual foi participante, destacando como a colonialidade pode se fazer presente no interesse de acadêmicos ocidentais por questões indígenas, quando aqueles se colocam à frente destes para tratar de demandas dos povos originários.

Para Krenak, a colonialidade do poder alcançou atualmente um novo patamar, no qual as grandes empresas e corporações que detém um grande acúmulo de capital governam o mundo. Trata-se, nos dizeres do autor, dos “donos da grana do planeta”. Existe um movimento tanto materializado como sutil de comando dessas corporações sobre a nossa vida, a vida do Planeta Terra e dos povos da floresta, cujo interesse final é o lucro. Encontramo-nos todos envoltos por essa colonialidade. Além disso, ela também nos mantém inertes, pois não experimentamos ainda uma cultura de luta às opressões e violações da vida causados pelos males trazidos por esse novo modelo de colonialidade do poder. Conforme o autor, as corporações nos mantém entretidos com aparelhos eletrônicos e mídias sociais diversas, bem como reféns de sua indústria de remédios.

Trata-se de uma crítica ferrenha ao modo de vida normalizado, tornado comum, em todo o globo nestas primeiras décadas do século XXI. Para Krenak, é também um novo golpe às formas de vida não-ocidentais, uma vez que elas vão sendo estimuladas a um deslocamento de seus contextos originários para acompanhar este suposto desenvolvimento, quando não são vitimizadas pela ação violenta do interesse capitalista sobre as suas terras.

29 KRENAK, 2019. Diálogos: desafios para a decolonialidade. Disponível em: «https://www.youtube.com/watch?v=qFZki_sr6ws&t=7s». Acesso em 10/01/2023.

Nesse sentido, a crítica a essa nova forma de dominação colonial demonstra-se um dos elementos filosóficos centrais na obra do autor. Tal crítica perpassa toda a sua obra, evidenciando uma preocupação com os rumos que estamos tomando enquanto civilização. Ailton Krenak preocupa-se, para além da situação de seu coletivo originário e da dos demais povos da floresta, com a situação de todos, construindo um pensamento filosófico ancorado na matriz de saber Krenak profundamente consciente dos desafios enfrentados pela humanidade no momento presente e suas possíveis consequências em um futuro próximo.

Porém, o autor nos aponta determinadas direções que podemos escolher seguir, e este é um outro elemento filosófico importante de ser observado em sua obra. Krenak sugere a criação de “paraquedas coloridos”, isto é, uma metáfora para inventividades que nos permitam ir além do cerceamento à liberdade de expressões de vida ocasionados pelo sistema-mundo em que vivemos. São ideias, como a permacultura urbana, a agricultura familiar, e outras, colocadas em prática no intuito de movimentar realidades concretas, uma vez que o autor sugere ser pouco provável haver a mudança do sistema. Nesse sentido, a criação dos paraquedas pode funcionar como apoio para a inevitável “queda” pela qual estamos passando.

5. FILOSOFIA YANOMAMI

5.1 Sobre os Yanomami do Brasil

Conforme Bruce Albert (2015), os Yanomami constituem uma sociedade de caçadores-coletores e agricultores de coivara que ocupa um espaço de floresta tropical de aproximadamente 230 quilômetros quadrados, nas duas vertentes da serra Parima, entre o alto Orinoco, no sul da Venezuela, e a margem esquerda do rio Negro, no norte do Brasil. De acordo com a organização Survival International, no ano de 2022 a população total Yanomami era de cerca de 38.000 pessoas. Contudo, é provável que esse número seja ainda maior, tendo em vista que em uma matéria veiculada no site do Ministério dos Povos Indígenas em 20/01/2023,³⁰ o Governo Federal informa que somente no Brasil, no Território Indígena Yanomami, há 30,4 mil habitantes.

No contexto brasileiro, o território Yanomami foi homologado por um decreto presidencial no dia 25 de maio de 1992 com o nome de Terra Indígena Yanomami, e estende-se por 96.650 quilômetros quadrados no extremo norte da Amazônia, ao longo da fronteira com a Venezuela. Sua população é repartida em cerca de 260 grupos locais que, segundo Albert (2015, p. 44), constituem-se por “um conjunto de parentes cognáticos cujas famílias estão idealmente unidas por laços de intercasamento repetidos por duas ou mais gerações”.

A diversidade cultural Yanomami compreende pelo menos seis subgrupos linguísticos adjacentes, que juntos compõem a **família linguística yanomami**, são eles: *yanonami*, *yanomam*, *sanöma*, *ninam*, *ÿaroamë* e *yãnoma* (FERREIRA et al, 2019). A palavra “yanomami” foi designada pelos antropólogos para referir-se a essa população originária, a partir da expressão *yanömami thëpë*, que significa ser humano, por oposição a *yaro* (animal de caça), *yai* (ser invisível ou sem nome) e *napë* (inimigo, estrangeiro, branco ou não yanomami).³¹

30 Fonte: Ministério dos Povos Indígenas, Governo Federal, 2023. Disponível em: «[31 Fonte: Povos Indígenas no Brasil. Disponível em: «\[103\]\(https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Yanomami». Acesso em 26/01/2023.</p></div><div data-bbox=\)](https://www.gov.br/funai/pt-br/assuntos/noticias/2023/governo-federal-envia-equipes-para-elaborar-diagnostico-sobre-territorio-yanomami#:~:text=Teve%20in%C3%Adcio%20nesta%20semana%20uma,de%2030%2C4%20mil%20habitantes.». Acesso em 26/01/2023.</p></div><div data-bbox=)

O contato entre os Yanomami e os brancos se deu a partir do século XX, e tem sido marcado por muitos conflitos e sofrimento para os povos originários. Conforme Albert (2015, p. 44-45):

Os primeiros contatos, esporádicos, dos Yanomami do Brasil com os brancos, coletores de produtos da floresta, viajantes estrangeiros, militares das expedições de demarcação de fronteiras ou agentes do SPI datam do início do século XX. Entre as décadas de 1940 e 1960, algumas missões (católicas e evangélicas) e postos do SPI se instalaram na periferia de suas terras, abrindo assim os primeiros pontos de contato regular, fontes de obtenção de bens manufaturados e também de vários surtos de epidemias letais. No início da década de 1970, esses primeiros avanços da fronteira regional seriam bruscamente intensificados, primeiro pela abertura de um trecho da Perimetral Norte ao sul das terras yanomami em 1973 e, passados dez anos de trégua, com a irrupção de uma corrida pelo ouro sem precedentes em sua região central, em 1987. A construção da estrada foi abandonada em 1976, e a invasão dos garimpeiros, relativamente contida a partir de meados da década de 1990. Entretanto, intensas atividades de garimpo foram retomadas nestes últimos anos e, além disso, a integridade da Terra Indígena Yanomami vem sofrendo novas ameaças, tanto de companhias mineradoras como da frente agropecuária local, interessadas em expandir suas atividades no oeste do estado de Roraima.

Em 2023, o recém-empossado presidente do Brasil Luiz Inácio Lula da Silva acusou o governo de extrema direita de Jair Bolsonaro de cometer genocídio contra os Yanomami da Amazônia brasileira. A acusação foi feita em meio a uma indignação pública com a catástrofe humanitária vivenciada pelos Yanomami, com relatos de mortes entre crianças devido à desnutrição e exposição a diversas doenças: “Mais do que uma crise humanitária, o que vi em Roraima foi um genocídio. Um crime premeditado contra os Yanomami, cometido por um governo alheio ao sofrimento do povo brasileiro”, disse o presidente Lula.³² Segundo denúncias, garimpeiros ilegais estariam usando de violência para ameaçar os Yanomami, além de bloquear a entrega de mercadorias como alimentos e remédios no território Yanomami. O Ministério da Saúde do Brasil declarou o caso como uma emergência nacional e o secretário de saúde indígena Ricardo Weibe Tapeba comparou as condições de vida no território semelhantes às de um “campo de concentração”; Tapeba afirmou ainda que o território sofreu nos últimos anos uma

32 Fonte: The Guardian. Disponível em: «<https://www.theguardian.com/world/2023/jan/22/lula-accuses-jair-bolsonaro-genocide-yanomami-indigenous-amazon>». Acesso em 26/01/2023.

invasão de cerca de 20 mil garimpeiros ilegais que contaminou os rios e seus peixes com mercúrio, envenenando uma fonte de alimento para os Yanomami e fazendo com que as crianças perdessem seus cabelos.³³

5.2 Trajetória de vida de Davi Kopenawa

Davi Kopenawa é xamã e líder político dos Yanomami nascido por volta de 1956 em Marakana, comunidade situada na região do alto rio Toototobi, no Amazonas. É descrito por Bruce Albert (2015, p. 47) como “um homem de personalidade complexa e carismática, ora tenso e pensativo, ora caloroso e bem-humorado” que tem como atividades preferidas “na floresta, responder aos cantos dos espíritos e, nas cidades, falar em defesa de seu povo” e que, a despeito da fama que conquistou falando em prol dos Yanomami no cenário nacional e internacional, “cultiva um altivo desprezo pelas coisas materiais, e só sente algum orgulho quando perturba a arrogante surdez dos brancos”.

Na infância, Davi viu seu grupo de origem ser dizimado em razão de sequências de epidemias de doenças infecciosas causadas pelos brancos, tanto do SPI como da organização norte-americana New Tribes Mission (KOPENAWA; ALBERT, 2015). Chegou à adolescência órfão e revoltado pelos sucessivos lutos vivenciados, quando escolheu deixar sua localidade de origem e se dirigiu para a região do baixo rio Demini:

Lá se esforçou, em suas próprias palavras, para “virar branco”. Tudo o que conseguiu foi contrair tuberculose. Essa desventura lhe valeu uma longa permanência no hospital, onde aproveitou para aprender alguns rudimentos de português. Uma vez curado, pôde voltar a sua casa no rio Toototobi, mas só por algum tempo. Em 1976, após a abertura da Perimetral Norte, foi contratado como intérprete da Funai. Assim, durante alguns anos, percorreu quase toda a terra yanomami, tomando consciência de sua extensão e de sua unidade cultural, para além das diferenças locais. A experiência lhe deu também um conhecimento mais preciso da obsessão predatória dos que ele chama de “Povo da Mercadoria”, e da ameaça que ela representa para a permanência da floresta e a sobrevivência de seu povo.

33 Fonte: Aljazeera. Disponível em: «<https://www.aljazeera.com/news/2023/1/24/calls-for-action-as-brazil-yanomami-indigenous-people-face-crisis>». Acesso em 26/01/2023.

No início da década de 1980 casou-se com Fátima, com quem tem hoje seis filhos. Ela é filha do pajé da comunidade de Watoriki, onde Davi se estabeleceu desde então. Segundo Davi, em relato à Albert (2015, p. 46), o seu sogro foi quem o iniciou na arte xamânica dos ancestrais Yanomami, resgatando nele uma vocação manifestada desde a infância mas interrompida pela chegada dos brancos: “essa iniciação foi, para Davi Kopenawa, a ocasião de uma volta às origens [...] posteriormente, serviu-lhe de alicerce para desenvolver uma reflexão cosmológica original a respeito do fetichismo da mercadoria, da destruição da floresta amazônica e das mudanças climáticas”. Reflexão cosmológica esta que, por sua vez, permeia as mais de 700 páginas do livro “A queda do céu”, escrito em co-autoria com Bruce Albert e publicado originalmente na França em 2010.

O contexto da década de 1980 foi de genocídio para os Yanomami, que sofreram uma invasão de cerca de 40 mil garimpeiros em seu território, onde mais de mil Yanomami morreram em decorrência de doenças e de violências diversas. Consternado com esse episódio, Davi, que há anos lutava pela legalização das terras Yanomami, se envolveu numa campanha internacional em defesa do seu povo e da Amazônia:

Sua experiência inédita dos brancos, sua incomum firmeza de caráter e a legitimidade decorrente de sua iniciação xamânica rapidamente fizeram dele um porta-voz destacado da causa yanomami. Ao longo das décadas de 1980 e 1990, visitou vários países da Europa e os Estados Unidos. Em 1988, recebeu o prêmio Global 500 das Nações Unidas, por sua contribuição à defesa do meio ambiente. Em 1989, a ONG Survival International o convidou a receber em seu nome o prêmio Right Livelihood, considerado o prêmio Nobel alternativo, por atrair a atenção internacional sobre a situação dramática dos Yanomami no Brasil. Em maio de 1992, durante a Conferência das Nações Unidas sobre o Meio Ambiente e Desenvolvimento, no Rio de Janeiro (ECO-92 ou Rio-92), obteve finalmente a homologação da Terra Indígena Yanomami por parte do governo brasileiro. Em 1999, foi condecorado com a Ordem de Rio Branco, pelo então presidente Fernando Henrique Cardoso, “por seu mérito excepcional” (ALBERT, 2015, p. 47).

Em 2004, Davi se tornou presidente fundador da associação Hutukara, que representa os Yanomami no cenário nacional. Em 2008, recebeu uma menção de honra no prêmio Bertolomé de Las Casas, concedido pelo governo espanhol pela defesa dos povos indígenas das Américas e no ano de 2009 foi condecorado com a

Ordem do Mérito do Ministério da Cultura do Brasil (ALBERT, 2015). Viu seu livro com Albert, “A queda do céu” – que após ser publicado na França em 2010 e nos Estados Unidos em 2013, estreou pela Companhia das Letras no Brasil somente em 2015 –, gerar uma intensa repercussão Brasil afora, considerado por muitos intelectuais brancos como um “marco” epistemológico para a política, a antropologia e a filosofia. Escreveu, junto com o cineasta Luis Bolognesi, o roteiro do filme documentário “A última floresta”, no qual também atua, que foi lançado em março de 2021 no Festival de Cinema de Berlim e atualmente encontra-se no catálogo da plataforma de *streaming* norte-americana Netflix.

A trajetória de vida de Davi Kopenawa o coloca entre os incansáveis defensores da terra, dos povos originários e dos saberes ancestrais. Ele tem dedicado sua vida a fazer o melhor pela sobrevivência dos povos Yanomami dentro e fora das comunidades originárias, e ganhou respeito e reconhecimento em nível nacional e internacional. Os relatos e a sabedoria presentes no livro “A queda do céu” manifestam as palavras de um xamã e filósofo Yanomami com as quais todos nós, descendentes da cultura ocidental eurocentrada, temos a aprender para reestruturar nossas visões demasiadamente infectadas pelo ponto de vista ocidental da filosofia moderna eurocêntrica.

5.3 Filosofia Yanomami e aspectos cosmológicos

5.3.1 A origem dos habitantes da floresta

Um dos principais aspectos que permeia o pensamento filosófico de Davi Kopenawa ao longo de sua obra diz respeito aos elementos centrais da criação do cosmos e da origem do universo na perspectiva ensinada por seus ancestrais Yanomami. Para esses povos originários, tais elementos são fundantes e estruturam sua organização, seu pensamento e seu modo de ser e estar no mundo.

A origem do mundo como conhecemos hoje para os Yanomami está associada à figura dos irmãos *Omama* e *Yoasi*. Ambos vieram à existência sozinhos, não tiveram pai ou mãe. Antes deles, houve o chamado primeiro tempo, no qual havia apenas os *yarori*, ancestrais com formas de humanos e nomes de animais que estavam em constante transformação. Os *yarori* foram aos poucos se transformando

nos animais de caça que hoje conhecemos. *Omama* veio então à existência e recriou a floresta, que antes era frágil. Foi necessário criar e recriar várias vezes a floresta, num processo em que ela ia se transformando cada vez mais, tendo o céu desabado sobre ela, quando seus habitantes foram arremessados para debaixo da terra e se tornaram vorazes ancestrais de dentes afiados, a quem os Yanomami chamam de *aõpatari*. Após a queda do céu, *Omama* criou a floresta *Hutukara*:

Omama fixou a imagem dessa nova terra e esticou-a aos poucos, cuidadosamente, do mesmo modo como espalhamos o barro para fazer placas de cerâmica *mahe*. Em seguida, cobriu-a com pequenos traços apertados, pintados com tintura de urucum, parecidos com desenhos de palavras. Depois, para evitar que desabasse, plantou nas suas profundezas imensas peças de metal, com as quais também fixou os pés do céu. Sem isso, a terra teria ficado arenosa e quebradiça e o céu não teria permanecido no lugar. Mais tarde, com o metal que ficou, depois de fazer com que ficasse inofensivo, *Omama* também fabricou as primeiras ferramentas de nossos ancestrais. Finalmente, assentou as montanhas na superfície da terra, para evitar que as ventanias de tempestade a fizessem tremer e assustassem os humanos. Também desenhou o primeiro sol para nos dar luz. Mas era por demais ardente e ele teve de rejeitá-lo, destruindo sua imagem. Então, criou aquele que vemos até hoje no céu, bem como as nuvens e a chuva, para poder interpô-los quando esquentam demais. Isso ouvi os antigos contarem.

Omama criou também as árvores e as plantas, espalhando no solo, por toda parte, as sementes de seus frutos. Os grãos germinaram na terra e deram origem a toda a floresta em que vivemos desde então. Foi assim que cresceram as palmeiras *hoko si*, *maima si* e *rioko si*, as árvores *apia hi*, *komatima hi*, *makina hi*, *oruxi hi* e todas as outras de que tiramos nosso alimento. No início, seus galhos eram nus. Depois, frutos se formaram. Então, *Omama* criou as abelhas, que vieram morar nelas e sorver o néctar das flores com que produzem seus vários tipos de mel.

No início, também não existiam os rios; as águas corriam debaixo da terra, bem fundo. Só se ouvia seu ronco, ao longe, como o de fortes corredeiras. Formavam um enorme rio que os xamãs nomeiam *Motu uri u*. Certo dia, *Omama* trabalhava em sua roça com o filho, que começou a chorar de sede. Para matar-lhe a sede, ele perfurou o solo com uma barra de metal. Quando a tirou da terra, a água começou a jorrar violentamente em direção ao céu e jogou para longe o menino que se aproximara para bebê-la. Lançou também para o céu todos os peixes, raias e jacarés. Subiu tão alto que um outro rio se formou nas costas do céu, onde vivem os fantasmas de nossos mortos. Em seguida, a água foi se acumulando na terra e começou a correr em todas as direções, formando os rios, os

igarapés e os lagos da floresta (KOPENAWA; ALBERT, 2015, pp. 81-82).

Omama tinha muita sabedoria e era muito bonito; *Yoasi*, seu irmão, ao contrário, tinha a pele coberta de manchas esbranquiçadas e só fazia coisas ruins. No início, havia apenas os dois, vivendo sozinhos. Conforme o relato de Davi Kopenawa (2015, p. 82), “*Omama* copulava na dobra do joelho de seu irmão *Yoasi*”, tendo a panturrilha deste ficado grávida, mais tarde dando à luz o primeiro filho de *Omama*. Mas não foi assim que *Omama* criou os habitantes da floresta, e sim a partir de sua relação com a primeira mulher, *Thuëyoma*, mulher-peixe filha de *Tëpërësiki*, que num belo dia foi pescada por *Omama* em um grande rio. *Thuëyoma*, também conhecida como *Paonakare*, era na verdade um peixe que se deixou ser capturada sob a forma de mulher. Houve uma rivalidade entre os dois irmãos, *Omama* e *Yoasi*, por conta de *Thuëyoma*. Esta, contudo, disse para *Omama* que *Yoasi* a maltratava e violentava. *Yoasi* também fez surgir os seres maléficis das doenças, os *ně wãri*, além dos *xarawa*, seres que causam epidemias. *Omama* ficou furioso com a maldade de *Yoasi* e o expulsou de *Hutukara*, mas ele nunca se retirou de verdade.

Omama casou-se com *Thuëyoma* e da união dos dois nasceram os primeiros habitantes da floresta, os Yanomami. Assim como criou o sol que não morre nunca, e que não se compara à estrela solar que aquece a terra,³⁴ *Omama* desejava que os seres humanos também fossem imortais:

Omama queria que fôssemos imortais, como o ser sol chamado de *Mothokari* pelos xamãs. Queria fazer bem as coisas e pôr em nós um sopro de vida realmente sólido. Por isso, buscou na floresta uma árvore de madeira dura para colocá-la de pé e imitar a forma de sua esposa. Escolheu para tanto uma árvore fantasma *pore hi*, cuja pele se renova continuamente. Queria introduzir a imagem dessa árvore em nosso sopro de vida, para que este permanecesse longo e resistente. Assim, quando envelhecêssemos, poderíamos mudar de pele e esta ficaria sempre lisa e jovem. Teria sido possível rejuvenescer continuamente e não morrer nunca. Era o que *Omama* desejava. No entanto, *Yoasi*, aproveitando-se da ausência do irmão, tratou de colocar na rede da mulher de *Omama* a casca de uma árvore de madeira fibrosa e mole, a que chamamos *kotopori usihi*. Então, a casca acabou se dobrando num lado da rede e começou a

34 Na filosofia Yanomami, o “sol que não morre nunca” é uma espécie de luz cósmica eterna e invariável.

pendar para o chão. Imediatamente, os espíritos tucano começaram a entoar seus pungentes lamentos de luto. *Omama* ouviu-os e ficou furioso com o irmão. Mas era tarde demais, o mal estava feito. *Yoasi* tinha nos ensinado a morrer para sempre. Tinha introduzido a morte, esse ser maléfico, em nossa mente e em nosso sopro, que por esse motivo se tornaram tão frágeis. Desde então, os humanos estão sempre perto da morte. Também por isso às vezes chamamos os brancos de *Yoasi thëri*, Gente de *Yoasi*. Suas mercadorias, suas máquinas e suas epidemias, que não param de nos trazer a morte, também são, para nós, rastros do irmão mau de *Omama* (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 83).

Nesse sentido, a morte é uma criação maléfica de *Yoasi*, que a implantou nos seres humanos, criação de *Omama*, pensados inicialmente por esse como eternos, brilhantes e vigorosos. O feito de *Yoasi* fez com que *Omama* criasse os *xapiri*, espíritos da natureza que protegem os Yanomami ou, nas palavras de Kopenawa (2015, p. 84), seres criados “para podermos nos vingar das doenças e nos proteger da morte a que nos sujeitou seu irmão mau”. Os *xapiri* curam, protegem, aconselham e orientam os xamãs a conduzirem sua comunidade. Os *xapiri* são chamados pelos xamãs em cerimônias religiosas nas quais tais espíritos se manifestam, dançam e curam.

Três são as categorias de *xapiri* criadas por *Omama* descritas por Kopenawa: os espíritos da floresta *urihinari*, os espíritos das águas *mãu unari* e os espíritos animais *yarori*. Após criar os *xapiri*, *Omama* os escondeu até que seu filho se tornasse xamã em meio à iniciações nas matas e nas montanhas. Sobre a criação dos *xapiri*, Kopenawa explica:

Antes, eu achava que os *xapiri* tinham vindo a existir por si sós, mas estava enganado. Mais tarde, quando pude vê-los e ouvir seus cantos, realmente entendi quem eram. O pai de minha esposa conta também que foi a esposa de *Omama*, a mulher das águas, quem primeiro pediu que os *xapiri* fossem trazidos à existência. Somos seus filhos e nossos antepassados tornaram-se numerosos a partir dela. Por isso, depois de ter procriado, perguntou ao marido: “O que faremos para curar nossos filhos se ficarem doentes?”. Era essa a sua preocupação. O pensamento do marido, *Omama*, continuava no esquecimento. Por mais que seu espírito buscasse, ele se perguntava em vão o que poderia ainda criar. A mulher das águas lhe disse então: “Pare de ficar aí pensando, sem saber o que fazer. Crie os *xapiri*, para curarem nossos filhos!”. *Omama* concordou: “*Awei!* São palavras sensatas. Os espíritos irão afugentar os seres maléficos. Arrancarão deles a imagem dos doentes e as trarão de volta para seus corpos!”. Foi assim que ele fez aparecer os *xapiri*, tão

numerosos e poderosos quanto os conhecemos hoje (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 84).

O uso de uma das substâncias centrais do culto xamânico Yanomami, a *yãkoana*, enteógeno que consiste em um pó feito com cascas de árvores, também possui uma origem mítica que remonta aos aspectos cosmológicos. Conforme Kopenawa (2015, p. 84-85), após seu filho tornar-se um xamã, *Omama* quis que ele aprendesse a fazer dançar os *xapiri* para poder tratar e curar os seus, por isso buscou o auxílio da árvore *yãkoana hi*, e disse ao filho: “Com esta árvore, você irá preparar o pó de *yãkoana*! Misture com as folhas cheirosas *maxara hana* e as cascas das árvores *ama hi* e *amatha hi* e depois beba! A força da *yãkoana* revela a voz dos *xapiri*. Ao bebê-la, você ouvirá a algazarra deles e será sua vez de virar espírito!”. Ainda de acordo com o autor:

Depois, [Omama]³⁵ soprou *yãkoana* nas narinas do filho com um tubo de palmeira *horoma*. *Omama* então chamou os *xapiri* pela primeira vez e disse: “Agora, é sua vez de fazê-los descer. Se você se comportar bem e eles realmente o quiserem, virão a você para fazer sua dança de apresentação e ficarão ao seu lado. Você será o pai deles. Assim, quando seus filhos adoecerem, você seguirá o caminho dos seres maléficos que roubaram suas imagens para combatê-los e trazê-las de volta! Você também fará descer o espírito japim *ayokora* para regurgitar os objetos daninhos que você terá arrancado de dentro dos doentes. Assim você poderá realmente curar os humanos!”. Foi desse modo que *Omama* revelou a seu filho — o primeiro xamã — o uso da *yãkoana* e lhe ensinou a ver os espíritos que acabara de trazer à existência. Nossos maiores continuaram a seguir o rastro de suas palavras até hoje. Por isso, continuamos a beber *yãkoana* para fazer os *xapiri* dançar. Não fazemos isso à toa. Fazemos porque somos habitantes da floresta, filhos e genros de *Omama*.

O filho de *Omama* escutou atentamente as palavras do pai e concentrou seu pensamento nos *xapiri*. Entrou em estado de fantasma e tornou-se outro. Então pôde contemplar a beleza da dança de apresentação dos espíritos. Tornou-se xamã depressa, porque soube demonstrar amizade a todos. Os *xapiri* já tinham o olhar fixado nele desde que era bem pequeno e seu pai tinha falado a respeito deles muitas vezes. Agora, tinha crescido e eles finalmente tinham vindo em grande número. Podia vê-los descer, resplandecentes de luz, e escutar seus cantos melodiosos. Então, exclamou: “Pai! Agora conheço os espíritos e eles se juntaram do meu lado! De agora em diante, os humanos vão poder se multiplicar

35 Grifo nosso.

e combater as doenças!”. *Omama* era o único a conhecer os *xapiri* e os deu ao filho porque, se morresse sem ter ensinado suas palavras, jamais teria havido xamãs na floresta. Não queria que os humanos ficassem sem nada e causassem dó. Por isso, fez de seu filho o primeiro xamã. Deixou-lhe o caminho dos *xapiri* antes de desaparecer. Foi o que ele quis.

Disse a ele estas palavras: “Com estes espíritos, você protegerá os humanos e seus filhos, por mais numerosos que sejam. Não deixe que os seres maléficos e as onças venham devorá-los. Impeça as cobras e escorpiões de picá-los. Afaste deles as fumaças de epidemia *xawara*. Proteja também a floresta. Não deixe que se transforme em caos. Impeça as águas dos rios de afundá-la e a chuva de inundá-la sem trégua. Afaste o tempo encoberto e a escuridão. Segure o céu, para que não desabe. Não deixe os raios caírem na terra e acalme a gritaria dos trovões! Impeça o ser tatu-canastra *Wakari* de cortar as raízes das árvores e o ser do vendaval *Yariporari* de vir flechá-las e derrubá-las!”. Essas foram as palavras que *Omama* deu ao filho. Por isso, até hoje os xamãs continuam defendendo os seus e a floresta. Mas também protegem os brancos, apesar de serem outra gente, e todas as terras, até as mais imensas e distantes (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 85-86).

Dessa forma, conforme Kopenawa, o filho de *Omama* foi o primeiro a estudar e a ver as coisas com o auxílio da *yãkoana*. Ele tornou possível a existência dos xamãs Yanomamis que vieram depois e passaram a ser responsáveis por combater o mal que assola os povos originários no aspecto espiritual, com o auxílio dos *xapiri*. Estes exercem funções de guias espirituais cujos conselhos e trabalhos são conhecidos principalmente por meio da ingestão do vegetal *yãkoana*. Tal processo evoca uma dimensão pedagógica na filosofia Yanomami em que o processo de apreensão de saberes está diretamente associado à espiritualidade, no qual os guias espirituais e o vegetal desempenham funções de professores e mestres do saber, e o xamã com eles aprende. Nesse processo educacional holístico, os xamãs, por sua vez, também transmitem os saberes para suas comunidades no intuito de juntos combaterem as doenças, epidemias e malefícios diversos ocasionados pelos *napë*, os estrangeiros, brancos, gente de *Yoasi*. Interessante observar que se trata de um movimento que resulta na luta, no combate e na resistência dos povos Yanomami, como a própria trajetória de Davi Kopenawa exemplifica, cujas origens estão assentadas nesta pedagogia outra, isto é, o ato de conhecer e aprender sobre o mundo em um processo educacional e filosófico que vem do mundo espiritual para o mundo físico.

5.3.2 Os *xapiri*

O termo *xapiri* pode ser traduzido para algo como o termo “espíritos” em português. Porém, diferentemente do significado atribuído a “espíritos”, na cosmologia Yanomami os *xapiri* não englobam todas as classes de espíritos. Antes, dizem respeito a ancestrais divinizados, guias ou entidades espirituais da mais alta estirpe, mestres do saber. Foram criados por *Omama* e acompanham os xamãs desde o início dos tempos. Eles habitam uma realidade não materializada que se relaciona em algum aspecto com a dimensão física das florestas. São muitos e são descritos por Kopenawa (2015) sob diversas formas, ora humanizada, ora animalésca. Representam uma grande importância para os povos Yanomami, não apenas no que diz respeito ao aspecto religioso, mas também cultural, epistêmico, filosófico e pedagógico.

O relato de Kopenawa (2015) revela a presença dos *xapiri* na vida dos xamãs desde cedo, ainda na infância. Algumas crianças são “chamadas” pelos espíritos da floresta, através de sonhos e experiências de transe que as deixam inquietas. Para o autor, no seu caso, havia a necessidade de compreender essas experiências, tendo ele sido direcionado para o contato com a *yãkoana* sucessivas vezes, até começar a compreender as mensagens dos *xapiri*. Conforme vão crescendo e se tornando adultos, os xamãs vão buscando o estudo junto aos *xapiri* com a *yãkoana* para adquirir o saber, o conhecimento a respeito do mundo, da realidade física e espiritual da comunidade (KOPENAWA; ALBERT, 2015).

Os espíritos se deslocam por toda a floresta, como nós, quando caçamos. Mas eles não andam sobre as folhas podres e na lama, eles voam. Também se banham nos rios, como nós quando sentimos calor, mas o fazem em águas puras que só eles conhecem. Também têm filhos, mas os seus são tantos e tantos que acham que os brancos têm muito poucos. Além disso, mesmo que fiquem muito velhos e cegos, os *xapiri* permanecem imortais. Por isso eles aumentam sem parar na floresta. Os que dançam para os xamãs não passam de uma pequena parte deles (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p.111).

Os *xapiri* são caracterizados por Kopenawa como luminosos e de grande nobreza espiritual:

A imagem dos *xapiri* é muito reluzente. Estão sempre limpos, porque não vivem na fumaça das casas e não comem carne de caça como nós fazemos. Seus corpos nunca ficam cinzentos, sem pintura nem enfeites, como os nossos. Eles são cobertos de tinta fresca de urucum e enfeitados com pinturas de ondulações, linhas e manchas de um preto brilhante. São muito perfumados. Quando brincam com as mulheres dos seres do vento, às vezes se pode sentir no ar da floresta o cheiro do urucum e dos feitiços de caça que trazem ao redor do pescoço. A brisa de seu voo espalha odores tão intensos quanto os dos perfumes dos brancos. Mas a pintura dos *xapiri* é um de seus bens preciosos. Provém dos odores misturados das coisas da floresta e não tem o cheiro acre e perigoso do álcool dos perfumes da cidade.

Seus braços são enfeitados com muitos penachos de penas de papagaio e caudais de arara fincadas em braçadeiras de belas miçangas lisas e coloridas, com muitas e muitas caudas de tucano e despojos multicolores de pássaros *wisawisama si* pendurados. Têm um porte muito imponente! Foi *Omama* que os ensinou a se enfeitar assim. Quis que fossem magníficos para vir nos mostrar sua dança de apresentação. Entretanto, existem também *xapiri* muito velhos, que já dançavam para nossos ancestrais. Estes têm cabelos brancos e barba. Alguns têm o crânio quase todo sem cabelo. Até os seres maléficis os temem! São verdadeiros antepassados. Todos os outros, mais jovens, têm os cabelos pretos e lisos e faixas de rabo de macaco cuxiú-negro em torno da cabeça, que realçam a abundância de sua cabeleira. Seus olhos não são avermelhados nem claros demais. Negros e límpidos, veem muito longe. Suas cabeças são cobertas de penugem branca; emana deles uma luminosidade deslumbrante que os precede por onde forem. É um ornamento que só eles possuem. Por isso os *xapiri* cintilam como estrelas que se deslocam pela floresta.

Os lóbulos de suas orelhas são também enfeitados com caudais de papagaio e despojos de pássaros *hëima si*. Seus dentes são imaculados e brilhantes como estilhaços de vidro. Quando são pequenos demais ou se falta algum, eles os substituem por pedaços de espelho que pedem a *Omama* para se embelezar. Alguns chegam a enfeitá-los com penas multicolores de pássaros *sei si*, como fazem os brancos com seus dentes de ouro. Outros possuem longos caninos, afiados e amedrontadores, com os quais dilaceram os espíritos maléficis. Outros ainda têm olhos atrás da cabeça! São espíritos das florestas longínquas. São mesmo outros! Assim é. Não se deve pensar que todos os espíritos são belos! (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 112-113).

Eles se apresentam de diversas formas: homens, mulheres, velhos, animais, etc. As *thuëyoma pë* são espíritos femininos, e as *yaroriyoma pë* são mulheres espíritos animais, por exemplo. Entretanto, “os espíritos não são como os animais

nem como os humanos. São outros. Não bebem água dos rios nem comem carne de caça. Detestam tudo o que é salgado ou grelhado e só gostam de coisas doces” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 128).

Os *xapiri* são guerreiros e possuem armas com as quais lutam contra os seres maléficis e pela cura dos Yanomami. Entre elas, bordunas pesadas e grandes lâminas de ferro, chamadas *siripari*: “altas como o céu, são luminosas e brilhantes como espelhos. São feitas de outro aço, afiado e cortante, que é o pai do metal. Por isso suas feridas são tão mortais para os seres maléficis *ně wãri*” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 129). Alguns *xapiri* possuem armas específicas, outros lutam com lanças, zarabatanas, entre outras.

5.3.3 Tornar-se xamã

O processo de tornar-se xamã é narrado por Davi Kopenawa de forma autobiográfica no livro “A queda do céu”, e também revela importantes características do pensamento filosófico Yanomami. O sogro de Davi foi quem o iniciou no xamanismo, após ouvir seus relatos sobre noites mal dormidas. Os relatos de Davi levaram o seu sogro a crer que os *xapiri* estavam querendo lhe mostrar sua dança de apresentação e vir morar com ele, por isso o faziam entrar em estado de “fantasma” (também referido como “virar outro”),³⁶ mas a experiência até então desconhecida para Davi o deixava assustado. Sucedeu-se a isso, o contato ostensivo do autor com a *yãkoana*, uma vez que: “Não nos tornamos xamãs comendo carne de caça ou plantas das nossas roças, e sim graças às árvores da floresta. É o pó de *yãkoana*, tirado da seiva das árvores *yãkoana hi*, que faz com que as palavras dos espíritos se revelem e se propaguem ao longe” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 136).

A *yãkoana* é quem conduz o êxtase religioso que revela aos xamãs os *xapiri*. No processo de iniciação xamânica, o pó da *yãkoana* pode ser soprado inúmeras vezes por um xamã nas narinas naquele que está vivenciando o ritual. Isso ocorre porque o aprendiz de xamã precisa ter o seu corpo físico purificado para conseguir

36 Trata-se de um estado no qual o espírito de uma pessoa viva encontra-se deslocado da dimensão física e consciente de sua comunicação com o mundo dos espíritos, e ocorre geralmente durante o sono, conforme explicado por Kopenawa (2015). O estado de fantasma, ou virar outro, do pensamento filosófico Yanomami possui semelhanças com a designação antropológica de transe.

ouvir com clareza a voz dos *xapiri*. Nesse contexto, conforme Kopenawa (2015, pp. 136-137), as primeiras experiências com a *yãkoana* costumam ser difíceis: “quando a pessoa não o conhece, ela é logo derrubada com muita força e despenca no chão. Fica se debatendo para todos os lados, com o ventre tomado de terror. Depois fica lá, na poeira, sem consciência, por bastante tempo. Foi o que aconteceu comigo na primeira vez”. Contudo, depois de um tempo, o xamã vai aprendendo a lidar com os efeitos do enteógeno, deixando-se direcionar pelos *xapiri* que o acompanham, por vezes através da incorporação deles: “apesar da força intensa e repentina da *yãkoana*, ela [a pessoa]³⁷ consegue ficar de pé e aí pode virar *xapiri* de verdade, dançando e cantando sem trégua”. Isso porque, tornados fantasmas através do seu efeito, a *yãkoana* é quem guia os estudos dos xamãs junto aos *xapiri*.

O processo de purificação do futuro xamã também envolve uma série de restrições. Ele deve ficar isolado de seus familiares – ainda que more na mesma casa, estes devem procurar ao máximo manter distância e silêncio durante o processo, que pode durar vários dias. Só pode tomar banho com água morna, jamais água fria. Não deve comer carne de caça, nem tomar água do rio, nem manter relações sexuais:

No começo, passei mesmo muita fome, a ponto de chorar! Mas é assim, não se pode ver os *xapiri* e tornar-se xamã cochilando com a barriga cheia de carne e mandioca! Eu também tinha muita sede. Minha língua ficou toda seca. No entanto, alguns dias depois, minha fome e minha sede acabaram. Os espíritos as jogaram para longe de mim. Eu não sentia mais nada. Via uma cuia cheia de água, mas já não tinha vontade nenhuma de beber. As pessoas ao meu redor comiam queixada mas eu também não tinha mais vontade de comer. Bastava-me inalar o pó de *yãkoana*, dose após dose, mais e mais. Os *xapiri* não paravam de dançar em volta de mim, e eram eles que me alimentavam. Virando outro, eu começava a absorver uma comida invisível que eles colocavam na minha boca enquanto eu dormia. Em meu sonho, os espíritos ficavam repetindo: “Coma, essa é a nossa comida! Recuse carne e não use mais tabaco! Tampouco tome banho! Você não deve chegar perto das mulheres! O cheiro de seus enfeites de folhas de mel é perigoso. Se você nos quer mesmo, escute nossa voz e repita as palavras de nossos cantos!”. Então eu sentia o perfume de sua pintura de urucum e de suas plantas mágicas se espalhando em volta de mim. Eu estava muito fraco, mas, enquanto dormia, comia com prazer o que me davam.

37 Grifo nosso.

Isso durou um bom tempo, uns cinco dias ou mais. Durante todo esse tempo, meu sogro não parou de soprar *yãkoana* em minhas narinas. Fui ficando cada vez mais magro e minhas costelas começaram a aparecer. Estava muito sujo, e tinha os olhos fundos de fome e de sede. Quase não comi nem bebi durante esse período, só uns poucos alimentos doces: um pouco de mingau de banana ou garapa de cana. Não comia carne, nem banana-da-terra assada na brasa, nem mandioca, nem batata-doce, nem nada. E não usava brejeira de tabaco. De outro modo, eu teria dito palavras de fantasma em vez de responder direito aos cantos dos espíritos. Eu só bebia *yãkoana*, sem parar. Os espíritos das vespas *kopena* e das abelhas *xaki* iam pouco a pouco devorando toda a gordura de meu corpo. Já quase nada restava de minha carne. Minha aparência era de dar pena e eu só conseguia emitir um fiozinho de voz, quase inaudível. Fiquei muito fraco, de dar dó. Já não tinha sopro de vida. Todos os restos de comida e carne apodrecidos tinham desaparecido de minhas entranhas. Os *xapiri* tinham me enfraquecido de fome e de sede. Tinham me feito emagrecer de verdade. Eu estava limpo e cheiroso como devia. Assim é. Os espíritos nos observam e nos cheiram de longe antes de se aproximarem. Se nos acharem gordos e fedidos, saem correndo. O fedor esfumaçado dos caçadores que comem da própria caça os faz vomitar. Se o aprendiz de xamã for um deles, cospem nele e exclamam: “Ele tem o peito de quem devora as próprias presas.⁹ Que imundo! A carne dele é amarga e malcheirosa! Tem gosto de carne queimada! Seu peito cheira a mulher, empesteia com o cheiro das folhas de mel delas!”. Por isso a primeira coisa que fazem os xamãs mais velhos que nos dão seus espíritos é nos limpar. Devem nos livrar de todos os restos de caça, de todos os cheiros de carne queimada e apodrecida que ficam em nós. Devem também nos lavar de todo cheiro de pênis. Então podem nos fazer virar espíritos, como eles próprios há muito tempo. Enquanto estivermos sujos e fedorentos, os *xapiri* se recusarão a vir dançar para nós (KOPENAWA; ALBERT, 2015, pp. 139-140).

Esse processo iniciático pode parecer estranho à nossa realidade, pois o nosso saber está assentado em bases epistêmicas que tendem a desqualificar as práticas dos povos originários. No pensamento filosófico Yanomami, contudo, a prática diz respeito ao caminho que Davi escolheu trilhar como resposta ao chamado dos *xapiri* desde sua infância, um caminho no qual se trabalha espiritualmente pela cura e bem estar dos seus. Um caminho no qual outras dimensões da realidade para além da física são concebidas. Um caminho em que espíritos são mestres e professores, no qual um vegetal facilita o processo de aprendizagem junto a eles.

Quando o iniciando está em seu processo iniciático, o xamã que o guia chama os espírito *xapiri*, pedindo que se apresentem aqueles que irão fazer parte da casa de espíritos do novo xamã. A casa de espíritos constitui-se em um grupo de *xapiri*

que trabalhará espiritualmente junto ao xamã. É importante que o novo xamã siga um caminho reto, estando sempre atento à voz e ao comando de seus xapiri, sob pena deles abandonarem-no caso. Seguir o caminho, segundo Kopenawa, significa sempre alimentar os xapiri, regularmente ingerir a *yãkoana* para ouvi-los melhor, e manter uma vida sem excessos. Quando o jovem xamã não o faz, os espíritos se afastam:

Então, os espíritos que tinham vindo a eles alegres e dispostos lhes darão as costas, enjoados e furiosos: “*Hou!* Como ele é nojento! Está pensando que vamos morar no meio desse fedor horrível!”. Também é preciso sempre alimentar os *xapiri* com zelo. Se ficarem sem comida, protestam enraivecidos contra o jovem xamã: “Ele nos mata de fome! Nunca bebe *yãkoana*! Deve ser porque não nos quer de verdade!”. E assim desaparecem logo, à revelia daquele que os tinha chamado. [...] O xamã mais velho que os dera sabe muito bem que eles deixaram o iniciando. Repreende-o: “*Hou!* Você espantou meus *xapiri*! O que você fez? Não sabe? Seu peito fede a queimado e pênis, é por isso!”. Assim ninguém pode fingir ignorância e se perguntar: “Como é possível que meus espíritos tenham fugido?”. [...] Depois de ter sido posto à prova pela força da *yãkoana*, aquele que quer se tornar xamã deve continuar a bebê-la sozinho, sem parar. Caso contrário, não conseguirá. Mesmo quem tem um pai xamã que lhe dá seus próprios espíritos, se não responder a eles com empenho, não dá em nada. Se eu não tivesse continuado a tomar *yãkoana* com determinação, sem o apoio de meus parentes mais velhos, tudo estaria terminado para mim. Logo teria voltado à minha fala de fantasma! Não teria mais sido capaz de responder aos cantos dos espíritos. Então, as pessoas de minha casa teriam começado a pensar: “Que mentiroso! Nunca revela nenhuma palavra das terras distantes de onde descem os *xapiri*! A boca dele fala sem saber nada. Só faz imitar o poder da *yãkoana*! Seria melhor calar a boca e ficar cochilando na rede!”. Quando um jovem xamã só consegue balbuciar seus cantos, é o que as pessoas acham. E se apenas cantarolar sem dizer uma palavra, não tardarão a caçoar dele (KOPENAWA; ALBERT, 2015, pp.166-67).

Nesta fala percebemos a importância e a sacralidade da *yãkoana* no pensamento filosófico Yanomami. Uma vez que somente o seu uso contínuo pode aperfeiçoar o trabalho espiritual de um xamã e seu estudo junto aos xapiri, percebemos a centralidade pedagógica do enteógeno no fazer epistemológico em questão. Trata-se de um instrumento crucial para a circulação do conhecimento e do saber, desempenhando, desse modo, um papel similar ao das universidades na cultura ocidental.

5.3.4 A origem dos brancos

De acordo com Kopenawa (2015, p. 231), também os brancos são criação de *Omama*. Todos nós, Yanomamis e não-Yanomamis somos: “há apenas um único e mesmo céu acima de nós. Só há um sol, uma lua apenas. Moramos em cima da mesma terra. Os brancos não foram criados por seus governos. Eles vêm da fábrica de *Omama*! São seus filhos e genros, tanto quanto nós”. Conforme narra o autor, os brancos são frutos do casamento de *Omama* e *Thuëyoma* que mais tarde se tornaram forasteiros:

Esses ancestrais de *Hayowari* viraram outros durante uma festa *reahu* à qual tinham convidado seus aliados, para enterrar as cinzas dos ossos de um dos seus. Aconteceu assim: era o último dia, logo antes de os convidados, que eram muitos, irem embora para suas casas. O homem encarregado de distribuir entre eles a caça moqueada das cinzas do morto colocou no centro da casa um montículo de pó de *yãkoana* sobre uma placa de cerâmica. Um grupo de convidados e anfitriões foi se formando em torno dele, conversando, e começou a inalar grandes quantidades desse pó. Era forte, e todos fungavam com sonoras exclamações de aprovação. Passou-se algum tempo, e os homens foram formando pares, agachados cara a cara, para iniciar um diálogo *yãimuu*. Submetidos ao poder da *yãkoana*, todos logo ficaram muito exaltados. Batiam-se nos flancos com a palma da mão para pontuar as palavras. Ao cabo de algum tempo, sua raiva aumentou tanto que começaram a se alternar dando socos no peito uns dos outros. Um grupo de convidados formou-se para atacar um dos anfitriões, que tinha ficado isolado. Do outro lado da casa, a mãe dele, mulher idosa, começou a insultá-los furiosamente, para vingá-lo. Depois, chamou aos berros o marido da filha, para vir acudir o cunhado. O rapaz ainda estava recluso num recinto de folhas *yipi-hi* com a esposa, que acabara de ter a primeira menstruação. Ao ouvir o chamado da sogra, saiu correndo para vingar o cunhado, sem pensar no perigo.

A floresta ainda era jovem naquele tempo. Por isso, assim que o rapaz pôs o pé para fora da reclusão, o ser do caos *Xiwãripo* começou a amolecer e a desfazer a terra ao redor dele. Então, de repente, *Motu uri u*, o rio do mundo subterrâneo, irrompeu com toda a força, abrindo um enorme rasgo no chão. Num instante, a violenta torrente cobriu toda a floresta ao redor e despedaçou a casa da gente de *Hayowari*. Foi mesmo aterrador! Todos foram levados pela força das águas, ainda agachados, cantando ou se batendo no peito. Era possível ouvir seus gritos se perdendo ao longe, conforme eram carregados rio abaixo. Alguns tentaram fugir na floresta: viraram veados. Outros tentaram subir nas árvores: se metamorfosearam em cupinzeiros. A maior parte se afogou, ou foi comida por ariranhas *kana* e enormes jacarés pretos *poapoa*. É por isso que, ainda hoje, os xamãs têm de trabalhar para impedir a água de *Motu uri u* de jorrar

de debaixo da terra. O enorme buraco de onde ela emergiu em *Hayowari* no tempo antigo ainda é visível nas terras altas, apesar de ter sido coberto pela floresta. É possível vê-lo de avião, nas nascentes do Orinoco e dos rios Catrimani e Parima. Também chamamos esse lugar de *Xiwãripo*.

Essas águas que surgiram com tanta violência do chão em seguida fizeram uma longa curva, descendo as colinas para se espalhar longe pela floresta, em direção ao nascer do sol. Quando atingiram o lugar onde as terras ficam planas e ventosas, começaram a girar com rapidez num enorme redemoinho. Depois foram pouco a pouco perdendo velocidade e o movimento delas foi se acalmando. Ficaram assim desde então, imóveis, formando um lago vasto como o céu. É o que os brancos chamam de mar. Um vendaval *Yariporari* vive no centro dessa imensa extensão de água, em cujas profundezas vivem poraquês gigantes e seres redemoinho *têpêrêsiri*, que engolem os humanos. Escondem-se lá também enormes peixes-epidemia, de dentes afiados e cuja cauda lança raios, e seres girinos gigantes enfurecidos, que destroem as embarcações dos brancos.

Dos Yanomami que se afogaram nas águas surgidas do rio *Motu uri u* não restou nada senão vastas manchas de espuma de sangue, levadas pelas correntes para jusante, até onde os rios se tornam muito largos. Foram descendo devagar até o lugar onde *Omama* se instalou depois de ter fugido das terras altas. Assim que ele as viu, aproximou-se para recolher pouco a pouco, num cesto pequeno, a espuma vermelha que flutuava em sua direção. Em seguida, depositou-a com cuidado na margem, e começou a dar-lhe forma com as mãos. Ela se aqueceu, e novos humanos acabaram surgindo dela. Primeiro foi uma espuma quase sem cor que passou boiando. *Omama* juntou-a em montículos, que trouxe à vida colocando-os numa terra distante, do outro lado das águas paradas. É a terra dos ancestrais dos brancos que vocês chamam de Europa. De modo que ele criou primeiro aqueles que nossos maiores nomeavam *napê kraíwa pê*; essa gente de pele tão branca quanto seu papel. Com a espuma avermelhada cada vez mais escura que a corrente carregava, criou depois outros forasteiros. Dessa vez, era gente que se parece conosco. Instalou-os perto de nós, na mesma floresta. Foi assim que ele trouxe a espuma de nossos ancestrais mortos de volta para de onde viera e guardou sua imagem na terra do Brasil, que é para nós a terra de *Omama*. São eles que nossos maiores chamavam *napê pê yai*, os “verdadeiros forasteiros”, os outros índios: os Pauxiana, os *Watata si* e as gentes do baixo rio Demini, que foram antigamente nossos vizinhos, e também os Ye'kuana, os Makuxi, os Tukano, os Wajãpi, os Kayapó e muitos outros.

Foi *Remori*, o espírito do zangão alaranjado *remoremo moxi*, que deu aos brancos sua língua emaranhada. A fala deles parece mesmo o zumbido dos zangões, não é? Colocou neles uma garganta diferente da nossa. *Remori* vivia ao lado de *Omama*, nos vastos bancos de areia da jusante dos grandes rios. Foi *Omama* que, querendo dar nova vida à espuma da gente de *Hayowari*, pediu a ele para insuflar

uma outra língua nos forasteiros que tinha acabado de criar. Por isso nossos maiores não entendiam nada do que lhes diziam os primeiros brancos que encontraram. Sua fala confusa era para eles realmente horrível de ouvir! Quando lhes dirigiam a palavra, tentavam prestar atenção, mas não conseguiam entender nada. Então pensavam, perplexos: “O que será que eles querem dizer? Ésó esta a fala que conseguem proferir? Que modo medonho de se expressar! Será essa a língua dos fantasmas? Não; deve ser outro linguajar, a fala de zumbido que *Remori* deu aos forasteiros!”.

Por mais que tentassem imitar os brancos, nunca chegavam a nada que fosse compreensível. Só conseguiam pronunciar palavras feias e tortas. As nossas são bem diferentes. São palavras de habitantes da floresta que nos ensinou *Omama*, e os brancos não as podem entender. Assim é. *Omama* e *Remori* resolveram que as gentes diferentes que tinham criado não deviam ter a mesma língua. Acharam que o uso de uma só língua provocaria conflitos constantes entre eles, pois as más palavras de uns poderiam ser ouvidas sem dificuldade por todos os demais. Por isso deram outros modos de falar aos forasteiros, e depois os separaram em terras diferentes. Então, ao fazerem surgir neles todas essas línguas, disseram-lhes: “Vocês não entenderão as palavras dos outros e, assim, só irão brigar entre si. O mesmo acontecerá com eles” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, pp. 231-232-233-234).

O processo narrado por Kopenawa demonstra a origem cosmológica do afastamento entre os brancos e os Yanomami neste pensamento filosófico. Observamos, assim, uma grande diferença em relação à visão ocidentalizada de que o berço da civilização humana é a Europa, tendo os europeus posteriormente “descoberto” as terras ameríndias e os povos das florestas de Abya Yala. Na filosofia Yanomami, todos nós somos criação da divindade *Omama* que, inicialmente, queria que seus filhos cuidassem e protegessem as florestas – criações suas. No começo, nos diz Kopenawa (2015, p. 407), os brancos originários viviam em terras parecidas com a dos Yanomami, “seus antepassados mais sábios, os que *Omama* criou e deu suas palavras morreram, [...] depois deles, seus filhos e netos tiveram muitos filhos [...], começaram a rejeitar os dizeres de seus antigos como se fossem mentiras e foram aos poucos esquecendo deles”.

Derrubaram toda a floresta de sua terra para fazer roças cada vez maiores. *Omama* tinha ensinado a seus pais o uso de algumas ferramentas metálicas. Mas já não se satisfaziam mais com isso. Puseram-se a desejar o metal mais sólido e mais cortante, que ele tinha escondido debaixo da terra e das águas. Aí começaram a arrancar os minérios do solo com voracidade. Construíram fábricas

para cozê-los e fabricar mercadorias em grande quantidade. Então, seu pensamento cravou-se nelas e eles se apaixonaram por esses objetos como se fossem belas mulheres. Isso os fez esquecer a beleza da floresta. Pensaram: “*Haixopë!* Nossas mãos são mesmo habilidosas para fazer coisas! Só nós somos tão engenhosos! Somos mesmo o povo da mercadoria! Podemos ficar cada vez mais numerosos sem nunca passar necessidade! Vamos criar também peles de papel para trocar!”. Então fizeram o papel de dinheiro proliferar por toda parte, assim como as panelas e as caixas de metal, os facões e os machados, facas e tesouras, motores e rádios, espingardas, roupas e telhas de metal. Eles também capturaram a luz dos raios que caem na terra. Ficaram muito satisfeitos consigo mesmos. Visitando uns aos outros entre suas cidades, todos os brancos acabaram por imitar o mesmo jeito. E assim as palavras das mercadorias e do dinheiro se espalharam por toda a terra de seus ancestrais (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 407).

Dessa forma, os brancos se tornaram forasteiros que mais tarde se voltaram contra a criação divina e tornaram a explorar e saquear a natureza em busca de riquezas. Neste movimento, conforme o pensamento filosófico Yanomami, se deixaram tomar por forças maléficas que hoje ameaçam a sobrevivência dos povos da floresta.

Os primeiros contatos entre os brancos e os Yanomami foram devastadores. Segundo Kopenawa (2015, p. 224), trouxeram “o sarampo, a tosse e a malária para nossa floresta”, bem como epidemias diversas:

Nossos ancestrais não adoeciam tanto quanto nós, hoje. Gozavam de boa saúde a maior parte do tempo e, quando morriam, as fumaças de epidemia não sujavam seus fantasmas. Agora, quando alguém morre de doença de branco, até seu espectro é infestado, e volta para as costas do céu com febre. Seu sopro de vida e sua carne ficam contaminados até lá! Antes, tampouco ficávamos doentes todos ao mesmo tempo. As pessoas não morriam tanto! Os espíritos maléficos *ně wãri* comiam a imagem de um homem aqui, ou de uma mulher ali.

Além das epidemias, o contato com os brancos também desencadeou sérios problemas à saúde mental dos Yanomami, bem como feridas ontológicas que, na perspectiva de Kopenawa, se mostram irreversíveis. Os pensamentos dos xamãs das aldeias, por exemplo, que antes estava sempre fixado em seus *xapiri*, foi obscurecido por preocupações diversas com relação às mercadorias dos brancos e as consequências das doenças trazidas por eles:

O pensamento dos maiores só ficava realmente sofrido quando morria um dos seus familiares. E, se tivesse sido comido por inimigos, a raiva de seu luto só podia ser aplacada quando o tivessem vingado. Então bebiam as cinzas de seus ossos com mingau de banana numa festa *reahu* e partiam para a guerra. O pensamento dos xamãs estava sempre fixado em seus *xapiri*. Quando ficavam velhos, transmitiam-nos aos mais jovens, fazendo-os beber o pó de *yãkoana* por seu turno. Assim davam a eles seu sopro de vida e palavras de verdade. Diziam: “Estes são os espíritos que *Omama* criou para ficarem ao nosso lado. São seres poderosos e imortais!”. Eram essas coisas que ocupavam a mente dos antigos. [...] Nossos maiores amavam suas próprias palavras. Eram muito felizes assim. Suas mentes não estavam fixadas noutra lugar. Os dizeres dos brancos não tinham se intrometido entre eles. Trabalhavam com retidão e falavam do que faziam. Possuíam seus próprios pensamentos, voltados para os seus. Não ficavam o tempo todo repetindo: “Um avião vai pousar amanhã! Visitantes brancos vão chegar! Vou pedir facões e roupas!” ou então “Garimpeiros estão se aproximando! A malária deles é perigosa, vai nos matar!”. Hoje, todas essas falas a respeito dos brancos atrapalham nossos pensamentos. A floresta perdeu seu silêncio. Palavras demais nos vêm das cidades. Vários de nós foram até elas, para tratar de doenças ou defender nossa floresta. Brancos visitam sempre nossas casas. Suas palavras entram em nossa mente e a tornam sombria. Esses forasteiros não param de nos preocupar, mesmo quando estão longe de nós (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 226).

Percebemos assim, a forma violenta como o sentido ontológico dos brancos se impõe no contato com os Yanomami, levando até eles sua mentalidade capitalista e doenças até então desconhecidas pelos xamãs. Os Yanomami agora vivem em estado de temor em relação às epidemias que já dizimaram muitos dos seus. Além disso, muitos encontram-se com o pensamento “emaranhado com palavras sobre os garimpeiros que comem a terra da floresta e sujaram nossos rios, com palavras sobre colonos e fazendeiros que queimam todas as árvores para dar de comer a seu gado, com palavras sobre o governo que quer abrir nela novas estradas e arrancar minério da terra”, além da contaminação que a cultura dos brancos causou em alguns dos seus, que vivem “ansiosos em obter mercadorias: facões, machados, anzóis, panelas, redes, roupas, espingardas e munição” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 226).

5.3.5 A queda do céu

Uma das narrativas presentes no pensamento filosófico Yanomami diz respeito a um evento cósmico denominado de “a queda do céu”. Segundo Kopenawa (2015), este é um evento já ocorrido em um passado imemorial e que pode vir a acontecer novamente em um futuro breve. A narrativa da queda do céu no passado remete ao processo cosmológico Yanomami, quando *Omama* criava o mundo. Nesse contexto, a experiência terrestre que estava em vigência até então foi destruída, seus habitantes se tornaram seres do submundo (os *aõpatari*), e *Omama* criou uma nova realidade – a Terra e a floresta como conhecemos. Conforme o autor: “as costas desse céu que caiu no primeiro tempo tornaram-se a floresta em que vivemos, o chão no qual pisamos. Por esse motivo chamamos a floresta *wãro patarima mosi*, o velho céu, e os xamãs também a chamam *hutukara*, que é mais um nome desse antigo nível celeste” (KOPENAWA, 2015, p. 195). *Omama* fez com que um novo céu descesse, fixando-o acima da terra no lugar do céu que havia desabado. Ainda segundo Kopenawa, *Omama* “pensou no melhor modo de torná-lo sólido e introduziu em todo o céu varas de seu metal, que enfiou também na terra, como se fossem raízes. Por isso, este novo céu é mais sólido do que o anterior, e não vai desmanchar com tanta facilidade” (KOPENAWA, op.cit.).

O contexto que desencadeou na queda do céu no chamado primeiro tempo foi o de predominância do caos na Terra e entre seus habitantes. O céu era novo e frágil, e a floresta era recém-chegada à existência, com tudo nela retornando facilmente ao caos:

A gente do primeiro tempo não era tão sabida. Mas se esforçaram muito tentando impedir a queda do primeiro céu. Transtornados de medo, cortaram estacas frágeis demais, na madeira mole e nos troncos esburacados das árvores *tokori* e *kahu usihi*. A maior parte desses ancestrais foi esmagada ou lançada para debaixo da terra, a não ser num lugar, onde o céu se apoiou num cacaeiro, que vergou sob o peso mas não quebrou. Isso foi no centro de nossa floresta, onde estão as colinas que chamamos *horepë a*. Um papagaio *werehe* foi mordiscando o retalho de céu preso no cacaeiro e aos poucos abriu nele um buraco, por onde essas gentes do primeiro tempo conseguiram escapar. No final, saíram na floresta das costas do céu, onde continuaram vivendo. Os xamãs chamam-nos *hutu mosi horiepë theri pë*, a gente que saiu do céu. Mas esses ancestrais acabaram desaparecendo. Viraram outros e foram levados pelas águas, ou foram queimados quando a floresta toda se incendiou, há

muito tempo. Isso é o que sei. Viemos à existência depois deles, e foi nossa vez de existir e aumentar. De modo que somos os fantasmas da gente que saiu do céu (KOPENAWA; ALBERT, 2015, pp. 195-196).

Muito se fala entre os Yanomami sobre esse episódio, de modo que muitos temem uma nova queda do céu: “quando, às vezes, o peito do céu emite ruídos ameaçadores, mulheres e crianças gemem e choram de medo. Não é sem motivo! Todos tememos ser esmagados pela queda do céu, como nossos ancestrais no primeiro tempo” (KOPENAWA, 2015, p. 194). Porém, segurar o céu com a ajuda dos *xapiri* tem sido o trabalho dos xamãs Yanomami desde sempre. Segundo Davi Kopenawa, pode até ser que daqui a algum tempo o céu despenque em cima de todos nós, mas enquanto houver xamãs vivos para segurá-los, isso não vai acontecer. Sempre que sentem o céu tremer e ameaçar arrebentar, os xamãs enviam seus *xapiri* para reforçá-lo. O autor nos diz que os *xapiri* também trabalham sem descanso para impedir a floresta de retornar ao caos:

Quando a chuva cai sem parar e o céu fica coberto de nuvens baixas e escuras durante dias, a um dado momento, não aguentamos mais. Ficamos sem poder caçar nem abrir roças novas para plantar bananeiras. Temos pena de nossas mulheres e crianças, que ficam com fome de carne de caça. Ficamos cansados da umidade e também temos vontade de comer peixe. Então, acabamos pedindo ajuda aos xamãs mais antigos, conhecedores do ser da chuva *Maari*, para que o convençam a parar. Então, logo bebem *yãkoana* e começam a trabalhar. Seus espíritos limpam o peito do céu, e depois vão chamar o ser sol *Mothokari* e *Omoari*, o do tempo seco. Depois, viram a chave das águas de chuva e trazem de volta a claridade do céu. Quando eu era criança, muitas vezes vi meu sogro trabalhar assim para fazer a chuva recuar e alegrar a floresta. Chamamos isso de fazer *payëmuu* (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 197).

Alguns malefícios são enviados de longe para as florestas Yanomami, como quando a riqueza da floresta se afasta das suas casas. De acordo com Kopenawa (2015, p. 210), quando isso acontece é porque *Ohinari*, o ser da fome, instalou-se na floresta, “vindo de muito longe, de onde os brancos não têm nada mais o que comer, ele fica de tocaia para nos maltratar “. Os xamãs precisam se esforçar muito para combater este ser junto aos *xapiri* e trazer de volta a imagem da fartura das florestas, pois *Ohinari*, ou “aquilo que os brancos chamam de pobreza”, é um ser maléfico que mata aos poucos: “quando decide se instalar na floresta, pode

permanecer muito tempo no mesmo lugar. Aí as pessoas logo ficam sem nada para comer. [...] Então, elas ficam cada vez mais fracas. Seus membros não têm mais energia e elas sentem fortes tonturas”.

Na filosofia Yanomami, em uma outra dimensão da realidade, os *xapiri* estão sempre a combater as forças maléficas que assolam a floresta e seus povos, bem como a todos nós. Essas forças existem nessa dimensão outra e impactam na nossa dimensão física da realidade. É como se viessem da dimensão invisível para a visível. Na dimensão física, os xamãs buscam os *xapiri* para manter o céu no lugar, enquanto na dimensão espiritual, os *xapiri* combatem os malefícios. De acordo com Kopenawa (2015, pp. 215-216):

Os *xapiri* se movimentam e trabalham na floresta, nas costas do céu e na terra, em todas as direções, inumeráveis e potentes, para nos proteger. Atacam sem trégua os seres maléficos e as epidemias que querem nos devorar. Limpam o útero das mulheres esterilizadas por substâncias de feitiçaria *xapo kiki*, e copulam com elas para que voltem a ter filhos de seus maridos. Eles reforçam a floresta quando ela vira outra e quer se transformar de novo. Sem eles, as plantas das roças não cresceriam, as árvores não dariam frutos e a caça ficaria magra. A floresta só teria valor de fome. Eles seguram o céu quando ameaça desabar, contêm a ira dos trovões, afastam as filhas do ser da chuva e prendem os ventos de tempestade; advertem o ser do tempo encoberto e atrasam o do anoitecer. Afastam o espírito da noite e chamam o orvalho, para que a aurora desponte mais depressa. Eles contêm o ser do caos *Xiwāripo*, que quer emaranhar a floresta quando cheira o sangue menstrual das moças que saíram cedo demais da reclusão. Mandam de volta para as costas do céu as cobras e os escorpiões que de lá caíram. Mantêm fechado o espelho dos espíritos onça, para impedi-los de sair da terra, do lugar em que nossos ancestrais encontraram o ovo que lhes deu origem. [...] Assim é. Os *xapiri* nos protegem contra todas as coisas ruins: a escuridão, a fome e a doença. Afastam-nas e combatem-nas sem descanso. Se não fizessem esse trabalho, nós daríamos dó! O vendaval, os raios e a chuva não nos deixariam um momento de trégua; a cheia dos rios inundaria a floresta continuamente. Ela ficaria infestada de cobras, escorpiões e onças, invadida pelos seres maléficos das epidemias. A noite envolveria tudo. Teríamos de ficar escondidos em nossas casas, esfomeados e apavorados. Começaríamos, então, a virar outros, e o céu acabaria caindo novamente. Por isso nossos ancestrais começaram a fazer dançar os *xapiri* no primeiro tempo. Sua preocupação, desde sempre, foi proteger os seus, como *Omama* havia ensinado ao seu filho. Nós apenas seguimos suas pegadas.

Para Davi Kopenawa, a possibilidade de o céu desabar novamente se torna mais próxima em função da destruição causada pela cultura ocidental que tem afetado as florestas e a Terra como um todo. “Se continuarem se mostrando tão hostis para conosco, os brancos vão acabar matando o pouco que resta de nossos xamãs mais antigos” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 491), ele nos diz, e isto se trata de um fator gravíssimo, pois os xamãs com a ajuda de seus *xapiri* são quem repelem os espíritos maléficos e impedem a floresta de se desfazer. Conforme o autor, se todos os xamãs desaparecem, a terra e o céu vão despencar no caos:

É por isso que eu gostaria que os brancos escutassem nossas palavras e pudessem sonhar eles mesmos com tudo isso, porque, se os cantos dos xamãs deixarem de ser ouvidos na floresta, eles não serão mais poupados do que nós. [...] Os xamãs não afastam as coisas perigosas somente para defender os habitantes da floresta. Também trabalham para proteger os brancos, que vivem embaixo do mesmo céu. É por isso que, se todos os que fazem dançar os *xapiri* morrerem, os brancos vão ficar sós e desamparados em sua terra, devastada e invadida por multidões de seres maléficos que os devorarão sem trégua. Por mais que sejam numerosos e sabidos, seus médicos não poderão fazer nada. Serão destruídos aos poucos, como nós teremos sido, antes deles. Se insistirem em saquear a floresta, todos os seres desconhecidos e perigosos que nela habitam e a defendem irão vingar-se. Vão devorá-los, com tanta voracidade quanto suas fumaças de epidemia devoraram os nossos. Vão incendiar as suas terras, derrubar suas casas com vendavais ou afogá-los em enxurradas de água e lama. É isso que pode acontecer um dia se morrerem todos os xamãs e se os *xapiri*, enfurecidos pela morte de seus pais, fugirem para longe dos humanos. Então, só sobrarão na mata, na natureza, os seres maléficos *ně wāri*, que já estão avisando e ameaçando: “*Ma!* Se os Yanomami⁴ desaparecerem, nós vamos ficar aqui para vingá-los! Não deixaremos sobreviver os brancos que os devoraram!”. Isso me contam às vezes meus *xapiri* durante o sono, depois de ter bebido *yākoana* o dia todo. Então, penso: “*Haixopë!* Se os seres da epidemia *xawara* nos matarem a todos, talvez nossa morte acabe sendo vingada pelos seres maléficos da floresta!”. Pode ser que os brancos duvidem do que eu digo. “Será que ele ouve mesmo essas palavras de espíritos que diz repetir?” Mas é verdade! Sou xamã, como meus antigos, e os *xapiri* ficam vindo a mim no tempo do sonho. Aí, eu contemplo sua beleza e escuto seus cantos no silêncio da noite, deitado em minha rede, e é assim que meu pensamento se expande e se firma (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p.491-492).

Davi relata que em suas experiências xamânicas com a *yākoana*, desde cedo, tem visões com o céu rachando, lançando estalos apavorantes e ameaçando

quebrar. Para ele, é algo que vem acontecendo aos poucos, e o céu hoje encontra-se coberto de feridas e repleto de placas desajustadas:

E se todos os xamãs sobreviventes até hoje forem por sua vez devorados pela epidemia *xawara*, ele com certeza vai desmoronar como antigamente, quando era ainda novo e pouco resistente. Pode levar muito tempo, mas penso que vai acabar acontecendo. Por enquanto, quando os brancos esquentam o peito dele com a fumaça do metal que arrancam da terra, os *xapiri* ainda estão conseguindo curá-lo, despejando nele enxurradas de água de suas montanhas. Mas se não houver mais xamãs na floresta, ele vai queimar aos poucos até ficar cego. Vai acabar sufocando e, reduzido ao estado de fantasma, vai despencar de repente na terra. Aí seremos todos arrastados para a escuridão do mundo subterrâneo, os brancos tanto quanto nós (KOPENAWA; ALBERT, p. 497-498).

O pensamento filosófico Yanomami expresso na obra de Davi Kopenawa revela assim uma preocupação com o destino da Terra e a história da humanidade, na medida em que a queda do céu é um evento que vai afetar a todos. O autor explica que os Yanomami estão apreensivos, para além de sua própria vida, com a da terra inteira. Os brancos esqueceram dos ensinamentos de seus ancestrais, mas esse esquecimento não faz parte da filosofia Yanomami, que lembra da queda do céu e das palavras de *Omama* sobre cuidar a proteger a floresta. Conforme Kopenawa (2015, p. 498), só existe um céu e é preciso cuidar dele, o que pressupõe o fim de uma cultura doentia que com suas práticas ameaça a sobrevivência dos Yanomami e da floresta: “quero fazer com que compreendam que deviam sonhar mais longe e prestar atenção na voz dos espíritos da floresta. [...] Nossas palavras são muito antigas. Se fôssemos ignorantes, ficaríamos calados. Temos certeza, ao contrário, de que o pensamento dos brancos, que não sabem nada dos *xapiri* e da floresta, está cheio de esquecimento”.

5.4 Crítica filosófica no pensamento de Davi Kopenawa

Um dos elementos fortemente presentes na obra de Davi Kopenawa é a crítica filosófica às formas de vida da civilização ocidental que invadem o contexto dos Yanomami desrespeitando a sua vivência, o seu saber e o seu ser, e se impõem de forma predatória aos povos originários e à floresta amazônica. O pensamento do autor na obra “A queda do céu” perpassa tanto os aspectos cosmológicos e culturais

centrais da filosofia Yanomami e um relato autobiográfico, como também um grande manifesto político de resistência às violências físicas, filosóficas, epistemológicas e ontológicas causadas pelos brancos, de modo a apontar elementos da cultura ocidental nocivos aos povos da floresta.

Dentre as críticas que tece, uma das mais presentes no pensamento do autor é a ideia de que os brancos são o “povo da mercadoria”, em referência ao acúmulo de bens da cultura capitalista. Esta é a forma pela qual os Yanomami se referem a nós. Este aspecto é especialmente trabalhado pelo autor no capítulo 19 da obra, denominado de “Paixão pela mercadoria”. Para essa corrente filosófica, os brancos se tornaram o povo da mercadoria na medida em que caíram no esquecimento em relação às palavras e ordens de *Omama*, rejeitando os dizeres dos antigos e se deixando levar pela sede de poder e riqueza. Esquecemos as belezas da floresta e nos encantamos com nossas habilidades em fazer grandes coisas, criar grandes mercadorias. Assim, as mercadorias e o dinheiro tomaram conta da experiência de vida dos brancos, espalhando-se por toda parte em nosso mundo. Conforme Kopenawa (2015, p. 407), a vontade de possuir todas as coisas se tornou presente na mentalidade dos brancos, se transformando em um “desejo desmedido”, de modo que seu pensamento fechou-se para todo o resto, “se esfumou e foi invadido pela noite”: “foi com essas palavras da mercadoria que os brancos se puseram a cortar todas as árvores, a maltratar a terra e a sujar os rios”. Uma destruição que se deu inicialmente nas terras dos brancos. Segundo o autor: “hoje já não resta quase nada de floresta em sua terra doente e não podem mais beber a água de seus rios. Agora querem fazer a mesma coisa na nossa terra” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 408).

Kopenawa explica que na língua Yanomami o termo utilizado para dar nome aos objetos ou mercadorias dos brancos é *matihí*. Antes da chegada dos brancos o termo possuía uma outra conotação, trata-se de uma palavra antiga, “do começo”, com a qual os antigos designavam os adornos que utilizavam em seus corpos nas festas *reahu*:

os tufos de caudais de arara, os rabos de tucano, as braçadeiras de cristas de mutum e jacamim que ornavam seus braços e as pequenas penas de papagaio e cujubim que enfiavam no lobo das orelhas. Também caçavam pássaros *sei sí*, *hêima sí* e *wisawisama sí*, pela beleza de seus despojos, que também nomeavam *matihí*.

Assim, antes de uma festa *reahu*, os grandes homens que convidavam seus aliados nunca deixavam de exortar os rapazes de sua casa, clamando: “Vão flechar *matihi*, para não parecerem feios e maus caçadores em sua dança de apresentação!”. As moças, cheias de admiração, diziam dos rapazes que usavam muitos desses adornos de penas: “Como está lindo! Está coberto de *matihĩ!*”. E os outros habitantes da casa aprovavam: “*Awei!* Ele é um ótimo caçador de *matihĩ!*”. Assim era. Para nós, xamãs, essa palavra é também muito valiosa porque nomeia bens que pertencem a *Omama* e aos *xapiri* que ele criou. A visão desses enfeites torna nosso pensamento claro e forte. Por essa razão, a palavra que os designa também tem valor de espírito: ela evoca a beleza dos *xapiri* que são seus donos e nos faz pensar neles (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 408).

Uma outra designação para o termo *matihi* é dada na cultura Yanomami, referindo-se também aos ossos dos mortos que são recolhidos para serem queimados: “depois, suas cinzas são moídas num pilão e guardadas numa pequena cabaça *pora axi*. Também essa cabaça de cinzas tem o mesmo nome: *matihi*. Os ossos dos mortos e suas cinzas são coisas que não se pode destratar! Por isso a força dessa palavra, *matihi*, está associada desde sempre a eles” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 408). Ou seja, trata-se de uma palavra que carrega força simbólica e que, conforme o autor, foi designada pelos Yanomami para os objetos dos brancos com muita excitação quando os encontraram em seus acampamentos:

Foi então que, pela primeira vez, puderam ver facões e machados novos, painéis de metal brilhante, grandes espelhos, peças de pano vermelho, redes enormes de algodão colorido e espingardas barulhentas como trovões. Então pensaram: “Todas essas coisas são realmente lindas! Esses forasteiros devem ser mesmo muito habilidosos, já que tudo o que tocam fica tão bonito! Devem ser mesmo engenhosos, para possuírem tantos objetos valiosos!”. Foi assim que começaram a desejar muito as mercadorias dos brancos e deram a elas também o nome de *matihi*, como se fossem adornos de plumas ou cinzas dos ossos dos mortos. Depois, conforme as foram conhecendo melhor, deram um nome a cada uma delas, para poderem pedi-las aos forasteiros. Estavam muito empolgados, e ainda nem imaginavam que esses objetos novos traziam em si as epidemias *xawara* e a morte (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 409).

Kopenawa reflete então sobre o aspecto duradouro das mercadorias. Diferentemente de nós, humanos, as mercadorias costumam ter um tempo de vida superior, e por vezes não morrem. Por esta razão, na cultura Yanomami não existe a preocupação em acumular *matihi*, ao contrário,

É por isso que não as juntamos durante nossa vida e nunca deixamos de dá-las a quem as pede. Se não as déssemos, continuariam existindo após nossa morte, mofando sozinhas, largadas no chão de nossas casas. Só serviriam para causar tristeza nos que nos sobrevivem e choram nossa morte. Sabemos que vamos morrer, por isso cedemos nossos bens sem dificuldade. Já que somos mortais, achamos feio agarrar-se demais aos objetos que podemos vir a ter. Não queremos morrer grudados a eles por avareza. Por isso eles nunca ficam muito tempo em nossas mãos! Nem bem acabamos de consegui-los e logo os damos a outros que, por sua vez, os querem. E assim as mercadorias se afastam de nós depressa e vão se perder nas lonjuras da floresta, carregadas pelos convidados de nossas festas *reahu* ou por outros visitantes. Desse modo, tudo está bem. Seguimos as palavras de nossos ancestrais, que nunca possuíram todos esses bens trazidos pelos brancos (KOPENAWA; ALBERT, 2015, pp. 409-410).

É um contexto cultural no qual não se acumulam bens, estes são antes passados adiante para outros, em um movimento de circulação de bens. Uma pessoa não deve guardar *matihi* consigo eternamente, mas sim fazer circular esses bens num gesto que demonstra a sua generosidade e leva esta memória afetiva a respeito do sujeito adiante, para parentes, para outras comunidades e outras terras:

nós, Yanomami, nunca guardamos os objetos que fabricamos ou que recebemos, mesmo que nos façam falta depois. Damos logo a quem os pede e, assim, eles se afastam depressa de nós e vão passando de mão em mão sem parar, até longe. Por isso não temos realmente bens próprios. Quando conseguimos um facão novo dos brancos, logo depois o entregamos a algum convidado que o deseja numa festa *reahu*. Então dizemos a ele: “Sou um habitante da floresta, não quero ter muitas mercadorias como um branco! Tome esta velha peça de metal que nos vem de *Omama*. Já a usei o suficiente! Não vou negá-la a você! Leve-a consigo! Vai poder abrir uma roça nova com ela! E depois irá dá-la a outra pessoa! Então, fale de mim para quem ficar com ela e seus parentes. Quero que tenham amizade por mim longe de minha casa! Mais tarde, será minha vez de lhe pedir algo!”. Depois, o convidado, uma vez de volta entre os seus, não vai demorar para dar o mesmo facão a outro visitante. E assim, de mão em mão, ele vai acabar chegando até desconhecidos numa floresta distante. É assim que nossos facões com cabos envoltos em fio de ferro enrolado vão do Brasil até os *Xamathari* do rio Siapa, na Venezuela, e que, por outro lado, muitos de seus facões de pontas largas e curvadas chegam até nós. [...] No final, elas terão viajado para bem longe de nós, acompanhadas de boas palavras a nosso respeito: “*Awei!* São gente generosa mesmo, são amigos! Eles são muito valentes, é por isso que demonstram tanta largueza!”. Quando os moradores dessas casas distantes ouvem essas belas palavras, logo pensam que seria bom abrir uma senda nova na floresta para vir visitar nossa casa e obter os bens que desejam de nossas mãos.

Dão-lhe então o nome de “caminho de pessoas generosas”. Então, satisfeitos, podem declarar, apontando para a entrada de sua casa: “Essa é uma porta de generosidade! Abre-se para uma trilha de mercadorias!” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 412-413).

Se uma pessoa morre e deixa seus objetos, eles devem ser queimadas, pois a presença delas só vai trazer dor e sofrimento para as pessoas enlutadas: “quando um xamã morre, seu fantasma não leva nenhuma das suas coisas para as costas do céu, mesmo que seja muito avarento! Os objetos que tinha fabricado ou conseguido por troca são abandonados na terra e só fazem atormentar os vivos, atijando a saudade” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 410). Ou seja, os objetos de um morto são tidos como órfãos e causam pesar por estarem marcados pelo toque do falecido. Aqui jaz uma crítica de Kopenawa ao pensamento ocidental, onde os pertences de um morto são disputados por seus familiares:

Somos diferentes dos brancos e temos outro pensamento. Entre eles, quando morre um pai, seus filhos pensam, satisfeitos: “Vamos dividir as mercadorias e o dinheiro dele e ficar com tudo para nós!”. Os brancos não destroem os bens de seus defuntos, porque seu pensamento é cheio de esquecimento. Eu não diria a meu filho: “Quando eu morrer, fique com os machados, as panelas e os facões que eu juntei!”. Digo-lhe apenas: “Quando eu não estiver mais aqui, queime as minhas coisas e viva nesta floresta que deixo para você. Vá caçar e abrir roças nela, para alimentar seus filhos e netos. Só ela não vai morrer nunca!”. É verdade. Achamos ruim ficar com os pertences de um morto. Nos causa pesar. Nossos verdadeiros bens são as coisas da floresta: suas águas, seus peixes, sua caça, suas árvores e frutos. Não são as mercadorias! É por isso que quando alguém morre logo damos um fim em todos os seus objetos. Trituramos seus colares de miçangas, queimamos sua rede, suas flechas, sua aljava, suas cabaças e adornos de plumas. Amassamos suas panelas e as jogamos no rio. Quebramos seu facão contra uma pedra e depois escondemos os estilhaços num cupinzeiro. Tratamos de não deixar sobrar nenhum rastro seu. Raspamos o chão onde ele se acocorava e o lugar onde amarrava as cordas de sua rede nos esteios da casa. Foi o que as palavras de *Omama* ensinaram a nossos antepassados e nós seguimos o caminho deles. Não é coisa recente, não! É desse modo que os vivos conseguem estancar a tristeza que sentem quando veem objetos e rastros deixados pelos que não estão mais na terra. Assim, sua dor vai passando e seu pensamento pode ir se acalmando aos poucos. Caso contrário, a saudade dos mortos e a raiva de seu luto nunca mais teriam fim (KOPENAWA; ALBERT, 2015, pp. 410-411).

Em uma cultura de acumulação de bens como a da civilização ocidental, aponta Kopenawa, existe um grande anseio em fazer riquezas e obter mercadorias, que são guardadas e mantidas pelas pessoas com muito apego até a sua morte, quando são então alvos de disputas e cobiças por parte de seus familiares. É o movimento circular da acumulação capitalista nas famílias ocidentais: fazer riquezas > guardar e acumular bens > morrer e transferir bens. No pensamento filosófico Yanomami, todas as etapas desse movimento estão carregadas de sentimentos ruins, como a vaidade, o apego, a avareza e a inveja, o que torna *matihi*, as mercadorias e bens elementos amaldiçoados. Para Kopenawa, os brancos procedem dessa maneira porque estão cegos pelas suas mercadorias e pela dureza do pensamento ocidental, esqueceram que os verdadeiros bens são aqueles que a floresta dá a todos.

As pedras, as águas, a terra, as montanhas, o céu e o sol nunca morrem, como também os *xapiri*. São seres que não podem ser destruídos e que dizemos *parimi*, eternos. O sopro de vida dos humanos, ao contrário, é muito curto. Vivemos pouco tempo. Epidemias *xawara*, espíritos maléficos e feiticeiros inimigos nos devoram facilmente. Por isso pensamos em nossos próximos e nas pessoas de quem somos amigos. Pensamos que se eles morressem, iríamos nos arrepender de não termos sido generosos o bastante com eles. Dizemos a nós mesmos: “*Hou!* Por falta de sabedoria fui tão sovina! Não satisfiz seus pedidos e agora essa lembrança me entristece!”. E depois, sabendo que nós mesmos não vamos demorar a morrer, não queremos também deixar para trás objetos cuja visão só vai deixar os nossos aflitos.

É por isso que, quando um visitante de uma casa amiga nos pede mercadorias, não recusamos. Ao contrário, dizemos a ele: “*Awei!* Pegue esse facão e fique com ele! Assim, se eu me for, você vai fazer luto por mim? Vai mesmo lamentar por mim?”. E ele então responde: “*Ma!* Você é generoso! Vou ser de todos aquele que vai chorá-lo com mais pesar!”. E, por fim, acrescentamos: “Se uma picada de cobra me matar, quebre a coisa que acabo de lhe dar e esconda os pedaços no lodo do fundo do rio!”. Não pedimos nada em troca. Deixamos isso para outra ocasião, depois. Só no caso de o convidado querer nosso arco é que podemos pedir o dele em troca na hora. Nessas conversas, os grandes homens também podem dizer: “Meus cabelos já estão brancos e os forasteiros estão perto de nós. Suas fumaças de epidemia não tardarão a me devorar e vou deixar os meus tristes. Estou velho e já causo dó de ver! A morte logo vai me fazer largar minhas posses, por isso lhe dou estas mercadorias!”. São palavras como essas que costumamos usar para falar de nossos bens. Os brancos são outra gente. Eles acumulam

muitas mercadorias e sempre as guardam junto de si, enfileiradas em tábuas de madeira no fundo de suas casas. Deixam que envelheçam por bastante tempo antes de minguar algumas a contragosto.

Davi Kopenawa também constrói críticas a alguns elementos estruturantes de nossa sociedade, como política, dinheiro, legislação e religião. Nessa construção, o autor relata:

Quando eu era mais jovem, costumava me perguntar: “Será que os brancos possuem palavras de verdade? Será que podem se tornar nossos amigos?”. Desde então, viajei muito entre eles para defender a floresta e aprendi a conhecer um pouco o que eles chamam de política. Isso me fez ficar mais desconfiado! Essa política não passa de falas emaranhadas. São só as palavras retorcidas daqueles que querem nossa morte para se apossar de nossas terras. Em muitas ocasiões, as pessoas que as proferem tentaram me enganar dizendo: “Sejamos amigos! Siga o nosso caminho e nós lhe daremos dinheiro! Você terá uma casa, e poderá viver na cidade, como nós!”. Eu nunca lhes dei ouvidos. Não quero me perder entre os brancos. Meu espírito só fica mesmo tranquilo quando estou rodeado pela beleza da floresta, junto dos meus. Na cidade, fico sempre ansioso e impaciente. Os brancos nos chamam de ignorantes apenas porque somos gente diferente deles. Na verdade, é o pensamento deles que se mostra curto e obscuro. Não consegue se expandir e se elevar, porque eles querem ignorar a morte. Ficam tomados de vertigem, pois não param de devorar a carne de seus animais domésticos, que são os genros de *Hayakoari*, o ser anta que faz a gente virar outro. Ficam sempre bebendo cachaça e cerveja, que lhes esquentam e esfumaçam o peito. É por isso que suas palavras ficam tão ruins e emaranhadas. Não queremos mais ouvi-las. Para nós, a política é outra coisa. São as palavras de *Omama* e dos *xapiri* que ele nos deixou. São as palavras que escutamos no tempo dos sonhos e que preferimos, pois são nossas mesmo. Os brancos não sonham tão longe quanto nós. Dormem muito, mas só sonham com eles mesmos. Seu pensamento permanece obstruído e eles dormem como antas ou jabutis. Por isso não conseguem entender nossas palavras.

Kopenawa enxerga, assim, a política dos brancos como um monte de falas “emaranhadas”, “ruins”, “palavras retorcidas”, de pessoas que querem perpetuar a destruição das florestas e o genocídio aos povos que nela residem. Opõem-se diretamente às palavras de *Omama* e dos *xapiri*, ou seja, o que a divindade maior do panteão Yanomami e os espíritos da floresta ensinam vai exatamente na direção contrária da política ocidental e sua relação com os povos originários. Ainda de acordo com o autor:

Não temos leis desenhadas em peles de papel e desconhecemos as palavras de *Teosi*. Em compensação, possuímos a imagem de *Omama* e a de seu filho, o primeiro xamã. Elas são nossa lei e governo. Nossos antigos não tinham livros. As palavras de *Omama* e as dos espíritos penetram em nosso pensamento com a *yãkoana* e o sonho. E assim guardamos nossa lei dentro de nós, desde o primeiro tempo, continuando a seguir o que *Omama* ensinou a nossos antepassados. Somos bons caçadores porque ele fez entrar em nosso sangue as imagens dos gaviões *wakoa* e *kãokãoma*. Não precisamos ensinar nossos filhos a caçar. Bem jovens, começam por flechar lagartos e passarinhos e depois, quando crescem, vão caçar animais maiores. *Omama* nos deu também as plantas de nossas roças, que lhe foram dadas pelo sogro, vindo das profundezas das águas. Ensinou-nos o modo de construir nossas casas e de cortar nossos cabelos. Ensinou-nos a dar nossas festas *reahu* e a pôr em esquecimento as cinzas de nossos mortos. Transmitiu-nos todas as palavras de nosso saber. Já os brancos têm escolas para isso. O que eles chamam de educação, para nós são as palavras de *Omama* e dos *xapiri*, os discursos *hereamuu* de nossos grandes homens, os diálogos *wayamuu* e *yãimuu* de nossas festas. Por isso, enquanto vivermos, a lei de *Omama* permanecerá sempre no fundo de nosso pensamento.

Da mesma forma, Kopenawa reivindica que os *xapiri* não trabalham por dinheiro como o médico dos brancos, trabalham unicamente para que o céu permaneça em seu devido lugar, para que os Yanomami possam caçar, plantar e viver com saúde. Diferentemente de nosso caso, *Omama* não deu aos Yanomami nenhuma palavra como “dinheiro”, o que leva o autor a refletir: “o dinheiro não nos protege, não enche o estômago, não faz nossa alegria. Para os brancos, é diferente. Eles não sabem sonhar com os espíritos como nós. Preferem não saber que o trabalho dos xamãs é proteger a terra, tanto para nós e nossos filhos como para eles e os seus” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 217).

Davi Kopenawa evidencia, assim, um pensamento filosófico crítico a diversos aspectos que permeiam o modo de proceder dos povos ocidentais. Tal crítica atravessa a sua obra do início ao fim. Podemos observar que ela é o elemento central responsável pelo movimento de luta na vida de Kopenawa. O autor constrói essa crítica a partir de processos difíceis vividos ainda na infância em razão de seqüências de violações humanas que sua comunidade viveu a partir da chegada dos brancos às terras Yanomami. Ele e a desenvolveu ao longo de sua trajetória de luta, bem como na formação que recebeu dos *xapiri*, e a expôs de modo profundo em “A queda do céu”.

Como sujeito-coletivo, outro elemento que se revela como igualmente importante no pensamento do autor é informar ao leitor a respeito da consciência filosófica Yanomami, evidenciando alguns dos principais aspectos desta corrente. Dessa forma, pudemos aprender sobre como se orienta o pensamento filosófico Yanomami diante de determinadas questões, e como este se diferencia do pensamento ocidental vigente em nossa sociedade.

Assim como ouvimos de Ailton Krenak, as palavras de Davi Kopenawa também orientam a respeito dos caminhos que se mostram mais à frente caso a civilização ocidental não faça uma profunda reflexão e reorientação das estruturas que comandam o sistema-mundo que a ampara. Nesse sentido, também corresponde a um elemento filosófico importante em seu pensamento a filosofia do alerta, pois a queda do céu se trata justamente do evento que poderemos vir a presenciar se persistir a destruição das florestas e das formas de vida associadas a elas.

6. FILOSOFIA E EDUCAÇÃO A PARTIR DAS MATRIZES ANCESTRAIS DE CONHECIMENTO

Considerando o movimento analético proposto por Dussel (1986), evidenciamos, nos últimos capítulos, filosofias outras, situadas no contexto originário brasileiro e descredibilizadas como tal pelos critérios de racionalidade dispostos pela filosofia ocidental eurocentrada ainda vigente. Fizemos este exercício epistêmico após a escuta das vozes de dois filósofos pertencentes a contextos em cuja matriz de saber reconhece-os como sujeitos-coletivos, isto é, eles carregam consigo (e, por conseguinte, em seu pensamento filosófico) os territórios político, epistêmico e ontológico de suas terras e coletivos.

Partiremos agora ao movimento co-laborativo entre nós, autores da tese, e os filósofos convidados, tendo por base a dialogicidade em Freire (1983; 1987; 2003) e o *corazonar* inspirado por Arias (2010) a partir de sua colaboração com povos originários.

Pensamos com Freire (2003, p. 115) que o diálogo precisa ser “ativo, dialogal, participante [...]”, com ambas as partes estando em mesmo nível, não existindo relação de subordinação. Neste processo dialógico, Freire considera que ambos são sujeitos do conhecimento, encontrando-se para conhecer e transformar o mundo em colaboração. Trata-se de um ato no qual “não há ignorantes absolutos, nem sábios absolutos, há homens [e mulheres] que, em comunhão, buscam saber mais” (FREIRE, 1983, p. 95). Assim, considerando a situação de inconclusão humana, a busca pelo conhecimento na perspectiva dialógica corresponde a uma dimensão do processo de humanização, que se efetiva em comunhão com o outro.

O diálogo na perspectiva freireana é, pois, solidário e amoroso, onde o amor é entendido como uma “intercomunicação íntima de duas consciências que se respeitam” (FREIRE, 1981, p. 29) e a ação dialógica representa então “o encontro amoroso dos homens [e mulheres] que, mediatizados pelo mundo, o pronunciam, isto é, o transformam, e transformando-o, o humanizam para a humanização de todos” (FREIRE, 1980, p. 43).

Entendemos que jaz neste processo, o que Arias (2010) denominou de *corazonar*, ou seja, a atitude de recuperar a afetividade esquecida pelas epistemologias dominantes. A construção de um conhecimento com vistas à

educação libertadora só pode se dar na medida em que rompe com as dicotomias instauradas pela racionalidade hegemônica e sua perspectiva colonial de relação com o outro, tornando o processo dialógico amoroso, solidário, que sente-pensa com o coração e a razão o lugar do outro na perspectiva hegemônica da epistemologia moderna.

Nesse sentido, conforme o enunciado metodológico da tese, nosso processo de co-laboração com Ailton Krenak e Davi Kopenawa ancora-se na tríade epistemológica analética-dialogicidade-*corazonar*, em um movimento cíclico que: 1) analeticamente reconhece o outro a partir dele mesmo; 2) dialoga com humildade, amorosidade, solidariedade e fé no outro, e, 3) aciona a sabedoria do coração, em especial no que diz respeito à co-relação entre afetividade e racionalidade. Importante ressaltar nosso empreendimento com o trabalho pela busca da construção de um conhecimento reflexivo que, com base na perspectiva decolonial intercultural crítica adotada, parte do pressuposto da exclusão cultural dos povos indígenas e afrodescendentes no que diz respeito à matriz colonial de poder, racializada e hierarquizada, que opera nas diferentes searas do existir humano. Por isso, a tríade mencionada envolve um outro exercício cíclico, correspondente a: 1) contemplação do outro; 2) conversa solidária e afetuosa, e, 3) construção de um conhecimento reflexivo co-laborativo.

Com base no exposto, o estudo parte da premissa de que o problema central da colonialidade jaz na elevação do pensamento filosófico e do saber ocidental ao posto de conhecimento universal e verdade absoluta. Propomos, nesse construto, aprender com as filosofias indígenas a respeito de outras matrizes de conhecimento que possibilitem repensar o saber, a filosofia e a educação. Portanto, para dar prosseguimento à discussão, ressaltamos, a seguir, a primordialidade do reconhecimento da natureza contextual plural da filosofia.

6.1 O reconhecimento de filosofias outras

Percebemos, ao longo das sessões 4 e 5 do trabalho, o desenvolvimento do pensamento filosófico presente na obra de Ailton Krenak e Davi Kopenawa. Entretanto, nas tradições acadêmica e filosófica às quais estamos associados é comum referenciar narrativas como as que ouvimos com termos como “sabedoria”,

“religiosidade”, “cosmologia”, e outros, sendo sua consciência filosófica raramente reconhecida. Nesse construto, faz-se necessário retomar o diálogo com autores que denunciam a urgência em descolonizar a filosofia, anteriormente esboçado na primeira parte da tese.

Remover as camadas densas de colonialidade que foram colocadas sobre a filosofia não é uma tarefa fácil. Para Dussel (2014, p. 208), este problema está atrelado à expansão político-militar e econômica do colonialismo, cuja práxis contou desde o princípio com uma justificação filosófica:

Esa justificación era de carácter antropológico (el ser humano europeo era superior a los del Sur, como en la interpretación de dicha superioridad por parte de Ginés de Sepúlveda em su relectura de Aristóteles em el siglo XVI, o de I. Kant em el siglo XVIII com fundamentación em los climas de la Tierra), histórica (donde Europa era «el centro y el fin de la historia universal», por ejemplo para Hegel), ética (en cuanto la inclusión en la cultura europea de los pueblos americanos, africanos o asiáticos, imponiéndoles su visión de una ética no convencional individualista, racionalmente argumentada, universal y no meramente particular como en las culturas del Sur), etc., y probaba la legitimidad del colonialismo.

Mas a fundamentação última deste processo foi ontológica, onde o “eu” europeu, anunciado em 1492 com a conquista do Sul global (“eu conquisto o novo mundo”), argumentava ser o fundamento ontológico: “un «Yo» europeo pretende descubrirse a sí mismo como universal, último, que se sabe a sí mismo, y que puede reconstruir desde él mismo todo el mundo (todos los otros mundos también del Sur)” (DUSSEL, 2014, p. 209). Esse “eu” europeu imprimiu-se no *Ego cogito* de Descartes, e é o fundamento filosófico-ontológico do que Heidegger denominou “o mundo” em “Ser e tempo”.

Nesta perspectiva, Dussel sustenta que em nossos diálogos filosóficos, enquanto pensadores e estudantes do Sul, precisamos ter como ponto de partida a superação dessa visão eurocêntrica. No interior de nossos espaços acadêmicos, ainda seguimos com a predominância colonial pairando sobre nossas reflexões epistemológicas e filosóficas. Nos dizeres do autor, somos em grande parte comentadores desta filosofia moderna europeia, e não pensadores de nossa realidade negada e não-pensada por essa filosofia com pretensão de universalidade:

La colonialidad filosófica es doble: a) en el centro, por la pretensión de universalidad de su filosofía ético-política pre-cartesiana que ha desaparecido de las historias de la filosofía moderna); b) en la periferia, en el Sur, por la aceptación como una evidencia de suyo de que dicha filosofía europeo moderna es la filosofía universal de los últimos siglos. Esto último supone, por su parte, a) ignorancia de la propia filosofía regional de la periferia desde sus orígenes (anterior y junto a la modernidad europea); b) evaluación negativa del sentido de la propia filosofía en los últimos cinco siglos; c) definición de filosofía como comentario de la pretendida universal negación aun de la existencia misma de la propia filosofía; además se argumenta en pro de su imposibilidad y hasta de su inutilidad (DUSSEL, 2014, p. 209).

Para o filósofo brasileiro Julio Cabrera (2015, p. 05), tal é a nossa rendição ao colonialismo filosófico, que:

Em nossos meios acadêmicos, os colegas esboçam um sorriso irônico e auto-suficiente quando lhes falamos de pensamento filosófico latino-americano ou, especificamente, de pensamento brasileiro. Para eles, isso não existe. Bem instalados em suas “especializações” em filósofos e temáticas europeus, acreditam em nosso “atraso” filosófico e em nossa conveniência de estudar mais e mais pensamento europeu para, algum dia, quem sabe, fazer alguma “contribuição” ao que consideram “pensamento universal”. É curioso que esta insustentável postura eurocêntrica constitua hoje a convicção inabalável de uma imensa maioria da comunidade filosófica brasileira.

Este é o contexto no qual há o que o autor denomina de “exclusão intelectual”, e especialmente filosófica, para referir-se aos pensamentos filosóficos que, como os dos povos originários, são ignorados em sua própria existência, no sentido de “passar a não existir”, “ou mais, radicalmente, não conseguindo sequer ‘vir a existir’” (CABRERA, 2015, p. 10). Nessa direção, o autor indaga: “são os países intelectualmente ricos os que fazem desaparecer filósofos brasileiros, produzindo nossa pobreza intelectual, ou são os próprios profissionais brasileiros da filosofia que fazem esta tarefa, já sem vigilância externa, por plena convicção?” (CABRERA, 2015, pp. 10-11). Para ele, a própria intelectualidade brasileira colonizada opera diretamente mecanismos de desaparecimento de filosofias autóctones, induzida por grandes políticas internacionais de produção filosófica hegemônica.

Renato Nogueira (2017), outro filósofo brasileiro, sustenta que o mito da filosofia como saber universal sem sujeito geopolítico, isto é, o apagamento do

sujeito da análise (o ocultamento do sujeito facilita a desconsideração a respeito do seu lugar epistêmico, étnico-racial, sexual, de gênero e geográfico), é responsável pela dificuldade em reconhecer a filosofia brasileira. Vale ressaltar, o lugar social não é o mesmo que lugar epistêmico: uma pessoa pode estar em uma posição de desvantagens sócio-políticas e manter-se alinhado às fileiras epistêmicas hegemônicas – ou seja, falar o que é permitido falar. Esse é o caso, para Noguera, do tratamento que a filosofia recebe majoritariamente em nosso contexto latinoamericano e brasileiro em particular. O incômodo surge quando se fala o que não é permitido. Tem-se, nessa perspectiva, que a afirmação de que é incorreto impor o nome filosofia aos pensamentos africanos e indígenas indica mais desconhecimento a respeito dessas correntes do que rigor filosófico propriamente dito (NOGUERA, 2017).

Em se tratando das filosofias indígenas em particular, em outro momento Noguera (2016) problematiza a abordagem da história e cultura indígenas na disciplina de Filosofia no contexto brasileiro. Apesar do processo histórico de colonização ter refletido nas práticas curriculares o apagamento das filosofias indígenas, Noguera (2016, p. 399) recorre às Orientações Curriculares para o Ensino Médio (OCNEM) para legitimar a importância do ensino de tais filosofias na educação escolar brasileira:

o OCNEM informa que o ponto de partida para a atividade filosófica na Educação Básica deve contribuir para o exercício crítico da cidadania concentra-se em três tópicos fundamentais: I) Estética da Sensibilidade; II) Política da Igualdade; III) Ética da Identidade. Pois bem, diante desses três tópicos publicados nas Diretrizes Curriculares Nacionais para o Ensino Médio, a Filosofia pode ajudar na construção de: 1º) Uma Estética plural e antirracista, incluindo elementos indígenas; 2º) Uma Política que combata as assimetrias baseadas em critérios Étnico-raciais, descatequizando e descolonizando a agenda dos povos indígenas; 3º) Uma Ética que combata as discriminações negativas endereçadas para grupos Étnico-raciais que historicamente têm sido subalternizados, colocando nos circuitos curriculares as questões éticas dos povos indígenas.

Nessa direção, o autor sustenta que a forma adequada para o cumprimento da agenda proposta pelo OCNEM para o contexto curricular da Filosofia é por meio da inserção do pensamento filosófico indígena nos temas de estudo, tendo as obras

de filósofos indígenas como referência: “nossa proposta é simples, incluir o pensamento indígena no roteiro curricular de filosofia no ensino médio. E, sobretudo, considerando a filosoficidade desse pensamento” (NOGUERA, 2016, p. 400).

Não somente pensamos como Noguera, como o exercício por ele proposto atravessa o presente estudo. Retomando Fernet-Bettancourt (2011), a filosofia deve ser compreendida como ato contextual plural, exercido em diferentes línguas e diferentes contextos. Nesse construto, é preciso evidenciar a produção indígena brasileira como elemento basilar para a compreensão das filosofias indígenas, inserindo-a nas agendas de discussões filosóficas tanto no contexto acadêmico brasileiro, na formação de educadores e filósofos, como nas práticas curriculares da educação escolar.

O fundamentalismo eurocêntrico que perpassa a filosofia traz em si a ideia de que uma única tradição epistêmica pode ser responsável por garantir a verdade e a universalidade, mas este universal abstrato corresponde apenas a uma perspectiva particular que ascendeu a essa posição após disputas políticas (NOGUERA, 2017). Não existe, portanto, uma matriz de saber universal da qual jorra um conhecimento do qual devemos nos alimentar para conhecer, ser e estar no mundo, bem como para guiar nossos processos de aprendizagem rumo à construção de reflexões epistêmicas. Há diversas matrizes de saberes com as quais podemos aprender. A assunção da pluriversalidade filosófica e de saberes, contudo, não descredibiliza a perspectiva grega, alemã, ou europeia no geral, apenas situam-nas como tais.

Por isso, nossa empreitada de descolonização filosófica necessita realizar o trabalho de resgate acerca das nossas filosofias regionais, - que propomos nesta tese -, pois somos ignorantes em relação a elas devido a este processo colonial que fez crê-las inúteis, inválidas, ou mesmo esvaziou o seu sentido filosófico, considerando-as mero pensamento mítico, folclórico, convencional, atrasado ou pseudo-filosófico (DUSSEL, 2014). Precisamos avançar no que diz respeito a esta relegação do pensamento indígena brasileiro “ao âmbito da literatura infanto-juvenil, ou ao âmbito do mito como pré-filosofia, como pré-ciência, sendo assumido, quando muito, pela antropologia cultural como um objeto de estudo descritivo, talvez até como uma curiosidade etnográfica” (DANNER; DORRICO; DANNER, 2019, p. 75).

É preciso, antes de tudo, descer do falso degrau implantado em nossas mentes pelo *Ego cogito* e assumir que as filosofias do Sul, como as filosofias indígenas, não são meras “sabedorias”, sob o risco de nunca darmos um passo adiante e permanecermos tendo os véus da colonialidade cercando-nos em espaços visíveis e invisíveis de nossas universidades. O risco assumido é o de nos mantermos reféns de uma tradição prepotente, coniventes com atos desumanos de ocultação da pluralidade e de violência epistêmico-ontológica.

Vale lembrar que, para Dussel (2010), considerar a passagem do *mythos* ao *logos* como central na caracterização do pensamento filosófico é uma postura eurocêntrica, sobretudo porque ela nega a pluralidade de racionalidades inerente à produção de mitos. Dussel afirma que o fundamento da filosofia como ato coextensivo a todas as experiências culturais reside na ocorrência, em todas as culturas, da passagem de um movimento racional de explicação mítica e simbólica a respeito do mundo para a construção, também racional, de narrativas e categorias reflexivas.

Nesse construto, partindo do problema em seguir assumindo a perspectiva eurocêntrica de filosofia como saber universal, propomos, nesta empreitada dialógica com Ailton Krenak e Davi Kopenawa, admitir a pluriversalidade filosófica, como alguns estudiosos também já fizeram. Para Ramose (2011), o ser só pode ser concebido ontologicamente a partir de sua multiplicidade e da diversidade de entes, sendo a pluriversalidade sua condição natural. Nesse sentido, a assunção da primazia de suas particularidades – como temos na perspectiva da universalidade – atua como delimitadora da condição ontológica originária do ser. Ramose entende que somente pode ser válido tratar a particularidade como um ponto de partida para a filosofia se esta for um meio de compreensão e interação com a pluriversalidade do ser. Portanto, a filosofia deve representar um exercício pluriversal de pensamento, onde considera-se o conjunto de diversas filosofias particulares.

Também nessa direção, Noguera (2012, pp. 65-66), em diálogo com Masolo (2010), afirma:

No bojo da pluriversalidade, a racionalidade humana não pode mais ser pensada como “A” razão e bem diferente da ideia kantiana de uma “Razão pura teórica”; nós concordamos com Masolo (2010), a racionalidade tem vários modos de funcionamento, modelos

operacionais distintos que são construídos em contextos culturais específicos. Com efeito, existiriam, nos termos do filósofo ugandense, as pessoas monorracionais que insistem no uso de um modelo e as pessoas polirracionais que conseguem “utilizar alternadamente múltiplos modelos” (MASOLO, 2010, p. 317). De modo resumido podemos dizer que a monorracionalidade é o âmbito da universalidade, uma particularidade que esquece a sua condição. Por outro lado, o uso polirracional das habilidades cognitivas humanas fortalece e é próprio da pluriversalidade, do reconhecimento de múltiplas perspectivas para abordar, ler, interpretar, criar modos e organizar a vida.

Para Ailton Krenak (2017, pp. 109-115), o saber ocidental caracteriza-se por suprimir outras formas de pensamento, constituindo-se numa “monocultura de ideias”, “um mundo em si”, ou ainda “um mundo acachapante, que não precisa de colaboração”. Para Davi Kopenawa (2015, p. 390), é um saber questionável porque os ocidentais, ou brancos (nas suas palavras), “dormem muito, mas só sonham com eles mesmos”. Para estes filósofos, o problema do saber ocidental reside justamente nos aspectos centrais da modernidade enunciados por Jürgen Habermas, isto é, “o da autorreferencialidade, da autossubsistência, da endogenia e da autonomia da razão tanto em compreender-se, justificar-se e corrigir-se quanto [...] em servir como guarda-chuva normativo de todas as diferenças” (DANNER; DORRICO; DANNER, 2019, p. 75).

Ailton Krenak (2015; 2019; 2021) diz que a diversidade de ideias, a pluralidade de modos de ser e a potência de afetos que caracterizam as matrizes de saber originárias não cabem, portanto, no molde do pensamento ocidental. Nesse construto, passamos agora a dialogar com os autores convidados a respeito das filosofias Krenak e Yanomami, conforme apresentadas nas sessões anteriores.

6.2 Matrizes filosóficas centrais no pensamento de Ailton Krenak e Davi Kopenawa

Reconhecer as filosofias indígenas significa dizer que seus saberes apresentam noções de ética, estética, moral, lógica, ontologia e epistemologia. Nesse sentido, dialogaremos agora com os filósofos de Ailton Krenak e Davi Kopenawa, tendo por base as matrizes filosóficas centrais de seus coletivos identificadas no seu pensamento. Cabe ressaltar, são pensamentos que, de maneira

intercultural, expõem-se através da língua portuguesa, mas constituem a base de duas línguas distintas. O idioma krenak pertence ao que se convencionou chamar nos estudos de linguística indígena de tronco Macro Jê, uma das maiores famílias linguísticas indígenas identificadas no Brasil. Já o yanomami constitui uma família linguística por si só, da qual idiomas como o *yanomam*, *ninam*, *yãnoma*, e outros, fazem parte. Ou seja, estamos diante de filosofares distintos, feitos em línguas diferentes, conforme a natureza contextual plural da filosofia anunciada anteriormente. A aproximação entre ambos se faz presente nas epistemologias cuja base do conhecimento jaz na oralidade, na ancestralidade e na vivacidade pulsante da terra, assim como também nas feridas ontológicas que ambos os pensamentos filosóficos sofreram ao longo dos últimos séculos quando entraram em contato com o pensamento filosófico moderno ocidental.

Em relação aos sujeitos porta-vozes das filosofias estudadas, os filósofos Ailton Krenak e Davi Kopenawa, suas trajetórias de vida também são distintas, mas marcadas igualmente por lutas em prol da libertação de seus coletivos. O contexto histórico dos povos Krenak é marcado por processos de desterritorializações diversos, os quais a própria narrativa do autor menciona. No século XX, com seus sobreviventes realocados para uma reserva, muitos Krenak se viram obrigados a passar por sucessivas migrações com o processo de invasão e ocupação das terras em que habitavam. Dadas as situações de perigo iminente, eles deixavam seus contextos de origem para sobreviver em outros lugares. Aqui cabe lembrar o momento em que a política governamental brasileira tinha a intenção de remanejar povos originários para as periferias dos centros urbanos, servindo de mão de obra para as grandes empresas. Nesse ínterim, Ailton mudou-se com sua família para o Paraná, onde estudou e se tornou produtor gráfico e jornalista, momento em que também se engajava no movimento indígena brasileiro, no qual foi um dos principais expoentes no que diz respeito às denúncias por ele feitas em âmbito nacional e às articulações que teceu, como a fundação da União dos Povos Indígenas e da Aliança dos Povos da Floresta. Ailton Krenak representa, nesse sentido, um protagonismo epistêmico no movimento mais recente de nossa história de resistência dos povos originários, que culminou em um processo de reelaboração das políticas indigenistas do Estado brasileiro a partir da Constituição de 1988.

A trajetória de Davi Kopenawa, por sua vez, é marcada por um processo ímpar: o de se tornar xamã. Os dons xamânicos evidenciaram desde cedo sua profunda ligação com as entidades da floresta e os níveis sutis da existência, que lhe possibilitaram aprendizados marcantes que ficaram presentes em seu pensamento filosófico. A sua consciência espiritual não está, de modo algum, apartada de seu filosofar, pois como ele mesmo diz, vive sua vida para seguir as palavras de *Omama*, seu filho e a sabedoria ancestral yanomami. Assim como aconteceu com Ailton Krenak, Kopenawa vivenciou migrações ocasionadas pela opressão dos brancos, mas migrou em um contexto pan-Yanomami, isto é, dentro do território deste povo originário. Desenvolveu uma consciência crítica em relação aos brancos, intensificada no seu contato pessoal com o “povo da mercadoria”, mas priorizou a formação xamânica antes de se engajar numa luta mais ampla contra as invasões às terras Yanomami. Ouviu o chamado dos *xapiri*, emergiu no aprendizado junto a eles. Depois, os *xapiri* os guiaram até o mundo dos brancos para que falasse sobre a luta pela sobrevivência dos Yanomami, ganhando reconhecimento nacional e internacional. Davi Kopenawa causou surpresa, espanto e fascinação em muitos com o seu pensamento filosófico expresso na obra “A queda do céu”, e representa assim também um importante protagonismo epistêmico na história recente de luta pela dignidade e libertação dos povos originários.

Em que pese as diferenças linguísticas de filósofos e as caminhadas individuais tecidas por cada um dos autores, reconhecemos no pensamento filosófico de Krenak e Kopenawa algumas matrizes de saber que nos ensinam a respeito de aspectos como a ética, estética, moral, lógica, ontologia e epistemologia. Entre as matrizes, destacaremos a seguir a filosofia do alerta, o despertar para o originário e ancestral, a concepção cosmo-ontológica de humanidade, noções de integralidade, holismo e espiritualidade, a importância do presente, dos sentidos e das experiências, a filosofia do bem viver e a filosofia da resiliência.

Tomando por base a noção de que o ato de filosofar é inerente a toda experiência humana, expressa por Dussel (2010; 2014) e Fernet-Bettancourt (2011), González (2011, p. 256) caracteriza o ato de filosofar como dotado de autenticidade, reflexividade e criticidade, onde a autenticidade representa a capacidade de levantar questões de sentido que todos possuímos enquanto seres humanos. Reflexividade,

por sua vez, aponta para a elaboração especificamente conceitual a respeito dessas questões a procura de critérios universais não vinculados à designação de situações particulares. Por último, criticidade alude ao poder dos conceitos filosóficos para propor avaliações acerca de realidades humanas e ideias de mudança.

Pensando com González, destacamos que as filosofias Krenak e Yanomami, evidenciadas anteriormente, apresentam diversos aspectos de autenticidade, reflexividade e criticidade, os quais buscamos elucidar a seguir através de algumas matrizes filosóficas centrais vislumbradas no pensamento de Ailton Krenak e Davi Kopenawa.

6.2.1 Filosofia do alerta

Ambos os autores expõem, ao longo de suas obras, uma preocupação central: corremos todos, indígenas e não-indígenas, sérios riscos de num futuro próximo a Terra não suportar a demanda que enfrenta do sistema-mundo instaurado no Planeta pelos seres humanos. Já estamos vivenciando o aumento da temperatura terrestre, passamos recentemente pela maior pandemia da história contemporânea e as expectativas são de que novos desastres sanitários e ambientais sejam registrados nos próximos anos. O modo de vida consumista tem se mostrado predatório, na medida em que as empresas que comandam as dinâmicas de mercado destroem florestas, seus povos e saberes. A ciência e a técnica já não conseguem responder com precisão os desafios atuais enfrentados pela humanidade.

Diante desse cenário, não é exagerado aferir que alguma coisa no rumo que tomamos enquanto “civilização”, ou ainda “humanidade”, está errada. Para Ailton Krenak e Davi Kopenawa, tudo isso é fruto de séculos de dominação da **razão ocidental**, elevada ao posto de **saber universal** pela tirania do poder colonial, em um movimento que causou violação a todas as esferas do existir. Ou seja, o cerne do problema é filosófico: a filosofia ocidental projetou-se acima das demais filosofias, marginalizando-as (e, no caso das filosofias indígenas, excluindo a sua possibilidade de existência), exaltando o seu saber universal, evidenciando uma ontologia eurocêntrica que negou e excluiu outras culturas, para que tal razão epistemicida guiasse os passos da humanidade.

Eis que Krenak e Kopenawa nos colocam diante de uma **filosofia do alerta**. Nos encontramos imersos na colonialidade, sucumbindo aos seus mecanismos de dominação consciente e inconscientemente, esquecidos dos saberes ancestrais e originários que vão em uma outra direção. Podemos continuar como estamos? Podemos. Mas ouvir as palavras dos povos da floresta nos tira desse lugar comum, de acomodamento, para desafiar nossas crenças e ideias sobre o mundo que nos cerca. Krenak provoca já no título de um de seus livros, que chamou de “Ideias para adiar o fim do mundo”. Assim também o faz Kopenawa, ao chamar atenção para uma possível vindoura “queda do céu”. Para eles, a situação de ocultamento do seu saber é tão grave e a nossa rendição aos véus que cerram nossos olhos tão grande, que só mesmo anunciando no título de suas obras o que está acontecendo ao nosso redor para que a gente pare e reflita um pouco sobre as prerrogativas do saber ocidental que nos guia.

Kopenawa (2015) nos avisa que os xamãs yanomamis têm trabalhado há séculos junto aos *xapiri* para manter o céu em seu devido lugar. Mas o céu já não é mais o mesmo, e aí vem a mensagem: se o **genocídio** e o **ecocídio** persistirem – e aqui nós gostaríamos de oferecer a sugestão de pensar também no **epistemicídio** referente aos Yanomami e aos demais povos originários como um dos aspectos centrais desta violação humana –, não restarão xamãs para fazerem dançar seus *xapiri*, e estes irão se retirar para sempre, entregando o mundo ao caos e aos seres maléficis, e assim o céu irá desabar.

Krenak (2019; 2020) é enfático ao evidenciar problemas centrais da colonialidade no momento atual, onde nossos coletivos encontram-se presos à dominação de grandes corporações, sem problematizar este aprisionamento. O autor afirma que umas das grandes crises vivenciadas atualmente é falta de lideranças políticas; as nações e os povos foram capturados pelo mercado, com as corporações e grandes empresas dominando o mundo. Mesmo as universidades e a produção científica encontram-se subordinadas a essa dinâmica de mercado, isto é, produzem para atender aos interesses das corporações, sem, no entanto, questionar esse movimento. Para Krenak (2019), enquanto nos distanciamos cada vez mais do que é ancestral e originário, descolando-nos assim da vivacidade pulsante da terra, essas corporações “espertalhonas” vão tomando conta do planeta. Ao mesmo tempo

em que elas devastam as florestas, estão produzindo ambientes artificiais para que vivamos entretidos com “kits superinteressantes” e “parafernalias” produzidos por elas, além de nos tornar reféns de remédios feitos “com o que sobra do lixo que produzem” (KRENAK, 2019, p. 20), alienando-nos do processo.

Para ambos os autores, este problema está assentado em uma base ontológica, na qual o ser humano europeu fincou no mundo ocidental o seu modo de ser, que, para eles, estrutura-se numa perspectiva de superioridade em relação aos demais seres humanos, não-humanos e à natureza como um todo. Nesse sentido, a filosofia do alerta evidenciada por Krenak e Kopenawa apontam para a necessidade de o mundo ocidental empreender um trabalho de resgate de concepções originárias a respeito do ser.³⁸

6.2.2 O despertar para o originário e ancestral

A situação atual, segundo o pensamento filosófico de ambos, representa um risco não somente para os povos originários. O saber evidenciado nas filosofias Krenak e Yanomami nos mostra que, caso o céu desabe, há uma práxis resiliente de enfrentamento a esta realidade entre eles, diferente de nós, que estamos em esquecimento (KOPENAWA; ALBERT, 2015; KRENAK, 2019). Os povos originários estão conscientes do estrago causado à humanidade pelo saber ocidental desde os primórdios do contato, pois viveram na pele sucessivos “fins de mundo”, no sentido de realidades que deixaram de existir em razão da práxis adotada pelo poder colonial. Além disso, a queda do céu é um evento já registrado no passado mítico de algumas culturas, como a dos Yanomami, que enxergam no evento um processo de transformação.

A perspectiva de esquecimento dos brancos nos remete às palavras de Kopenawa (2015). Albert (2015) caracteriza a categoria do esquecimento, recorrente na fala de Kopenawa, como uma designação dada por ele para a deficiência mental-espiritual mais marcante dos brancos. Para Kopenawa (2015), o saber ocidental é orientado por esta filosofia do esquecimento. Isto se dá porque “os brancos não foram criados por seus governos”, nas palavras do autor, mas são criação de *Omama*, divindade mais importante do panteão Yanomami. Para este pensamento

38 Tais concepções serão abordadas mais adiante no texto.

filosófico, todos foram criados por *Omama*, sendo os Yanomami aqueles que seguem seus ensinamentos desde o princípio, e os brancos constituem-se nos descendentes de um povo que se perdeu, apartando-se da floresta. Perderam-se porque seus ancestrais mais sábios morreram, e as gerações seguintes foram esquecendo-se de seus ensinamentos e se encantando pela sua habilidade em “fazer coisas”: criaram mercadorias, dinheiro, comércio, etc.

Nesse sentido, é nesse processo de afastamento voluntário dos brancos em relação aos saberes originários e ancestrais que está uma das características centrais da ontologia ocidental. Processo esse que, por sua vez, tem como problema filosófico o esquecimento. Mais do que se separar da natureza, o saber ocidental legitima o ato do ser humano incidir sobre ela, violentando-a. Mais do que não reconhecer os povos originários como portadores de saberes que integram o ser humano à natureza e como guardiões das florestas, o saber ocidental e sua perspectiva ontológica eurocêntrica promoveram extermínio de culturas originárias e genocídio com esses povos. Esquecemos de quem somos, esquecemos do que a natureza representa para nós, esquecemos do que é originário, esquecemos de nossas raízes. Envaidecemo-nos com nossas habilidades e capacidade de criar coisas. Olhamos para frente em busca de progresso, num ato que vai sempre excluindo, marginalizando o que não se enquadra na visão hegemônica de civilidade. Esquecemos de olhar para trás e buscar força e apoio na sabedoria originária – nossas habilidades engenhosas e o nosso *Ego cogito* agora menosprezam saberes de gente que vive colada na Terra, porque acreditamos que isso é um atraso.

Olhando sob esta perspectiva, que saber poderia circular em um contexto cujo fundamento ontológico é totalmente marcado pelo esquecimento? No ato de cindir, ergue-se um saber orientado para um progresso desenfreado, cuja práxis legitima ações de negação, ocultação e marginalização de saberes e práticas, bem como na banalização da natureza. Trata-se de um saber criminoso, que ocasiona a imolação de Watu, entidade viva manifestada no Rio Doce (de grande importância para os Krenak) e o genocídio dos povos Yanomami. Até quando vamos nos esquecer? Até quando vamos permitir que esta filosofia do esquecimento seja a matriz do saber que nos direciona em nossa formação humana?

Para Kopenawa (2015, p. 327), o fato de o pensamento dos brancos estar cheio de esquecimento é razão pela qual “eles não sabem sonhar e não sabem como fazer dançar as imagens de seus antepassados”, pois, se escutassem as palavras destes antepassados “elas os impediriam de invadir nossas terras”:

Seus chefes, ao contrário, não param de dizer: “Somos poderosos! Somos donos de toda a floresta. Que morram seus habitantes! Estão morando nela à toa, num solo que nos pertence!”. Esses brancos só pensam em cobrir a terra com seus desenhos, para fatiá-la e acabar nos dando apenas uns poucos pedaços, cercados por seus garimpos e plantações. Depois disso, satisfeitos, vão declarar: “Eis a sua terra. Fiquem satisfeitos, nós a estamos dando a vocês!”.

A filosofia do alerta de Krenak e Kopenawa convida o “povo da mercadoria” a fazer uma profunda reflexão sobre a cultura do consumismo, que é predatória e extermina as florestas e os povos que nela residem. Krenak (2019, pp. 18-19) problematiza a cultura do esquecimento que banaliza as narrativas originárias e o seu pensamento outro:

Assim como aquela senhora hopi que conversa com a pedra, sua irmã, tem um monte de gente que fala com montanhas. No Equador, na Colômbia, em algumas dessas regiões dos Andes, você encontra lugares onde as montanhas formam casais. Tem mãe, pai, filho, tem uma família de montanhas que troca afeto, faz trocas. E as pessoas que vivem nesses vales fazem festas para essas montanhas, dão comida, dão presentes, ganham presentes das montanhas. Por que essas narrativas não nos entusiasmam? Por que elas vão sendo esquecidas e apagadas em favor de uma narrativa globalizante, superficial, que quer contar a mesma história para a gente?

Nesse processo reflexivo, o pensamento de ambos os autores sugere um despertar para os saberes ancestrais. É preciso reaprender com as matrizes epistemológicas originárias uma outra dinâmica de vida que possibilite o freamento da destruição causada pela cultura do esquecimento. Conforme Krenak (2019, pp. 30-31), esse processo requer de nós, ocidentais, “brancos”, uma postura de reavaliação com relação aos pilares do saber que aprendemos e transmitimos, e alguns valores por nós alimentados, como a postura de vaidade acerca de nossos feitos e a falta de reverência com a pluralidade de formas de ser:

Há centenas de narrativas de povos que estão vivos, contam histórias, cantam, viajam, conversam e nos ensinam mais do que aprendemos nessa humanidade. Nós não somos as únicas pessoas interessantes no mundo, somos parte do todo. Isso talvez tire um pouco da vaidade dessa humanidade que nós pensamos ser, além de diminuir a falta de reverência que temos o tempo todo com as outras companhias que fazem essa viagem cósmica com a gente.

Para o pensamento filosófico Yanomami, expresso por Kopenawa (2015, p. 253), os brancos precisam lembrar que:

Omama nos criou, com o céu e a floresta, lá onde nossos ancestrais têm vivido desde sempre. Nossas palavras estão presentes nesta terra desde o primeiro tempo, do mesmo modo que as montanhas onde moram os xapiri. Nasci na floresta e sempre vivi nela. No entanto, não digo que a descobri e que, por isso, quero possuí-la. Assim como não digo que descobri o céu, ou os animais de caça! Sempre estiveram aí, desde antes de eu nascer. Contento-me em olhar para o céu e caçar os animais da floresta. É só.

Pensamos que o despertar dessa cultura de esquecimento ao qual Krenak e Kopenawa chamam atenção não se trata de adotar as perspectivas filosóficas originárias como verdades absolutas, numa substituição pelas verdades instauradas pelo saber ocidental. É preciso deixar para trás os erros cometidos no passado. Trata-se, antes, de uma tomada de posição que permita levar em consideração tais filosofias em um contexto tomado pelo esquecimento a respeito delas e do que representam para nós. São matrizes de saber, descredibilizadas como tais na história da civilização ocidental que compartilhamos, para as quais agora (à luz das teorias decoloniais) podemos olhar e aprender a redirecionar nossos passos, sobretudo orientados por esse processo de despertar para o que é originário e ancestral.

6.2.3 Conceção cosmo-ontológica de humanidade

Somos uma humanidade? Que humanidade pensamos ser? Qual a validade dos métodos filosóficos e científicos ocidentais, bem como seu modo de estar no mundo, em um mundo que está indo para o abismo? Essas são questões complexas que, segundo o pensamento dos autores, precisam suscitar nossa reflexão neste momento.

Para Krenak, o saber ocidental parte da premissa de cisão entre humanidades, isto é, ele entende que há uma humanidade esclarecida e outra obscurecida, sendo o processo colonial um “grande favor” feito pela primeira, responsável por trazer a segunda à luz (da razão moderna). A prevalência dessa humanidade esclarecida nas disputas políticas que se sucederam nos condicionam hoje a uma ideia de ser humano e a um tipo de existência. Conforme o autor, o nosso apego a uma ideia fixa de humanidade se tornou uma das marcas mais profundas do Antropoceno – termo utilizado por alguns cientistas para descrever o período mais recente na história da Terra, que desde uma perspectiva geológica caracteriza-se pelo impacto do ser humano sobre esta.

Nós criamos essa abstração de unidade, o homem como medida das coisas, e saímos por aí atropelando tudo, num convencimento geral até que todos aceitem que existe uma humanidade com a qual se identificam, agindo no mundo à nossa disposição, pegando o que a gente quiser. Esse contato com outra possibilidade implica escutar, sentir, cheirar, inspirar, expirar aquelas camadas do que ficou fora da gente como “natureza”, mas que por alguma razão ainda se confunde com ela. Tem alguma coisa dessas camadas que é quase-humana: uma camada identificada por nós que está sumindo, que está sendo exterminada da interface de humanos muito-humanos. Os quase-humanos são milhares de pessoas que insistem em ficar fora dessa dança civilizada, da técnica, do controle do planeta. E por dançar uma coreografia estranha são tirados de cena, por epidemias, pobreza, fome, violência dirigida (KRENAK, 2019, pp. 69-70).

Nesse construto, prevalece para o Antropoceno uma ideia fixa de paisagem da Terra e de humanidade como uma espécie de construção do imaginário coletivo. O modelo de humanidade que prevalece hoje, ou a humanidade que pensamos ser, no pensamento de Aílton Krenak, é problemático pois, ancorado na ideia de progresso – “essa ideia prospectiva de que estamos indo para algum lugar” (KRENAK, 2020, p. 10) –, a humanidade tem caminhado jogando deliberadamente para as margens do caminho aqueles que entende como sub-humanidade – os que estão fora da humanidade –, isto é, caiçaras, quilombolas, indígenas, e outros. Que há de humano nisso?

Isso nos faz pensar no discurso eurocêntrico hegemônico associado à ideia de civilização. Neste discurso, o ato de civilizar-se está relacionado diretamente com os pilares do saber ocidental, em que representa um estágio evolutivo no qual se

atinge o ápice da intelectualidade e moralidade. Considera-se a existência de diferentes civilizações ao longo da história humana na Terra, mas a civilização ocidental é quem imprime em si as características que dão significado ao verbo “civilizar”. A civilização ocidental diz respeito à humanidade esclarecida que foi ganhando espaço enquanto jogava para as margens a sub-humanidade, vista como obscurecida do ponto de vista da intelectualidade e da moralidade.

Tal exclusão relaciona-se diretamente com a questão ontológica. O saber ocidental faz crer-se único, revelador, imponente no que diz respeito ao modo de conhecer, ser e estar no mundo, em razão da suposta superioridade do ser humano europeu em relação aos demais.

Para as filosofias Krenak e Yanomami, um dos problemas centrais dessa prerrogativa, sobretudo no contexto atravessado atualmente pelos diversos coletivos humanos, é que o fundamento ontológico do saber ocidental sugere que o ser humano é separado da entidade natureza, podendo incidir sobre ela – característica basilar do Antropoceno. A luz desta perspectiva, Kopenawa (2015) chama os brancos de “comedores da terra”. Na mesma direção, Krenak (2020, p. 13) nos diz:

A gente tira pedaços dela [a Terra] removendo as montanhas. A gente tira pedaços dela fazendo uso da água, do solo, dessa atividade antiga dos humanos que é a agricultura, da maneira exaustiva e predatória. Mesmo quando utilizamos a ciência e a tecnologia, o propósito é aumentar a capacidade de exaurir esse organismo.

Diante disso, observamos que as filosofias originárias possuem outras concepções de ser e de humanidade. Para Krenak (2019, pp. 16-17) não existe, nos coletivos originários, a noção separativa entre Terra e humanidade: “eu não percebo onde tem alguma coisa que não seja natureza. Tudo é natureza. O cosmos é natureza. Tudo em que eu consigo pensar é natureza”.

Tratam-se de perspectivas integrativas em que o ser pode ser percebido através de uma pluralidade de formas: ser humano, ser animal, ser árvore, ser planta, ser rio, ser montanha, ser coletivo (ser Krenak, ser Yanomami), etc. Toda a vida que pulsa na Terra através da natureza é percebida como ser, onde a ética adotada é a de interconexão entre os seres, em um processo que não separa os seres, mas os percebe como partes singulares que integram o todo. Cada um tem

seu lugar, sua razão de ser, todos com igual importância para a dimensão de humanidade pensada aqui. Assim sendo, são perspectivas filosóficas que evidenciam a lógica da totalidade e da relacionalidade entre os seres da natureza.

Porém, a totalidade ressaltada nas filosofias originárias abrange também a noção de espiritualidade, posto que não há separação entre o material e o imaterial (sutil, espiritual). Todos os seres carregam alma, isto é, possuem uma dimensão espiritual, e são percebidos como tal. Isso afeta diretamente nas dinâmicas de relação entre os seres. Além disso, a dimensão imaterial ou espiritual da vida também revela outras categorias de seres: espíritos, guias, divindades. Estes, por sua vez, não são pensados como separados da totalidade, mas integrados a ela, compartilham a mesma experiência. Por exemplo, Kopenawa nos diz que os *xapiri* descem para dançar entre os xamãs Yanomamis em rituais de cura ou numa postura combativa às epidemias *xarawa* e às invasões dos brancos, ou seja, situações de dificuldades vivenciadas pelo coletivo no momento em que foi solicitado pela sua interseção.

Nesse construto, a noção de humanidade integrativa presente nas filosofias originárias encontra-se diretamente associada à espiritualidade. O todo, nesse sentido, corresponde tanto aos seres materiais que compõem essa realidade, como também aos seres espirituais.

Encontramos um paralelo entre tais aspectos evidenciados nas filosofias Krenak e Yanomami e a noção de *pacha* presente na filosofia Kichwa tratada por Estermann (2011). Trata-se de um conceito polissêmico que filosoficamente expressa uma ideia parecida com a de cosmos, ou “o universo ordenado em categorias espaço-temporais”, mas não simplesmente como algo físico e astronômico, pois inclui também “o mundo da natureza”: “*pacha* es ‘lo que es’, el todo existente en el universo, la ‘realidad’. Es una expresión que se refiere al más allá de la bifurcación entre lo visible y lo invisible, lo material y lo inmaterial, lo terrenal y lo celestial, lo profano y lo sagrado, lo exterior y lo interior” (ESTERMANN, 2011, p. 38). Ainda:

Contiene como significado tanto la temporalidad como la espacialidad: lo que es, de una u otra manera, está en el tiempo y ocupa un lugar (*topos*). Esto incluso rige para los entes espirituales (espíritus, almas, dioses). *Pacha* es la base común de los distintos

estratos de la realidad [...]. Sin embargo, no se trata de mundos o estratos totalmente distintos, sino de aspectos o espacios de una misma realidad (*pacha*) interrelacionada. Tal vez sea oportuno traducir el vocablo *pacha* por la característica fundamental de la racionalidad andina: relacionalidad. Tiempo, espacio, orden y estratificación son elementos imprescindibles para la relacionalidad del todo. Juntando el aspecto de cosmos con el de relacionalidad, podemos traducir (lo que siempre es a la vez traicionar) *pacha* como cosmos interrelacionado o relacionalidad cósmica (ESTERMANN, 2011, p. 38).

Tal discussão se aproxima das ideias tecidas por Krenak e Kopenawa a respeito da humanidade integrativa. Quando Viveiros de Castro (1996) fala a respeito do perspectivismo ameríndio, ele menciona que as ontologias originárias recombina e dessubstancializam predicados referentes ao estatuto do humano, não designando domínios ontológicos distintos, e sim contextos relacionais, isto é, perspectivas móveis e variáveis entre quem é humano e quem não é. Com base nessas matrizes de saber, este autor afirma: “a condição original comum aos humanos e animais não é a animalidade, mas a humanidade” (VIVEIROS DE CASTRO, 1996, p. 119), ao que o diálogo com Krenak e Kopenawa nos leva a acrescentar: não apenas humanos e animais, mas árvores, plantas, montanhas, rios, e também espíritos e divindades compartilham a condição comum de humanidade nas filosofias originárias.

Trata-se de uma concepção cosmo-ontológica de humanidade. Destacamos aqui um conceito ocidental, o de cosmos, que é utilizado por Krenak (2019; 2020), numa perspectiva intercultural de pensar a dimensão de humanidade nas filosofias Krenak e Yanomami, que evidencia uma ontologia baseada na pluralidade de formas de vida inter-relacionadas no cosmos.

6.2.4 Integralidade, holismo e espiritualidade

Tanto a filosofia Krenak como a Yanomami enxergam uma dimensão de sacralidade na natureza. O sagrado e a espiritualidade escapam aos limites do saber ocidental, na medida em que esta perspectiva os relegou à dimensão do especulativo, cultural, e até mesmo senso comum, se tornando um objeto de estudo para as ciências da religião e a antropologia cultural (neste caso, associados ao comportamento humano). Cabe ressaltar, o conhecimento religioso e espiritual se

tornou secular para o saber ocidental a partir da separação entre a filosofia ocidental e a teologia, movimento orientado, por sua vez, pelo avanço da ciência, que relega tudo o que diz respeito à espiritualidade ao plano do não-científico.

Nas epistemologias Krenak e Yanomami não existe separação, como vimos, entre a dimensão material e espiritual, elas se interconectam numa perspectiva cosmo-ontológica de humanidade. O saber, nestas perspectivas, orienta-se pelo estado de relacionalidade entre os seres, onde cada momento vivido é percebido como continuação e transmissão dos aprendizados recebidos dos espíritos, guias e deuses.

O conhecimento religioso ocidental apresenta em uma de suas diretrizes a separação entre sagrado e profano – este designando tudo aquilo que não concerne aos limites das religiões cristãs, majoritárias no ocidente. De acordo com Mircea Eliade (1992), o conceito de profano no saber ocidental diz respeito a tudo aquilo que não é conhecimento sagrado, este tendo por base as ideias cristãs. Trata-se, portanto, do conhecimento comum, que não diz respeito à fé, não é sagrado dentro da ótica da religiosidade dominante no ocidente. A partir desse conceito, a teologia ocidental definiu fronteiras rígidas entre as dimensões da religiosidade cristã, especialmente católica, e o que está fora dela, isto é, aspectos tidos como hereges, blasfemos, profanadores, pagãos. Trata-se de uma perspectiva etnocêntrica que respaldou a demonização acerca de vivências religiosas e espirituais diferentes da cristã, como no contato entre os colonizadores europeus e os povos originários de Abya Yala.

As epistemologias originárias, ao contrário, não desatrelam conhecimento comum de conhecimento religioso/sagrado/espiritual. O conhecimento circula dentro da perspectiva cosmo-ontológica de humanidade entre os diversos seres nela contidos, num horizonte espiritual onde “tudo é natureza”. Tudo na natureza é percebido como criação da/s divindade/s e deve ser assim reverenciado; não existe uma igreja, um templo, um espaço do sagrado: a espacialidade da natureza, que é sagrada, abrange o todo. O todo, nesse sentido, refere-se ao espaço, ao tempo e aos seres que o compõem. Não existe também um livro sagrado, ou um clero que defina pela racionalidade ocidental critérios de separação entre sagrado e profano: há a circularidade de conhecimentos ancestrais entre os seres, bem como as

orientações dadas pelos seres espirituais aos xamãs, que as repassam para os coletivos no entremear da oralidade e das vivências cotidianas.

Não significa dizer que não há uma concepção do que não se classifica como benéfico dentro desse todo, mas sim que esta não está associada ao conceito de profano elaborado pela teologia ocidental. O pensamento dos brancos, carregado de esquecimento, que gera destruição, doenças e morte, na perspectiva de Krenak e Kopenawa, é o que tem causado desequilíbrio ao pleno funcionamento da humanidade enquanto entidade cosmo-ontológica. Os seres maléficos – que, partindo do mundo dos brancos em direção aos coletivos originários –, assombram as florestas e os seus povos são assim combatidos pelos entes espirituais, com o auxílio dos xamãs, e na dimensão física da realidade os povos originários lutam, sobrevivem e resistem há séculos e séculos para manter o seu saber vivo e as florestas erguidas.

Assim sendo, a dimensão de sacralidade manifesta na natureza observada pelas filosofias Krenak e Yanomami diz respeito a um modo de ser e de viver no qual se faz presente a reverência a tudo que nela está presente. É um estado de comunhão, comum-união, entre os seres da natureza. Diferentes nuances da vida social encontram-se interconectadas num todo que envolve os diversos entes da natureza e o pensamento filosófico de cada cultura, a dinâmica política-organizacional dos coletivos, a espiritualidade e a pedagogia vivenciada no âmbito cotidiano. A visão de que o rio *Watu* e a montanha *Takukrak* são entidades vivas que se relacionam diretamente com as pessoas, interferindo na dinâmica do dia a dia dos povos Krenak, é um exemplo disto. A noção de que as florestas correspondem à morada dos *xapiri*, para os Yanomami, também.

Os saberes originários nos levam a refletir, nesse sentido, a respeito da integralidade e da inteireza num contexto moderno ocidental de fragmentação. Por isso chamamos a atenção para esta natureza do saber nas epistemologias Krenak e Yanomami, que se mostram profundamente comprometidas com essa integralidade do ser, seja dos sujeitos individuados, seja do coletivo – ser Krenak, ser Yanomami.

Essas são epistemologias que reconhecem ainda os diferentes níveis de realidade, bio-psíquico-espirituais, do ser humano. Os saberes Krenak e Yanomami recorrem constantemente ao aspecto espiritual da existência, não atribuindo

separações significativas entre as dimensões física e imaterial. O ser – que na perspectiva dos saberes Krenak e Yanomami é uma categoria que não diz respeito somente aos seres humanos, mas a todos os seres, humanos e não-humanos – está presente em ambas as dimensões: na dimensão física com o corpo materializado e seus movimentos, na dimensão imaterial com o espírito, que também se movimenta (vide a perspectiva de “tornar-se outro” ou “virar fantasma” evidenciada na fala de Davi Kopenawa sobre o movimento do espírito nos rituais com a *yãkoana* e nos sonhos).

O reconhecimento desses diferentes aspectos da realidade, material e sutil, possibilita ainda a ocorrência de uma complexa teia de processos de ensino-aprendizagem que envolve seres humanos e seres espirituais – não materializados.

Em um processo relacional com o saber ocidental, encontramos semelhanças entre as perspectivas do saber originárias e as noções de paradigma holístico, que reconhece uma dimensão sutil de conexão energética/sinérgica que interpenetra e move os seres humanos (ARAÚJO, 1999). Conforme Pozzati (2003, p. 37), uma visão holística diz respeito à compreensão da realidade em totalidades integradas “onde cada elemento de um campo considerado reflete e contém todas as dimensões do campo, [...] evidenciando que a parte está no todo, assim como o todo está na parte, numa inter-relação constante, dinâmica e paradoxal”.

O educador e psicólogo Pierre Weil informa que o paradigma holístico “considera cada elemento de um campo como um evento refletindo e contendo todas as dimensões do campo”, sendo uma visão na qual “o todo e cada uma de suas sinergias estão estreitamente ligadas em interações constantes e paradoxais” (WEIL, 1991, p.34). Para além disso, as principais ideias do paradigma holístico incluem: a noção de continuidade entre vida, matéria e mente; o princípio da interdependência/complementariedade; a busca por uma compreensão interativa entre parte-todo, todo-parte; a diversidade como constituinte; assumir a existência de uma dimensão sutil de conexão energética entre todos os seres que integram o todo (WEIL, 1991; ARAÚJO, 1999).

Segundo Mauro Pozzatti (2003), o paradigma ocidental envolve-nos em fragmentações, dissociações e desequilíbrios nas relações intrapessoais, interpessoais e com o meio ambiente como um todo. O paradigma holístico, por sua

vez, caracteriza-se pela quebra com o individualismo moderno e a busca pela interconexão com o todo.

Para Marilda Behrens (2005, p.56), a educação orientada pela perspectiva holística leva-nos em direção à “superação da fragmentação do conhecimento, o resgate do ser humano em sua totalidade, considerando o ser humano com suas inteligências múltiplas”. Assim, o paradigma holístico recorre à noção do ser humano como multidimensional, não estando limitado à matéria. Nessa perspectiva, temos dimensões físicas, emocionais, mentais e espirituais.

Para o também filósofo Daniel Munduruku (2009), as filosofias indígenas assumem a integralidade do ser na medida em que se baseiam na unidade corpo-mente-espírito. Nesse ínterim, prevalece a noção de circularidade do tempo, dos acontecimentos, das relações intra e inter-pessoais, etc. Diante disso, essas filosofias são hoje um patrimônio ancestral e de resistência que os povos originários nos legaram, pois, para o autor: “ainda que ignorado, negado ou transformado pelos colonizadores – do corpo e da alma - o saber que sempre alimentou nossas tradições se manteve fiel aos princípios fundadores” (MUNDURUKU, 2009, p. 23). Conforme Munduruku (2009, p. 23), é justamente na visão holística presente no conhecimento voltada para o corpo, a mente e o espírito que está um dos principais fatores de resistência das filosofias indígenas, pois, trata-se de uma teoria elaborada “pela experiência de vida, pela observação meticulosa dos fenômenos naturais e pela certeza de que somos *fios na teia*”.

6.2.5 O presente, os sentidos e as experiências

As perspectivas do saber nestas epistemologias apresentam-se profundamente ancoradas no momento presente, diferentemente do saber ocidental que se orienta para o futuro, trazendo uma ideia de progressão. Para o também filósofo Daniel Munduruku (2012, p. 67), as sociedades indígenas são sociedades do presente, em que a compreensão de mundo passa pela urgência do cotidiano, pelo aqui e agora, uma vez que “o futuro é um tempo que não existe”. Sendo assim, as crianças não são incentivadas a serem alguém quando crescerem, mas a viver, brincar e aprender com os saberes do cotidiano. Por isso Ailton Krenak (2020) fala nesse sentido da liberdade da infância indígena, na qual não existe a ideia criada

pela cultura ocidental de associar, quase que automaticamente, a criança à escola; “menino é no mundo”, ele diz.

Por que essa perspectiva nos parece estranha? O saber ocidental traz consigo uma perspectiva evolutiva, constantemente associada à ideia de progressão e ascensão. A criança, nesta perspectiva filosófica, representa um estágio evolutivo primário do ser humano, que deve ser trabalhada por meio da educação escolar para, num primeiro momento, alcançar a civilidade, e posteriormente o sucesso profissional e econômico, os quais são almeçados por todos. Importante observar que, neste movimento, a educação escolar funciona como um elemento moldador da cultura no qual se introjeta em seres humanos que passam pela vulnerabilidade da infância os principais conceitos do saber ocidental, seguido por todos sem muitos questionamentos.

Kopenawa (2015, p.494) nos chama a atenção: “o que os brancos chamam de futuro, para nós, é um céu protegido das fumaças de epidemia *xarawa* e amarrado com firmeza acima de nós!”. Disto podemos compreender que a noção de futuro acaba sendo introjetada nas epistemologias originárias por meio do contato com os ocidentais. A construção de um futuro, contudo, só pode se dar na medida em que o presente é vivido integralmente, com os pés fincados no agora, na luta diária pela construção, junto aos seus espíritos-guias, de uma proteção contra as ameaças que pairam sobre os povos originários. O futuro não se trata de um lugar onde o desenvolvimento técnico e científico alcançarão patamares ainda mais ostensivos que os atuais, mas, antes, de um lugar seguro para as florestas e os povos originários.

Este assunto também foi tema de reflexão de Krenak durante uma conferência realizada na UFMG em junho de 2022, onde ele diz que “o futuro é ancestral”:

Foi uma prospecção, porque, na cultura do ocidente, o *napa*³⁹ pensa que o futuro é um outro lugar. Não aqui, nem agora. O futuro é uma parábola sobre uma coisa que não existe. Ninguém pode vencer o amanhã, o amanhã não está à venda. Quando você cogita alguma coisa que não pode acontecer aqui e agora, só depois, você está fazendo um jogo, é um bingo: vamos ver se dá. O futuro é: vamos ver se dá pra gente parar de comer a terra? Vamos ver se dá pra

39 *Napë* ou *napa*, em yanomami significa estrangeiro, branco, não-yanomami.

gente ser sustentável? Vamos ver se dá pra gente inventar uma outra narrativa sobre nós e o mundo para que a gente continue comendo a terra?⁴⁰

Nesse construto, a ideia de o futuro ser ancestral é uma proposta de descolonização da própria noção ocidental de futuro, pois, para o autor, a única possibilidade de continuarmos existindo é retornando ao saber ancestral, originário, que nos oferece meios para “não aceitar os termos que o capitalismo impõe”:

Dizem que a única coisa que cresce indefinidamente no espaço é o câncer, então a gente tem que parar com essa doideira de crescer. A ideia de desenvolvimento e progresso é gatilho do consumo, da mercadoria, de toda a predação do corpo da terra.

A depredação do corpo da terra representa um ato repugnante e criminoso para os coletivos originários, pois em suas epistemologias jaz um princípio ontológico de comunhão entre o ser humano e a natureza. Tal compreensão abrange muito mais do que faz crer a teoria da modernidade, ao afirmar que este princípio relacional entre as sociedades originárias e a natureza caracteriza suas “bases essencialistas e naturalizadas, ou mítico-religiosas, ou metafísico-teológica” (DANNER; DORRICO; DANNER, 2019, p. 85). As epistemologias originárias nos convidam a retirar as camadas de colonialidade do saber que nos fazem olhá-las sob este viés, para que possamos compreender tal princípio com base em sua própria episteme apagada da geopolítica do conhecimento.

Ao ressaltar a importância e a beleza do momento presente, as epistemologias originárias evidenciam um saber que se orienta muito mais por experiências vivenciadas cotidianamente e pelos sentidos a ela atribuídos do que pela ânsia causada pelas preocupações sempre presentes numa fixação mental com o futuro. Segundo Munduruku (2009, p. 23), as filosofias indígenas se baseiam “na ideia do presente como um presente que recebemos de nossos ancestrais e pela certeza de que somos *seres de passagem*, portanto desejosos de viver o momento como ele se nos apresenta”.

40 KRENAK, 2022. Diálogos pela (re)existência em um mundo comum. Universidade Federal de Minas Gerais. Disponível em «<https://www.youtube.com/live/WzsAGSjVCsQ?feature=share>». Acesso em 20/03/2023.

As filosofias indígenas, então, expõem uma noção de tempo alicerçada na ancestralidade, no passado memorial, como meio de viver o presente. É no presente que acontece a vida, a inter-relação entre os seres, a comum-união como forma de seguir esse legado epistemológico ancestral. É no desdobrar dessa consciência que ganha especial significado as experiências vividas. Viver no presente é experimentar esse estado de se constituir enquanto ser partícipe de uma humanidade cosmo-ontológica, é reconhecer a importância dos nossos sentidos. O aspecto do sentir torna-se fundamental, pois esse estado de consciência em relação ao todo que envolve os seres é muito mais percebido pelos sentidos do que pela racionalidade mental. Destaca-se, nesse ínterim, uma racionalidade outra, que se aproxima da noção de *corazonar* pensada por Arias (2010; 2011), pois é elaborada com base na intuição, nos afetos, no sentir.

Nesse construto, a orientação para o futuro não aparece de forma tão evidente como no contexto moderno ocidental, no qual se tem a valorização do futuro em um sentido utilitarista, associado à economia e à produção de riqueza:

O “futuro” é, pois, um tempo que não se *materializou*, não se tornou presente e, por isso, impensável para a lógica que rege nossa existência. Em alguns povos sequer existe palavra para expressar futuro tal como elaborou o ocidente mais no sentido utilitarista ligado à economia e à produção de riqueza. Para o pensar indígena a ideia de acumular, produzir, poupar ou guardar traz consigo uma concepção de tempo que empobrece a própria existência porque torna as pessoas mais vazias e egoístas (MUNDURUKU, 2009, p. 23).

Como ainda virá a ser materializada, a dimensão temporal de futuro não tem tanta importância nas filosofias originárias. Para Munduruku (2021), por se considerarem parte da terra, os coletivos originários pensam o tempo a partir de uma lógica de olhar o passado e viver o presente. Nesse contexto jaz uma visão sobre temporalidade na qual “o passado é a memória que nos diz quem nós somos, de onde viemos e o que a gente faz nesse mundo. O presente é para viver essas respostas, essas indagações, em uma permanente transmissão de saberes” (MUNDURUKU, 2021, s/n).⁴¹

41 MUNDURUKU, Daniel. Os povos indígenas são a última reserva moral dentro desse sistema. Entrevista, Brasil de Fato, 2021. Disponível em:

6.2.6 Filosofia do bem viver

Nesse íterim, observamos que epistemes originárias, como a Krenak e a Yanomami, ressaltam uma perspectiva do saber orientada pelo bem viver. O conhecimento ocidental, em contrapartida, possui uma visão de bem estar social considerada problemática por Krenak (2020, p. 13), posto que nela a natureza é sempre vista como recurso, de modo que o bem-estar ocidental acaba por “incidir sobre ela e tirar pedaços dela”, devido a “um fundamento, uma ontologia, que sugere que nós humanos somos separados dessa entidade, a natureza”.

Segundo Krenak (2020), o que diferencia o bem-estar ocidental do bem viver indígena é o profundo engajamento cosmo-ontológico com a dimensão da vida do Planeta Terra. Para bem viver, é preciso compreender a Terra como um organismo vivo e reconhecer-se enquanto ser vivo que integra seus ecossistemas e é partícipe do seu equilíbrio ou desequilíbrio. Desta forma: “não é você incidir sobre o corpo da Terra, mas é você estar equalizado com o corpo da Terra, viver, com inteligência, nesse organismo que também é inteligente, fazendo essa dança” (KRENAK, 2020, p.13-14).

Para Kopenawa (2015), nos coletivos Yanomami o mais importante para bem viver é seguir os ensinamentos legados por *Omama*, que deixou as florestas para que seus filhos pudessem viver, constituir suas famílias, caçar, festejar e seguir as sabedorias dos *xapiri*, que a todos curam. É uma forma de vida que se encontra ameaçada pelo “povo da mercadoria” e seu saber ocidental que avançam sobre os Yanomami e suas florestas.

Podemos aferir que a filosofia na qual jaz a noção de bem viver corresponde a um importante elemento das epistemologias originárias, entre as quais as abordadas pelo pensamento filosófico de Ailton Krenak e Davi Kopenawa. Trata-se de uma perspectiva do saber sobre a qual alguns autores indígenas e não-indígenas têm se debruçado, aos quais passamos a evocar para nos auxiliar em sua compreensão.

«<https://www.brasildefato.com.br/2021/10/17/daniel-munduruku-os-povos-indigenas-sao-a-ultima-reserva-moral-dentro-desse-sistema>». Acesso em 28/03/2023.

Apesar de permear a vida e o modo de estar no mundo de diversas coletividades originárias há séculos, o bem viver ganhou notoriedade a partir de sua inserção nas Constituições Equatoriana e Boliviana, de 2008 e 2009 respectivamente. Para Alberto Acosta (2016, p.23-24), é preciso enfatizar, contudo, que o bem viver não se trata “de uma receita expressa em alguns poucos artigos constitucionais e tampouco de um novo regime de desenvolvimento”, mas sim um processo “da matriz comunitária de povos que vivem em harmonia com a Natureza” que se apresenta como uma oportunidade para construir coletivamente uma nova forma de vida. Nesse sentido, Aníbal Quijano (2014) considera o bem viver como prática de des-colonialidade do poder que desvela uma outra existência social possível.

No tratamento acadêmico do conceito, este tem sido relacionado às noções originárias de *Suma Qamaña* dos Aymara da Bolívia, *Teko Porã* para os Guaranis do Brasil e mais frequentemente *Alli Kawsay* ou *Sumak Kawsay* entre os Kichwa do Equador (FLEURI, 2020; TURINO, 2016; WALSH, 2009). São diferentes expressões filosóficas que evidenciam a união entre todos os seres que fazem parte do cosmos, não somente os seres humanos: animais, plantas, montanhas, rios, ecossistemas, entidades espirituais personificadas na natureza, etc.

Conforme Fernando Huanacuni (2010, p. 49), esta noção tem como referência a vida plena de toda a comunidade, considerando o equilíbrio e a harmonia entre tudo o que existe: “Vivir bien es la vida en plenitud. Saber vivir en armonía y equilibrio; en armonía con los ciclos de la Madre Tierra, del cosmos, de la vida y de la historia, y en equilibrio con toda forma de existencia en permanente respeto”. Trata-se, segundo Catherine Walsh (2009, p.217), de uma postura, uma maneira de ser, isto é, uma visão e uma prática social sobre a vida e o cosmos, que une “los espacios físicos con lo intangible, lo material con lo espiritual, el hombre/mujer con la naturaleza”.

Contudo, Aílton Krenak (2020, p. 7-8) adverte para a necessidade de estarmos cautelosos quanto ao tratamento epistemológico dessa filosofia ancestral, dada a situação de colonialidade epistêmica do saber em que nos encontramos:

Quando tiraram daquela cosmovisão uma ideia traduzindo para o Espanhol e a chamaram de *Buen Vivir*, e depois, para o Português, como Bem Viver, a gente já fez tantas pontes, que nós nos

aproximamos muito mais de uma coisa que é ocidental. Essa proposta ocidental não tem a ver com a cosmovisão ameríndia, mas foi a experiência mais avançada que a Europa conseguiu promover depois da II Guerra Mundial. Essa experiência ficou marcada como a Social Democracia, principalmente a partir da Alemanha. Teve lideranças muito importantes na Europa, entre eles o Willy Brandt e alguns outros. Parece que o último herdeiro foi Helmut Kohl e também o François Mitterrand, da França. São pessoas que tinham uma visão de mundo e que buscaram constituir uma economia e uma política em relação à distribuição de riqueza. Eles chegaram a instituir uma prática que era o estado de bem-estar. Esse estado de bem-estar era uma ideia apoiada na economia e na política. A política como um motor de uma atividade onde a economia ia criar uma distribuição da riqueza a todos, o acesso a tudo, à educação, à saúde, à infraestrutura, tudo o que um país, ou uma nação imagina que é necessário para que as pessoas tenham acesso igual às coisas boas e essenciais para a vida. Ora, isso foi no contexto da Europa, e a disputa foi tão grande que acabou sendo abandonada essa perspectiva de bem-estar para todo mundo e ficou limitada a uns países muito ricos da Europa. E, de vez em quando, nesses países a ideia do bem-estar fica comprometida. Isso é só para a gente demarcar a diferença entre o bem-estar e o *Sumak Kawsay*, ou *Buen Vivir*, essa expressão que vem do castelhano.

Nesse sentido, cabe empreender uma permanente vigilância às armadilhas da colonialidade na qual subjaz a ciência ocidental e sua práxis no processo de tomada de consciência a respeito da noção de bem viver, que pode vir a ser confundida com a noção ocidental de bem-estar, em que o capital, o lucro, as relações de produção e a divisão das classes sociais estão necessariamente imbricadas. O contexto originário Kichwa, assim como o Krenak, e outros, não fazem alusão a esses elementos como condições estruturantes de seu modo de estar na Terra, por isso, para Aílton Krenak, é importante estabelecer esta diferenciação entre as visões ocidentais e não-ocidentais.

Huanacuni (2010, p.51) lembra, nesse sentido, que a ideia de bem viver originária, nas filosofias indígenas, caracteriza um ponto de vista insurgente que contradiz a lógica capitalista, seu individualismo inerente, a monetarização da vida em suas diferentes esferas, “la desnaturalización del ser humano y la visión de la naturaleza como un recurso que puede ser explotado, una cosa sin vida, un objeto a ser utilizado”.

Segundo Karla Lúcia Bento (2018, p. 101), a noção de bem viver não pode estar relacionada à satisfação individual predominante na lógica dos processos que

relacionam desenvolvimento e consumo, por isso mesmo difere-se “das propostas de transformação nascidas a partir das teorias do etnodesenvolvimento e ‘desenvolvimento’ sustentável, cujos fundamentos vêm de um olhar externo e que incide sobre as comunidades”. Tais perspectivas de desenvolvimento ancoram-se em parâmetros indicadores sociais formulados a partir do contexto e do padrão de vida dos países de Norte e assim colocam a América Latina em permanente estado de inferioridade e subdesenvolvimento (BENTO, 2018).

Conforme Quijano (2014, p.847), para ser uma realização histórica efetiva, o bem viver enquanto alternativa aos modelos de progresso e desenvolvimento vigentes,

no puede ser sino un complejo de prácticas sociales orientadas a la producción y a la reproducción democráticas de una sociedad democrática, un otro modo de existencia social, con su propio y específico horizonte histórico de sentido, radicalmente alternativos, respectivamente, a la Colonialidad Global del Poder y a la Colonialidad/Modernidad/Eurocentrada, hoy aún mundialmente hegemónicos, pero en su momento de más profunda y raigal crisis desde su constitución hace poco más de quinientos años.

Fleuri (2020), pensando junto aos indígenas Kichwa Maldonado (2014) e Macas (2014), considera que a noção de bem viver emerge das filosofias indígenas de Abya Yala e desvela uma episteme não-ocidental que potencializa e ultrapassa o esforço de crítica e desconstrução da colonialidade ao possibilitar a ampliação de nossos horizontes epistêmicos, filosóficos e educacionais. Maldonado (2014, p. 198) enfatiza, nesse sentido, que “hay una ruptura epistemológica que permite formular una propuesta genuina, pero también hay que resaltar que poco se conoce sobre el pensamiento y los saberes de los pueblos indígenas”. Tal problemática requer um trabalho profundamente comprometido com o diálogo intercultural crítico ao adotar a noção de bem viver, para que esta não seja esvaziada de seu conteúdo originário e preenchida com um conteúdo funcional ao sistema vigente na civilização ocidental (MALDONADO, 2014).

Neste trabalho intercultural crítico, Walsh (2009, p. 214) ressalta que precisamos considerar como fundante a matriz de conhecimento orientada pelas experiências vividas pelos povos indígenas e afrodiaspóricos, pois:

Lo que más llama la atención es que la pauta conceptual de cambio venga de los pueblos de raíz ancestral, históricamente excluidos en la construcción del Estado, la sociedad y la nación, y de que sean éstos los que ahora –con sus conceptos de interculturalidad, plurinacionalidad, el bien estar colectivo y el *sumak kawsay*– proporcionen la base para la refundación del Estado, la sociedad y el país para todos (WALSH, 2009, p. 214).

Para Carlos Viteri Gualinga (2004, p. 1), indígena Kichwa equatoriano, nas experiências vivenciadas pelas sociedades indígenas de Abya Yala não existe o conceito de desenvolvimento na orientação e compreensão de sentido na vida das pessoas:

Es decir, no existe la concepción de un proceso lineal de la vida que establezca un estado anterior o posterior, a saber, de sub-desarrollo y desarrollo; dicotomía por los que deben transitar las personas para la consecución de bienestar, como ocurre en el mundo occidental. Tampoco existen conceptos de riqueza y pobreza determinado por la acumulación y carencia de bienes materiales.

Nesse íterim, a filosofia que subjaz a práxis do bem viver propõe “um Estado e uma sociedade em que não haja privilegiados que desfrutem as benesses que o ‘desenvolvimento’ apregoado no sistema capitalista proporciona, enquanto os excluídos desse sistema, chamados subdesenvolvidos, não tenham o necessário para uma vida com dignidade” (BENTO, 2018, p. 101).

Conforme Walsh (2009, p. 216), nas cosmovisões das diferentes sociedades indígenas, e também as de matriz africana, a natureza é o eixo central de toda a vida, entendida muitas vezes como uma mãe, a Mãe Terra, que naturalmente nos dá “los espacios, alimentos y elementos –cósmicos, físicos, afectivos, espirituales, identitarios, culturales y existenciales– necesarios para vivir”. Por isso, os seres humanos também são expressão da natureza, filhos dela, e nesse contexto o equilíbrio e a sobrevivência da sociedade dependem de uma relação harmônica de integração entre os seres que constituem a natureza.

Desse modo, o bem viver exalta valores comunitários e o estado de harmonia com a natureza, onde “esse viver em harmonia não admite a natureza como mero recurso submetido à satisfação dos atuais padrões de consumo” (BENTO, 2018, p. 103). Ao contrário, valoriza os modos de vida fundamentados na “comuniión entre la naturaleza y los seres humanos, y su manera de concebir y

construir la vida a partir de la complementariedad, la relacionalidad y la solidaridad como ética de coexistencia y de con-vivir” (WALSH, 2009, p. 214).

6.2.7 Princípios que orientam o bem viver

Em Gualinga (2004), Walsh (2009), Macas (2014), Maldonado (2014) e Acosta (2016) encontramos descrições de alguns princípios centrais que orientam o bem viver, com base nas epistemologias indígenas de Abya Yala. Tomando por referência o *Sumak Kawsay* vivenciado pelos povos indígenas dos países andinos, Walsh (2009) apontou a *relacionalidade*, *correspondência*, *complementariedade* e *reciprocidade*, os mesmos princípios descritos por Macas (2014), com a diferença de que este autor chama de *integralidade* o que Walsh denomina por *correspondência*. Acosta (2016), também menciona estes quatro princípios, e acrescenta em determinados momentos de seu texto a noção de *solidariedade*, já esboçada anteriormente no pensamento de Gualinga (2004).

A *relacionalidade* é um princípio basilar, a partir do qual derivam-se os demais, pois compreende o vínculo ou interconexão entre todos os elementos que conformam a totalidade – “los seres animados que se complementan, relacionan y autorregulan” (WALSH, 2009, p. 217). Também conhecido como *tinkuy* em *kichwa*, este princípio nos diz sobre o tecido que se constitui pelo entrelaçamento mútuo de todos os elementos que compõem uma realidade em função de viabilizar a existência. Conforme Macas (2014, p. 187), o princípio da relacionalidade “nos habla de la interrelación que existe entre unos y otros elementos que constituyen un sistema. Nada esta desarticulado o desligado de lo otro”.

A *correspondência*, ou *integralidade*, ou ainda *pura*, o *tukuy pura* em *kichwa*, segundo a concepção andina, sustenta que os distintos aspectos ou componentes da realidade se correspondem, harmoniosa e qualitativamente, de modo a conformar uma rede de relações (WALSH, 2009). Na visão dos povos indígenas, a realidade é composta por elementos físicos, materializados, e simbólicos, ou sutis, espirituais, e, nesse interim, a relação entre eles é sempre dialética e complexa (BENTO, 2018). Este princípio considera que

En el proceso de construcción del pensamiento o en la concepción indígena, la existencia de la realidad solo se explica desde la

totalidad, desde la coexistencia de todos los elementos vitales relacionados entre sí. Los elementos de la existencia no es posible que se desarrollen por separado, sino, desde una matriz integral, dentro del conjunto de esa totalidad. En este contexto, no existe el fraccionamiento de la ciencia, sino que prima el concepto de las ciencias integradas (MACAS, 2014, p. 187).

Conforme Maldonado (2014, p. 204):

Entre el micro y el macrocosmos, entre lo grande y lo pequeño existe una relación de correspondencia. El orden cósmico de los cuerpos celestes, las estaciones, la circulación del agua, los fenómenos climáticos y hasta lo divino tiene su correspondencia (es decir, encuentra respuesta correlativa) en el ser humano y sus relaciones económicas, sociales y culturales.

Já o princípio da *complementariedade*, conhecido por *yananti* entre os indígenas *kichwa*, postula que nenhum ser ou ação existe de maneira isolada ou individual, desconexa do tecido de relações interconectadas apontado pelos dois princípios anteriores. O vínculo entre os opostos é essencial, pois, sendo contraditórios, estes conformam a totalidade e a unidade (MACAS, 2014). Deste modo, as dualidades não são excludentes entre si, mas se complementam, possibilitando que a vida se realize (BENTO, 2018; WALSH, 2009), posto que “cada ente y cada acontecimiento tienen como contraparte un complemento, como condición necesaria para ser completo y ser capaz de existir y actuar. Los diversos se complementan” (MALDONADO, 2014, p. 204).

Por sua vez, a *reciprocidade*, *ayni* ou *randi randi* em *kichwa*, é o princípio que estabelece a assistência mútua entre as partes, essencial para a harmonia e o equilíbrio de um sistema. A reciprocidade é estabelecida não apenas nas relações humanas, mas também nas interações intra-humanas, ser humano-natureza e ser humano-divino (WALSH, 2009). No nível das relações pessoais, a reciprocidade estabelece uma prática social e econômica de vida comunitária, onde “la existencia de uno y otro, reconocidos en la reciprocidad, possibilita la vida de todo el conjunto de la comunidade” (MACAS, 2014, p. 187). Sobre esta prática, Maldonado (2014, p. 200) esclarece:

La reciprocidad es una práctica de prestigiamento social, de abundancia económica, de legitimidad política y de fortaleza espiritual. A través de ella se redistribuyen los excedentes y se logra un equilibrio social y económico. El cultivo de las relaciones de

reciprocidad, ayni o randi randi, construyen la comunidad y sus relaciones de poder colectivas.

Segundo Gulinga (2004) a *reciprocidade* e a *solidariedade* caracterizam o modo de ser, a cultura e a economia das diferentes sociedades indígenas de Abya Yala. Acosta (2016) considera que os princípios que sustentam o Bem Viver ou *Sumak Kawsay* evidenciam, na prática e ação social, também o princípio da *solidariedade*. A partir dessa ideia, tem-se outros tipos “de relações de produção, de intercâmbio, de consumo, de cooperação, de acumulação de recursos financeiros, de distribuição de renda e riqueza e dos fatores de produção”, pautados em uma economia solidária, preocupada em “estabelecer ‘critérios de suficiência’ antes de sustentar a lógica da eficiência, entendida como acumulação material cada vez mais acelerada – diante da qual vacila até mesmo a democracia” (ACOSTA, 2016, p. 162).

Os princípios da relacionalidade, correspondência ou integralidade, complementariedade, reciprocidade e solidariedade auxiliam assim no entendimento da noção de bem viver presente nas filosofias indígenas. Apesar de emergir de um determinado tronco indígena latinoamericano, o *kichwa*, Aílton Krenak (2020) considera que as diferentes sociedades indígenas brasileiras, irmanadas ou “aparentadas” dos *kichwa*, também compreendem o bem viver como a sua maneira de ser e estar no mundo. Tais princípios permeiam a dinâmica de vida de coletivos como o Krenak e o Yanomami, orientando as diferentes searas do existir humano, configurando, ao mesmo tempo, uma maneira de saber, pensar, sentir, ver, ser e estar no mundo.

O bem viver diz respeito a saberes milenares originários, ancestrais, não-ocidentais, que desvelam uma episteme responsável por nos conduzir de volta à natureza, da qual nos separamos. Além disso, seus princípios, evidenciados acima, demonstram os pilares fundamentais da ética presente nas filosofias indígenas.

Mais do que um conceito ou uma categoria epistêmica, o bem viver representa uma práxis, isto é, um contexto de ação vivenciada cotidianamente, e um conhecimento filosófico que nos oferece a oportunidade de repensar e reconfigurar o saber ocidental que tem nos guiado majoritariamente.

6.2.8 Filosofia da resiliência

Em sua tese de doutoramento, Daniel Munduruku (2012) constatou que a luta dos povos indígenas em torno do movimento indígena brasileiro, do qual Krenak e Kopenawa são, como vimos, grandes expoentes, possui um caráter educativo pautado por uma práxis pedagógica da resistência. Acreditamos também que o processo de resistência e de luta desses povos, desde os primórdios da invasão de suas terras, desvela a construção de um pensamento filosófico, implícito a esta práxis, ancorado na **filosofia da resiliência**.

Além de ser uma resposta a um longo período de silenciamento da existência dos povos indígenas por parte do Estado, o movimento articulado de luta desses povos intensificou-se em um contexto de agravamento da crise humana de cerceamento de liberdade por eles vivenciada, o da ditadura militar. Nesse sentido, é também uma resposta ao modelo econômico capitalista vigente, ao qual o governo militar respondia, que pregava o desenvolvimento a todo custo – nisto incluso, as vidas indígenas, suas terras e seus modos de ser. O enfrentamento proposto a esta forma de proceder perpassava a reivindicação da liberdade e da dignidade desses povos, através da autonomia, da autossustentabilidade e do autogoverno (MUNDURUKU, 2012).

Nessas circunstâncias, eles valeram-se de instrumentais próprios dos brancos, como a organização em movimento e suas tecnologias. Instrumentais estes que, como vimos, foram implantados nas aldeias indígenas através de aparelhos ideológicos do Estado como a escola e as instituições religiosas com o intuito de transformar esses povos em cidadãos brasileiros “comuns”, jogados nas periferias urbanas e descolados de suas identidades étnicas e saberes tradicionais:

Assim, nossas testemunhas sofreram a interferência desses aparelhos e reagiram ao destino que lhes estava imposto, que era o de se tornarem “apenas” cidadãos brasileiros, esquecidos que estavam de suas identidades étnicas norteadoras das diferentes visões de mundo que carregavam em sua memória ancestral (MUNDURUKU, 2012, p. 195).

Cabe salientar que muitos entre os que estavam à frente do movimento indígena brasileiro nos anos 1970 e 1980 eram vítimas desse processo histórico, “que os lançou num obscuro mundo dividido por especializações de saberes e

práticas voltadas apenas para o beneplácito individual dos cidadãos, gerando disputas, guerras e violências na tentativa de dominar os que são portadores de um saber tradicional” (MUNDURUKU, 2012, p. 194). Trata-se, portanto, de um outro episódio de epistemicídio praticado contra os povos indígenas brasileiros, na medida em que os reflexos dessa agressão consistiram no extermínio de culturas indígenas, através da ocultação e silenciamento de memórias e conhecimentos ancestrais.

Para Aílton Krenak (2000), o movimento indígena foi responsável por desvelar, nesse cenário, o conhecimento e a consciência a respeito dos povos indígenas para a sociedade brasileira, cuja diversidade cultural era até então ignorada pelo Estado nacional. Nesse sentido, o movimento revelou um rosto que o Brasil ainda não conhecia e favoreceu a criação de um novo contorno na relação entre os povos indígenas e o Estado brasileiro (KRENAK, 2000; MUNDURUKU, 2012).

Desse modo, aferimos que as ações vivenciadas neste movimento brasileiro histórico de luta ética por dignidade e libertação reiteram a pedagogia da resistência que os povos originários nos ensinam desde 1500, a qual é guiada por um pensamento filosófico que evidencia também a sua resiliência diante de violências físicas, epistêmicas e ontológicas por eles vivenciadas. Em um contexto de exceção, como o da década de 1970 no Brasil, período em que emerge este movimento, indígenas que se encontravam em diferentes situações sociais empreenderam um processo de luta política, ancorada em uma epistemologia intercultural, que foi responsável por modificar os rumos da história e a destinação que o Estado nacional preparava para os diferentes povos indígenas brasileiros – o de sua eliminação, através da integração desses sujeitos à cidadania nacional e da tomada de suas terras para exploração de grandes empresas.

Nas palavras de Eliane Potiguara:

A coisa mais bonita que temos dentro de nós é a dignidade. Mesmo se ela está maltratada. Mas não há dor ou tristeza que o vento ou o mar não apaguem. E o mais puro ensinamento dos velhos, dos anciãos, parte da sabedoria, da verdade e do amor. **Bonito é florir no meio dos ensinamentos impostos pelo poder. Bonito é florir no meio do ódio, da inveja, da mentira ou do lixo da sociedade. Bonito é sorrir ou amar quando uma cachoeira de lágrimas nos cobre a alma! Bonito é poder dizer sim e avançar. Bonito é abrir as portas a partir do nada. Bonito é renascer todos os dias.** Um futuro digno espera os povos indígenas de todo o

mundo. Foram muitas vidas violadas, culturas, tradições, religiões, espiritualidades e línguas. A verdade está chegando à tona, mesmo que nos arranquem os dentes! (POTIGUARA apud MUNDURUKU, 2012, p. 222).

A fala da autora nos leva a refletir sobre aspectos que permeiam a estética para os povos originários. Diante de tudo o que têm recebido dos “brancos” nos últimos séculos, e diante de tanta ganância, ódio e marginalização social, a postura resiliente desses povos revela o que é bonito: erguer-se, renascer, sorrir, florir, prontificar-se para defender sua terra, os seus coletivos, os seus sentidos de vida. A dignidade de lutar para viver conforme orientam seus antigos, seus guias, seus deuses é sinônimo de boniteza. Aqui cabe uma lembrança a respeito da noção de boniteza no pensamento filosófico de Freire (1997), que a concebe como sinônimo de uma postura elevada de vida ao trabalhar para um mundo melhor. Boniteza, para Freire, é comportar-se no mundo numa perspectiva ética e moral em que não prepondere o mal, o desrespeito, a violência, sobretudo no que diz respeito à relação com o outro. As ações dos brancos, nesse ínterim, caracterizam o sentido antagônico de boniteza, o de feiura, nas quais têm sido empreendidas diversas ações desrespeitosas que ferem os povos originários e agridem suas formas de vida.

Ainda em diálogo com Freire, aferimos que as filosofias indígenas demonstram-se circunscritas naquilo que Chabalgoity (2015) denominou de ‘ontologia do oprimido’, numa menção ao pensamento filosófico esboçado pelo educador brasileiro ao longo de sua obra. O oprimido – e aqui destacamos os povos indígenas brasileiros – “foi não somente subjugado, mas posto em condição de inferioridade, assim *naturalizado*, no contexto fundamental da colonização. Foi impedido de realizar-se ontologicamente, de humanizar-se. É um ser-para-outro” (CHABALGOITY, 2015, p.167). A opressão, nos termos de Freire (1987), é um ato proibitivo da possibilidade de *ser mais* dos seres humanos.

Na perspectiva de Freire, apesar de a desumanização que destitui o ser humano de sua capacidade de ser mais localizar-se na história, ela não é uma vocação ontológica; “é, portanto, a própria condição de desumanizado que sugere a luta por sua libertação” (CHABALGOITY, 2015, p.169). Para se humanizar, para ser mais, o ser humano precisa irromper contra tudo aquilo que o impede de ser, em um

processo de luta contra a constante desumanização que sofre por parte dos dominadores no contexto de opressão, precisamente aquilo que os povos indígenas têm feito ao longo de séculos de dominação e reiteram com as ações evidenciadas pelo movimento indígena brasileiro.

6.3 Reflexões sobre a práxis pedagógica nas filosofias originárias

Nesta configuração outra do saber que percebemos nas filosofias originárias, o caminhar dialógico com Ailton Krenak e Davi Kopenawa nos ensina a respeito de outros processos pedagógicos. Tratam-se de epistemes que enxergam na vivacidade pulsante da Terra uma plataforma para diferentes cosmovisões, com práxis pedagógicas que envolvem o sentir, o pensar, o sonhar, desde perspectivas que compreendem o corpo em movimento como território para a elaboração do conhecimento, conforme nos ensina Célia Xakriabá (2021).

Nas filosofias Krenak e Yanomami, observamos que o conhecimento como legado ancestral é a base estruturante de suas pedagogias, uma vez que constitui os elementos fundantes de sua organização, seu pensamento, as dinâmicas da vida e do cotidiano, bem como seu modo de ser e estar no mundo como um todo.

Nesse sentido, tratam-se de saberes cuja origem remonta a tempos imemoriais, em que os primeiros xamãs foram ensinados sobre os princípios filosóficos que norteariam seus coletivos por muitas gerações. A fonte de ensinamento desses conhecimentos é/são a/s divindade/s, da/s qual/is se originam espíritos-guias que vão perpetuando este processo de ensino-aprendizagem junto aos xamãs de geração em geração. Esse conhecimento entra em circulação nos coletivos e orienta o modo de ser dos sujeitos participantes dessa pedagogia – nos termos ocidentais, seria possível aferir que o saber em questão orienta a ética, a moral e a práxis humana como um todo nos contextos indígenas. Os meios pelos quais se efetivam os processos pedagógicos nesses contextos são variados, abrangendo rituais, ingestão de plantas e/ou vegetais enteógenos, sonhos, observação da natureza, vivências cotidianas, e outras.

O papel central desempenhado pelo vegetal *yãkoana* na pedagogia Yanomami evidencia que, além de vistos como seres dotados de vida, as plantas, árvores e vegetais são responsáveis por facilitar processos de transmissão e

apreensão de saberes. Ao ingerir a *yãkoana* e “virar outro” se alcança um estado no qual o espírito e a dimensão imaterial ficam em evidência para o sujeito que busca aprender, e o conhecimento é transmitido pelos *xapiri* através de visões, sensações, danças, ou mesmo palavras, conforme aponta Davi Kopenawa (2015).

Os sonhos também representam um importante elemento partícipe de processos pedagógicos nas epistemologias originárias. Conforme Krenak (2019, pp. 52-53), para os povos originários o sonho se mostra “um caminho de aprendizado, de autoconhecimento sobre a vida” em um contexto no qual há “a aplicação desse conhecimento na sua interação com o mundo e com as outras pessoas”. Krenak ainda destaca o sonho como uma instituição, e nós pensamos, diante de suas palavras e das de Kopenawa, ser uma instituição pedagógica formativa destas matrizes epistemológicas, uma vez que nas filosofias indígenas o sonho representa a “via régia do conhecimento dos fundamentos invisíveis do mundo” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 38).

Cabe ressaltar, as práticas pedagógicas evidenciadas por instituições formativas como o sonho mostram-se sempre orientadas por algo ou alguém, seja a tradição e o sentido sagrado atribuído à ancestralidade que direciona tal prática, ou mestres e guias espirituais, como os *xapiri*. Assim, os ancestrais (ou o legado ancestral), os espíritos guias e os vegetais configuram-se como mestres do saber, ou professores, em tais contextos. Mas eles não são os únicos, pois o processo de ensino-aprendizagem permeia todo o cotidiano da vida nas florestas em que habitam os povos originários. Os xamãs e aqueles que adquirem tais conhecimentos passam-nos adiante, pela oralidade, através das gerações.

Vale lembrar, novamente, a fala de Ailton Krenak sobre o que é tido como ideal para as infâncias em seus processos de aprendizagem nos coletivos originários. “Menino é no mundo”, ele diz, onde estar no mundo representar criar consciência e sentir na pele o que significa estar cosmo-ontologicamente engajado, isto é, participando da dinâmica de vida do todo, sendo um com a natureza e com tudo o que existe, seguindo sempre os ensinamentos ancestrais e originários. Através dessa perspectiva educacional, as infâncias se tornam lugares de liberdade criativa, onde os seres humanos se expressam conforme sua própria natureza e vão

adquirindo aprendizados vivenciados na pele cotidianamente, conforme a cultura direciona.

De acordo com Daniel Munduruku (2009, p. 23), assim como suas filosofias, a educação indígena é uma educação voltada para o corpo, a mente e o espírito; uma educação igualmente “concreta” e “mágica”:

Ela se realiza em distintos espaços sociais que nos lembram sempre que não pode haver distinção entre o concreto dos afazeres e aprendizados e a mágica da própria existência que se “concretiza” pelos sonhos e pela busca de harmonia cotidiana. Isso, é claro, pode parecer contraditório à primeira vista, mas segue uma lógica bastante compreensível para nossos povos, pois não é uma negação dos diferentes modos de coexistência como se tudo fosse uma coisa única, mas um modo da mente operacionalizar o que temos a pensar e viver (MUNDURUKU, 2009, p. 23).

Para o autor, nas filosofias indígenas, a educação do corpo é caracterizada como uma educação dos sentidos. O corpo é visto como sagrado, e aqui é importante salientar que se ressalta uma visão de sagrado que não condiz com o significado atribuído pelo ocidente ao termo, de santificado, ou imaculado; na visão indígena, a sacralidade do corpo diz respeito à valorização do cuidado que se deve ter com ele para que ele cuide de nossas necessidades básicas. Mas, além disso, a filosofia indígena compreende também as limitações do corpo humano, devido à existência transcendê-lo através da alma, por isso o corpo também pode ser considerado como uma prisão desta (MUNDURUKU, 2009).

Segundo Munduruku, a filosofia indígena considera que os vazios do corpo precisam ser preenchidos com os sentidos, e desse modo a educação do corpo orienta-se, desde a infância, para o aprendizado e conhecimento de coisas que possam preencher esses vazios:

É, portanto, necessário valorizar o próprio corpo e dá a ele os instrumentos para que possa cuidar da gente. Assim, é de extrema importância conviver com meu grupo de idade por ser ele que me vai “guiar”, dar um norte para as descobertas que meu corpo infantil precisa fazer. É nesta convivência que a criança indígena vai treinar a vida comunitária como uma necessidade ímpar para sua realização e compreensão do todo. Além disso, vai oferecer-lhe o olhar para seu entorno e descobrir que os sentidos, junto com os comportamentos que eles vão criando, representam sua única segurança e garantia de sobrevivência contra os perigos que a floresta traz. Ao descobrir

estes vazios que o corpo possui a criança indígena não vê com desprezo a necessidade de adquirir conhecimentos complementares. Ao contrário, ela percebe como é importante deleitar-se com eles num processo de aprendizagem que passa pela leitura do entorno ambiental. Vai compreendendo, então, que o ambiente a ser observado vai deixando marcas que dão sentido ao seu ser criança e à sua própria vida. Entende, então, que o uso dos sentidos confere sentido às suas ações: ganha sentido a leitura das pegadas dos animais, do voo dos pássaros, dos sons do vento nas árvores, do criptar do fogo, das vozes da floresta em suas diferentes manifestações. Conscientiza-se de que andar pela mata é mais que um passeio de distração ou diversão; que subir na árvore é mais que um exercício físico; que nadar no rio é mais que brincadeira; que produzir seus brinquedos é mais que um desejo de satisfação; que ficar horas confeccionando a cultura material de sua gente é mais que uma necessidade. A criança vai, aos poucos, entendendo que no seu corpo o Sentido ganha vida. Suas ações são norteadas pela ausência que mora em seu corpo e que precisam ser preenchidas por aquilo que dá razão à sua existência (MUNDURUKU, 2009, p.25).

Vemos, assim, um outro olhar sobre a educação do corpo, na qual o sentido das coisas vivenciadas, o contato íntimo com a natureza e a simplicidade possuem mais importância no processo de aprendizagem. Outra ruptura com a visão moderna ocidental estabelecida pela orientação indígena para a educação do corpo está no modo de encarar o corpo como instrumento de trabalho. Se no contexto capitalista o corpo humano é visto como instrumento gerador de lucros para uma economia desigual, na qual uns são muito mais favorecidos que outros, na visão indígena o trabalho exercido pelo corpo é encarado como a forma que cada um sustenta os fios que conectam uma mesma teia, isto é, a aldeia/coletivo. Todos têm responsabilidade na sustentação da teia, e essa concepção é responsável por conferir sentido aos trabalhos desempenhados (MUNDURUKU, 2009).

Segundo Munduruku, a noção de tempo para o corpo é dada por uma necessidade de viver intensamente cada momento, pois ao iniciar a fase adulta, por exemplo, é exigido um abandono ou esquecimento do momento anterior vivenciado pelo corpo. E isso não é visto com pesar: “meninas e meninos não deverão sentir saudades da fase anterior, pois a terão vivido plenamente” (MUNDURUKU, 2009, p.26).

Nesse processo da mudança de fase, conforme o autor, vai surgindo o protagonismo de um outro alimento para os vazios do corpo (o que não significa que este não tenha acompanhado a fase anterior, pois todos se relacionam neste pensar que é holístico), e no momento de transição da fase infantil para a fase adulta de um corpo ganha importância a educação da mente:

Se educar o corpo é fundamental para dar importância ao seu estar no mundo, a educação da mente é indispensável para dar sentido a este estar no mundo. Se no corpo o Sentido ganha vida, é na educação da mente que o corpo o elabora. Dizia ainda há pouco que na concepção do tempo indígena o presente é o único tempo real. O passado é memorial e o futuro uma especulação que quase não entra na esfera mental dos povos indígenas. Dizia isso para refletir como isso se choca frontalmente com a concepção linear, histórica que o ocidente desenvolveu. Para o homem pós-moderno o tempo passou a ter utilidade produtiva. A revolução industrial trouxe à tona a ideia de que “tempo é dinheiro”. A academia, por sua vez, concentrou suas pesquisas buscando dividir o conhecimento em tantas vezes quanto necessárias para dele tirar um produto consumível. Isso tornou o ocidental alguém voltado apenas para si e para seu sucesso individual. Tirou o foco do coletivo e lançou-o a busca da felicidade capaz de ser comprada pelo dinheiro. Para o indígena, no entanto, o tempo é circular, holístico, de modo que vez ou outra os acontecimentos se encontram sem, no entanto, se chocarem. O passado e o presente ganham dimensões semelhantes e se reforçam mutuamente. Por isso o discurso indígena se apossa de elementos aparentemente distantes entre si, mas perfeitamente compreensíveis no contexto em que se encontram. É a *lógica da resignificação* dos símbolos que permite às gentes indígenas *passar* pelo passado utilizando instrumentos do presente e vice-versa também. É o momento em que a memória se atualiza e absorve elementos novos fazendo com que a cultura se autorresignifique e dê respostas criativas às novas demandas trazidas pelo des-encontro iniciado com a chegada dos europeus às terras tupinambás (MUNDURUKU, 2009, pp. 26-27).

E então, nesse ínterim, ganha sentido para a educação da mente no contexto indígena a aprendizagem transmitida pelos contadores de história, pouco valorizados no contexto moderno ocidental. De acordo com Munduruku, esses educadores são responsáveis por manter acesa a chama do passado imemorial legado pelos espíritos ancestrais. Tratam-se de homens e mulheres, geralmente mais velhos (isto é, bons conhecedores da passagem do tempo por vivenciarem-na em seus corpos), vistos como verdadeiras “bibliotecas” para muitos povos originários. Por intermédio deles a memória de um povo se mantém viva, “através

das histórias que carregam consigo, contadas, elas também, por outros antepassados numa teia sem fim que se une ao princípio de tudo” (MUNDURUKU, 2009, p.27).

Nesse caso, vemos uma outra ruptura em relação ao paradigma ocidental, no qual a educação da mente é feita por meio do aprendizado das disciplinas (conhecimento fragmentado), teorias, métodos e fórmulas complexas. No contexto da educação indígena, tem importância um outro tipo de aprendizado, que, assim como a educação do corpo, passa pelo plano do sentido:

É, pois, através do ato de ouvir histórias, contadas pelos guardiões da memória, que nossa gente educa sua mente de modo que o indígena vive no corpo aquilo que sua mente elabora pela silenciosa e constante atenção aos símbolos que as histórias nos trazem. O corpo que vive o tempo presente alimenta-se, preenche seu vazio, por aquilo que a memória evoca do tempo imemorial. Não é, portanto, uma vida sem sentido, próxima ao reino animal como queriam os colonizadores de antigamente. Pelo contrário, é uma vivência plena de significações que reverberam pelo corpo. **Nossos povos são, portanto, leitores assíduos dos sentidos da existência. Educa-se, portanto, para a compreensão do mundo tal qual ele nos foi presenteado pelos espíritos ancestrais. Educa-se para viver esta verdade que para nossa gente é plena e nos mostra o caminho do bem estar, da alegria, da liberdade e do sentido** (MUNDURUKU, 2009, p.27).

Nesse contexto educacional, há também uma dimensão pedagógica orientada pela educação do espírito. Mais profunda, a dimensão do espírito precede a dimensão da matéria e coloca o ser em contato com a “alma” de todas as coisas, das árvores, plantas, animais, rios, espíritos-guias, deuses, etc (MUNDURUKU, 2009). De outra forma, o torna mais consciente da própria interrelação entre os diferentes aspectos da existência. Assim, ressalta-se não apenas a relação de continuidade entre natureza e ser humano, como também destes em relação a outros níveis de consciência, mais mágicos, sutis, e, portanto, espirituais, os quais estão contidos no todo, ou na *teia*, conforme a concepção cosmo-ontológica de humanidade ressaltada nas filosofias indígenas que vimos anteriormente.

É por crerem em outras realidades, outros mundos, que os povos indígenas atribuem importância à educação do espírito mediada pelos sonhos, onde é possível acessar esses planos da existência:

O sonho é a linguagem do universo para nos lembrar que somos parentes de todos os seres vivos que co-habitam conosco este planeta. Pelo aprendizado do sonho instalamos em nós uma espécie de *software* que atualiza a memória que nos torna pertencentes a uma coletividade universal e nos faz sair da prisão que o corpo nos impõe. Daí que entendemos como o saber de um povo é, ao mesmo tempo, local e universal mesmo que ele não tenha consciência disso (MUNDURUKU, 2009, p.28).

Observamos assim que nas filosofias indígenas as pedagogias responsáveis pela circulação do conhecimento assumem outros contornos, sendo mediadas não somente por professores humanos (neste caso, através da oralidade), mas também por acontecimentos, sensações, plantas, animais, guias espirituais, entre outros. São pedagogias enraizadas em um passado ancestral (encontram-se firmadas pela tradição que as sustenta) e cosmo-ontologicamente engajadas, desvelando processos de apreensão e transmissão de saberes que desafiam por completo a lógica do saber ocidental.

Na perspectiva de Aílton Krenak (2020), a educação ocidental até aqui tem atendido ao pedido do mercado para formar profissionais, técnicos, enfim, pessoas para operacionalizar o sistema. Para Krenak, trata-se de uma educação comprometida em habilitar o ser humano para incidir sobre a vida na Terra. Com o equilíbrio dos ecossistemas abalado e a manutenção da vida posta em jogo pelas ações da civilização ocidental sobre o planeta, a educação não deve continuar se comprometendo com formações que direta ou indiretamente corroborem com as ações de incidência sobre a Terra. Por isso, com base em suas concepções acerca da filosofia do bem viver, Krenak (2020, p.19-20) defende uma educação crítica que se ocupe da formação de seres humanos para uma Terra viva:

Nós vamos ter que pensar em ajudar a formar seres humanos para habitar uma Terra viva, para a gente escapar do que o Bruno Latour chama de necropolítica. Se não formos capazes de nos inspirar para criar corpos vivos para uma Terra viva, nós não vamos experimentar o Bem Viver. O Bem Viver são corpos vivos em uma terra viva. A gente não pode incidir sobre a Terra como se a gente fosse uma máquina retroescavadeira. Nós não temos que formar técnicos. A gente tem que ajudar a formar seres humanos.

O projeto ético-político pensado por Paulo Freire através da teoria dialógica que conforma uma educação libertadora compreende a luta contra a exploração,

entre outras coisas, da natureza e do Planeta Terra. Em *Pedagogia da Indignação*, o autor afirma: “urge que assumamos o dever de lutar pelos princípios éticos mais fundamentais como do respeito à vida dos seres humanos, à vida dos outros animais, à vida dos pássaros, à vida dos rios e das florestas” (FREIRE, 2000, p.81).

Ao passo em que Krenak critica a ideia de desenvolvimento sustentável por sua conotação individualista, a ética de Freire pressupõe valores gestados em experiências de solidariedade e ações coletivas dialógicas (OLIVEIRA, 2003). A solidariedade, como vimos anteriormente, é um dos pilares fundamentais da filosofia do bem viver para os povos originários. No pensamento de ambos os autores, Krenak e Freire, no que concerne à transformação da realidade pela educação, é preciso abandonar a perspectiva moral da sociedade capitalista, onde prevalecem o lucro e os bens materiais, o *ter* sobre o *ser*, o *egoísmo* sobre a *solidariedade* e o *eu* sobre o *outro*. Conforme Oliveira (2015), a ética freireana tem como princípio fundamental *a vida*, que na perspectiva de Krenak também precisa ser priorizada, desde sua expressão primeira, a natureza.

Desse modo, para além das transformações pessoais, é necessário haver uma mudança radical no sistema mundo, que encoraje o ser humano a reconhecer-se como parte de um organismo vivo. Como mediadora desse processo, a educação deve ser libertadora e questionar as estruturas de dominação que condicionam não apenas o ser humano, mas também a natureza e o Planeta Terra.

Para Huanacuni (2010, p. 64), as filosofias indígenas de Abya Yala evidenciam uma educação comunitária onde “todo es parte de la comunidad y la comunidad se entiende como una unidad más allá de lo social, por lo tanto los procesos de aprendizaje no pueden ser individuales o aislados del entorno, porque la naturaleza nos indica que todo está conectado”. Nesse sentido, a educação no perspectiva dos povos originários apresenta uma ruptura em relação à lógica individualista antropocêntrica da civilização ocidental ao sustentar uma lógica natural comunitária, o que significa:

salir de una enseñanza y evaluación individuales a una enseñanza y valoración comunitarias; salir del proceso de desintegración del ser humano con la naturaleza a la conciencia integrada con la naturaleza; salir de una enseñanza orientada a obtener sólo fuerza de trabajo a una enseñanza que permita expresar nuestras capacidades naturales; salir de la teoría dirigida a la razón para sólo

entender, a una enseñanza práctica para comprender con sabiduría; salir de una enseñanza que alienta el espíritu de competencia a una enseñanza-aprendizaje complementaria para que todos vivamos bien y en plenitud (HUANACUNI, 2010, p. 65).

Huanacuni (2010) elencou algumas características centrais da educação comunitária que permeia as filosofias indígenas. Trata-se de uma *educación de todos*, no sentido de que o próprio processo pedagógico se dá de forma comunitária, não centrado na figura do professor e nas aulas, mas de forma integral e com a participação de toda a comunidade. Nesse sentido, é também *permanente*, pois considera que nunca deixamos de aprender, dado que “la vida es dinámica, por lo tanto también la enseñanza y el aprendizaje lo son, permanentemente vamos aprendiendo y enseñando” (HUANACUNI, 2010, p. 66). É uma educação *circular*, onde o aluno também ensina o professor, e *cíclica*, em que cada um dos participantes assume em dado momento todos os papéis que conformam o processo pedagógico, de maneira rotativa. Desse modo, a educação comunitária utiliza a *avaliación comunitária*:

El hablar de una educación comunitaria no implica despersonalizar a los estudiantes o anular la evaluación individual, que también es importante. Se trata de comprender que todo está integrado e interrelacionado, que la vida es un tejido y en él todos tenemos un lugar. En ese sentido, los estudiantes no son entes aislados sino seres integrados que son parte esencial de la comunidad. De qué sirve tener las mejores calificaciones en la escuela y en la casa ser un mal hijo o hija. Por lo tanto, en la educación comunitaria también la evaluación es comunitaria. La enseñanza, aprendizaje y evaluación comunitaria nos devolverá la sensibilidad con los seres humanos y la vida y la responsabilidad respecto a todo lo que nos rodea (HUANACUNI, 2010, p. 66).

Uma outra característica desta forma de educar é a *metodologia natural*. Diferentemente da metodologia cartesiana ocidental, em que predomina a hegemonia da razão, a educação comunitária reconhece como importante também a dimensão do sutil, a dinâmica invisível que permeia as relações existentes em um sistema (o mundo intangível), a afetividade, a sensibilidade e a percepção da vida que se desdobra na relação entre o ser humano e este mundo não-lógico (HUANACUNI, 2010). Nesse sentido, a metodologia natural fundamenta a construção de uma relação harmônica e equilibrada entre os seres, o mundo e a

natureza através do ativar de um senso natural de responsabilidade entre as partes que conformam o todo.

Levando em conta que a natureza é produtiva, Huanacuni pontua que também a educação comunitária se caracteriza pela *produtividade*, no sentido de que se aprende para gerar ação. Esta práxis pedagógica deve sempre ter como finalidade o equilíbrio e a harmonia com a natureza. Portanto,

la pedagogia comunitaria, para ser productiva, necesariamente tiene que estar ligada a las leyes del multiverso, en equilibrio y armonía con la Madre Tierra y el Cosmos; la pedagogía expresada de manera natural en las comunidades está siempre ligada a los ciclos de la vida. De otro modo, la educación está descontextualizada de su entorno y de la vida (HUANACUNI, 2010, p.69).

Nesse sentido, acrescenta o autor:

La productividad está relacionada con la complementación, entonces al comprender y practicar valores como el ayni (de reciprocidad y complementariedad), por ejemplo, nos devolvemos nuestra propia naturaleza de ser productivos. El fruto es producto de la convergencia de muchas fuerzas y energías, no solo de la acción mecánica de sembrar; para que la semilla se convierta en fruto, muchos seres aportaron con sus fuerzas: el Padre Sol, la Madre Luna, el Padre Lluvia, la Madre Tierra, la Madre Agua, los gusanitos, el viento, etc. Entonces, nosotros recuperaremos nuestra productividad cuando recuperemos la acción comunitaria complementaria (HUANACUNI, 2010, p.69).

Esta educação comunitária também deve ser atenta e sensível à *capacidade natural* de cada ser humano. Tratam-se de capacitações que em cada um “fluem como o rio” e a pessoa não precisa fazer esforço para expressá-las justamente por serem naturais.

La naturaleza ha otorgado a cada uno capacidades como la voz, el canto, la habilidad en las manos, capacidad de expresar detalles, capacidad de iniciar, de concluir, de razonar de manera abstracta, de manera concreta, de alentar, de curar, de expresar energía fuerte, energía débil, de paciencia, dinamicidad, de crear, de bailar, de cuidar, capacidad emotiva, habilidad en los pies, capacidad de describir, de escuchar y muchas otras.

Para Huanacuni (2010), estas características evidenciam uma educação preocupada com o bem viver, com o estado de plenitude e harmonia entre os seres e a natureza que devemos ter como meta alcançar. É uma educação que deve

“trascender el aula y formar seres humanos que puedan empezar a dinamizar la vida en una relación de equilibrio y armonía” (HUANACUNI, 2010, p.68), que propicie o desenvolvimento deste equilíbrio com nós mesmos e com tudo o que nos rodeia, para gerar com a educação algo mais do que apenas força de trabalho, mas sim aquilo que Aílton Krenak (2020) chamou de seres vivos para uma Terra viva.

7. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Assumindo que vivemos atualmente um contexto de crise civilizatória em que se tornam evidentes as limitações do paradigma epistemológico vigente, percebemos a importância do movimento de buscar aprender com outras epistemologias. Tratam-se de saberes que descortinam outros modos de ser e estar no mundo, apresentando outras perspectivas a respeito do saber que descolonizam nosso pensamento.

As formas pelas quais percebemos e conhecemos o mundo, em nosso contexto ocidental, estão dadas pela matriz de saber que nos é ensinada desde a mais tenra idade, através de códigos, condutas, ideias e modos de perceber a realidade. Trata-se de uma matriz de saber que é oriunda do pensamento filosófico predominante em nosso contexto, o moderno ocidental, e que respalda todo o processo de educação tanto cotidiana como escolar nas nossas vidas.

É o saber que nos dirige, nos orienta e nos coloca no mundo para sermos e vivermos. Somos, então, guiados e orientados por um saber que é malicioso desde sua raiz, pois esta perspectiva de conhecimento é a mesma que se assumiu como a única fonte possível de verdade em razão e saber em meio a uma constelação de saberes que existem na história da experiência humana de vida na Terra.

A filosofia moderna europeia logrou a si mesma e ao resto do mundo colonial em extrema prostração o título de saber universal. Tal universalidade, como vimos, é inválida, pois na realidade se trata de uma filosofia particular, regional, que foi imposta, de forma tirana, por meio da ação colonial, como a melhor e mais segura maneira de produção do conhecimento. Essa imposição não se deu apenas pela via epistemológica, uma vez que a tirania do poder colonial foi responsável pelo extermínio de culturas inteiras, de realidades de vida que foram extintas, e é ainda hoje responsável por agredir tantas outras formas de vida que tem o seu pleno exercício de ser ameaçado, como vimos nos contextos Krenak e Yanomami.

Trata-se de uma colonialidade que fere, acima de tudo, o ser. O problema é ontológico, aqueles que não são como quer a razão ocidental, não são. Impedidos de ser, são condicionados a todo tipo de violência: física, espiritual, epistemológica, psicológica, ontológica. Vale ressaltar, conforme vimos nas epistemologias

originárias, não apenas as pessoas são violadas por essa diferença ontológica, mas também os seres animais, as árvores, plantas, seres espirituais... É um saber que nega a possibilidade de ser para diferentes entes que compõem a humanidade em uma perspectiva cosmo-ontológica, pois faz crer que a humanidade é separada por uma dicotomia entre humanos esclarecidos e humanos obscurecidos.

Tal conjectura nos levou a pensar, juntamente com Davi Kopenawa, Ailton Krenak e outros pensadores que permearam nosso estudo, que o problema central da colonialidade ainda impregnada nas diversas searas do existir jaz no saber filosófico e nas formas de conhecimento ocidentais, elevadas ao posto de verdade absoluta e saber universal. As reflexões tecidas por Kopenawa e Krenak levam ao questionamento sobre a validade dos métodos filosóficos e científicos ocidentais, bem como seu modo de estar no mundo, em um mundo que “está indo para o abismo”. São reflexões que precisam suscitar nossos debates e inflexões, mover nossa bússola epistemológica. Principalmente, porque partem de quem mais sofre com o modo ocidental de ser.

Na perspectiva filosófica originária, somos todos parte de uma mesma humanidade cosmo-ontologicamente engajada, que para funcionar em equilíbrio e plenitude precisa da consciência dos entes que a constituem enquanto partícipes de um processo cíclico, holístico e natural, no qual a sua ação configura o todo. Os povos originários são conscientes disso, esta perspectiva de saber é parte inerente de sua realidade. Nós não. Existe uma perspectiva ontológica no saber ocidental que, além de nos afastar da natureza e de sua diversidade de formas de vida, de experiências e sentidos, nos faz crer superiores a ela, a ponto de incidirmos sobre essas diversas formas de vida. Enquanto um lado da humanidade vai causando destruição, o outro vai acompanhando o movimento de seus xamãs e espíritos da floresta numa espécie de contenção do céu, para que ele não desabe em cima de todos. Se essa destruição não cessar, contudo, não restarão xamãs e assim os espíritos da floresta irão se retirar, uma vez que mostrar-se-ia ser escolha da maior parte dos entes quem compõem esta humanidade cosmo-ontologicamente engajada seguir neste rumo.

Esta perspectiva cosmo-ontológica de humanidade nos permite pensar, ao invés disso, na possibilidade de colaboração entre os diferentes entes humanos com

vistas a construção de melhores condições de vida no todo que constituem. Condições mais justas para todos os seres. Para isso, faz-se necessário descermos deste falso pedestal em que o saber ocidental foi colocado. Faz-se necessário abandonarmos as certezas do *Ego cogito*. Faz-se urgente despertarmos para o originário e ancestral. Precisaremos nos permitir ser reeducados.

O primeiro passo é reconhecer as diferentes formas e línguas através das quais a filosofia se manifesta. O horizonte filosófico é pluriversal, pois a filosofia possui uma natureza reflexiva contextual. As filosofias indígenas ou originárias constituem pensamentos filosóficos deixados à margem do processo civilizatório que hoje, à luz da teoria decolonial, podem ser resgatadas neste contexto de natureza eurocêntrica da academia e da intelectualidade brasileira.

O pensamento e as ideias que brotam da matriz originária ou ancestral de saber, como os de Ailton Krenak e Davi Kopenawa, apresentam dimensões de ética, estética, moral, lógica, ontologia e epistemologia e nos ensinam assim a reconduzir nossos passos, reprogramar nossas mentes.

Não se trata de assumir uma outra verdade absoluta, trocando o status de filosofia universal entre os saberes ocidentais e os originários... Trata-se de enfrentar a matriz colonial de poder, saber e ser, reconhecendo a validade das ciências indígenas e encorajando o trabalho de reconhecimento de outras ciências e conhecimentos marginalizados e negados pela ação colonial (que entendemos como a junção do colonialismo com a colonialidade, sendo a ação colonial um aspecto que ainda permeia a contemporaneidade). Trata-se também de aprender com esses filósofos e educadores a respeito de novas maneiras de agir no que diz respeito à circulação de conhecimentos, à construção de pedagogias realmente decoloniais, que possam despertar para o originário e nessa direção buscar uma transformação social.

Nesse sentido, Krenak e Kopenawa nos oferecem, com suas obras, a oportunidade ímpar de acessar o pensamento filosófico indígena brasileiro, expondo aspectos centrais que norteiam as diversas formas de produção, apreensão e transmissão do conhecimento. O exercício epistêmico desses autores oferece ainda aos povos originários a oportunidade de esperar, na medida em que abrem margem para que exercícios de reconhecimento das filosofias indígenas aconteçam.

As filosofias indígenas representam, assim, um patrimônio histórico. Esperamos que novas iniciativas de diálogo entre o saber acadêmico e os diversos filosofares indígenas existentes surjam nos próximos anos, auxiliando-nos a resgatar noções, ideias e categorias filosóficas próprias de nossos contextos para que continuemos a caminhar numa outra direção.

Referências

ACOSTA, Alberto. **O bem viver**: uma oportunidade para imaginar outros mundos. São Paulo: Autonomia Literária. Elefante. 2016.

ALBERT, Bruce. Prólogo. In: KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A queda do céu**: palavras de um xamã yanomami. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

ALBERT, Bruce. Postscriptum – Quando eu é um outro (e vice-versa). In: KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A queda do céu**: palavras de um xamã yanomami. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

ALCOFF, Linda. A epistemologia da colonialidade de Mignolo. **Epistemologias do sul**, v. 1, n. 1, p. 33–59, 2017.

ARIAS, Patricio Guerrero. Corazonar el sentido de las epistemologías dominantes desde las sabidurías insurgentes, para construir sentidos otros de la existencia (primera parte). In: **Calle14**: revista de investigación en el campo del arte. 4 (Julio-Diciembre), 2010a.

ARIAS, Patricio Guerrero. **Corazonar**: uma antropologia comprometida com la vida. Quito, Ecuador; Abya Yala, 2010b.

ARROYO, A.; ALVARADO, S. V. Conocimiento en co-labor: reflexiones y posibilidades para la construcción de paz. **Universitas**: Revista de Ciencias Sociales y Humanas, 14(25), 121-148, 2016.

ASANTE, Molefi Kete. **Afrocentricidade a teoria de mudança social**. Afrocentricidade Internacional, 2014.

BANIWA, Gersem dos Santos Luciano. **O Índio Brasileiro**: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje: Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade; LACED/Museu Nacional, 2006.

BENTO, Karla Lucia. **Povo Laktlãnõ/Xokleng e/em processos de decolonização**: leituras a partir da Escola Indígena de Educação Básica Vanhecu Patté – Aldeia Bugio / Terra Indígena Ibirama/SC. Tese (Doutorado em Desenvolvimento Regional) - Universidade Regional de Blumenau. Blumenau, 2018. 245 f.

BERGAMASCHI, Maria Aparecida. Intelectuais indígenas, interculturalidade e educação. **Tellus**, v. 14, n.26, p. 11-29, jan./jul. 2014.

CABRERA, Júlio. Pensar insurgente: acerca da inconstância de um filosofar selvagem (Filosofia no Brasil numa perspectiva latino-americana). **Problemata**: R. Intern. Fil. v. 6 n. especial, p. 5-47, 2015.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago. Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema de la 'invención del otro. In: LANDER, Edgardo (Org.). **La colonialidad del saber**:

eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas. Buenos Aires: Clacso, 2005. p. 189-186.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago. Decolonizar la universidad. La hybris del punto cero y el diálogo de saberes. In: CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSFUGUEL, Ramón (Orgs.). **El Giro Decolonial**: Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos, Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007, p.63-78.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSFUGUEL, Ramón (Orgs.). **El Giro Decolonial**: Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos, Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007.

CHABALGOITY, Diego. **Ontologia do oprimido**: construção do pensamento filosófico em Paulo Freire. Jundiaí: Paco Editorial, 2015.

COHN, Sérgio (org.). **Ailton Krenak**. Rio de Janeiro: Azougue (Coleção Encontros, 50), 2015.

DANNER, Fernando; DORRICO, Julie; DANNER, Leno Francisco. Pensamento indígena brasileiro como crítica da modernidade: sobre uma expressão de Ailton Krenak. **Griot** : Revista de Filosofia, Amargosa – BA, v.19, n.3, p.74-104, outubro, 2019.

DIOP, Cheikh Anta. **The African Origin of Civilization**: mith or reality? Westport: Lawrence Hill, 1974.

DUARTE BASTIAN, Á. I.; BERRÍO PALOMO, L. R.. **Saberes en diálogos**: alianza entre mujeres indígenas y académicas en la construcción de conocimientos. En Conocimientos y prácticas políticas: reflexiones desde nuestras prácticas de conocimiento situadas. Ciudad de México, México: Centro de Investigación y Estudios Superiores en Antropología Social, 2011.

DUSSEL, Enrique. **Filosofías del Sur**: descolonización y transmodernidad. Ciudad de México: AKAL, 2017.

DUSSEL, Enrique. Meditações anticartesianas sobre a origem do antidiscurso filosófico da modernidade. In.: SANTOS, B. S.; MENESES, M. P. **Epistemologias do Sul**. São Paulo: Cortez, 2010. pp. 341-95.

DUSSEL, Enrique. **Filosofia da Libertação**: crítica à ideologia da exclusão. 3ªed., Trad. Georges. I. Maissiat. São Paulo: Paulus, 2005.

DUSSEL, Enrique. **Ética da libertação na idade da globalização e da exclusão**. Petrópolis: Vozes, 2000.

DUSSEL, Enrique. **Introducción a la filosofía de la liberación**. 5. ed. Bogotá: Ed. Nueva América, 1995.

DUSSEL, Enrique. **1942: o encobrimento do outro**. A origem do mito da modernidade. Petrópolis: Vozes, 1993.

DUSSEL, Enrique. **Método para uma filosofia da libertação**: superação analética da dialética hegeliana. São Paulo: Loyola, 1986.

ECO, Umberto. **Como se faz uma tese**. Tradução de Gilson Cesar Cardoso de Souza. São Paulo: Perspectiva, 2007.

ESCOBAR, Arturo. Mundos y conocimientos de otro modo: el programa de investigación de modernidad/colonialidad latino-americano. **Tabula Rasa**, Bogotá, n.01, p. 51-86, enero-diciembre de 2003.

FALS BORDA, Orlando. La investigación, obra de los trabajadores. FALS BORDA, Orlando et al. **Investiación Acción Participativa**: aportes y desafíos. Bogotá: Dimensión Educativa, 1998.

FORNET-BETTANCOURT, Raúl. La filosofía intercultural. In: DUSSEL, Enrique; MENDIETA, Eduardo; BOHÓRQUEZ, Carmen (Org.). **El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y "Latino" [1300-2000]**. Ciudad de México: XXI, 2011, p.639 a 646.

FLEURI, Reinaldo Matias. Paulo Freire e o Bem Viver. In: LOUREIRO, Camila Wolpato (org.). **Paulo Freire hoje em Abya Yala**. Porto Alegre: CirKula, 2020.

FREIRE, Paulo. **Educação e mudanças**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2014.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia da Tolerância**. São Paulo: UNESP, 2004.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia dos sonhos possíveis**. São Paulo: Unesp, 2001.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia da Indignação**: cartas pedagógicas e outros escritos. 6e. São Paulo: UNESP, 2000.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia da Autonomia**: saberes necessários à prática educativa. São Paulo: Paz e Terra, 1997.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia da Esperança**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia do Oprimido**. 29ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

FREIRE, Paulo. **Educação como prática da liberdade**. 11e. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1980.

FREIRE, Paulo. **Cartas à Guiné Bissau**: registros de uma experiência em processo. 4ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

GÓMEZ-HERNÁNDEZ, Esperanza. Investigación decolonial desde el trabajo social. **Revista Cambio Social**, 1, 162-176, 2015.

GONZÁLEZ, Leonardo Tovar. Excurso: las fundaciones de la filosofía latinoamericana. In: DUSSEL, Enrique; MENDIETA, Eduardo e BOHÓRQUEZ, Carmen (Org.). **El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y “Latino” [1300-2000]**. Ciudad de México: XXI, 2011, p.255 a 261.

GROSGUÉL, Ramón. La descolonización de la economía política y los estudios postcoloniales. Transmodernidad, pensamiento fronterizo y colonialidad global. In: **Tabula Rasa**. (4). p. 17-48. 2006.

GROSGUÉL, Ramón. Dilemas dos estudos étnicos norte-americanos: multiculturalismo identitário, colonização disciplinar e epistemologias decoloniais. In: **Ciência e cultura**. São Paulo: v. 59, n. 2, p. 32-35, 2007.

GUALINGA, Carlos Viteri. “Visión indígena del desarrollo en la Amazonía”, 2004, em **Indymedia**, <http://colombia.indymedia.org/mail.php?id=14295>. Acesso em: 20/06/2021.

HERRERO, Francisco Javier. Racionalidade comunicativa e modernidade. In: **Síntese**, Belo Horizonte, V.14, n.37, p.13-32, Maio-Agosto, 1986.

HIDALGO-CAPITÁN, Antonio Luis; ARIAS, Alexander; ÁVILA, Javier. “El pensamiento indigenista ecuatoriano sobre el Sumak Kawsay”. In: HIDALGO-CAPITÁN, Antonio Luis; GARCÍA, Alejandro Guillén; GUAZHA, Nancy Deleg. (Editores). **Sumak Kawsay Yuyay** – Antología del Pensamiento Indigenista Ecuatoriano sobre Sumak Kawsay. Huelva y Cuenca: FIUCUHU, 2014, p. 25-73.

HIREME, H.T.R. **Cultural Theory Made Critical**: Towards a Theory of the indigenous intellectual. Dissertação (Mestrado) – Universidade de Waikato, Nova Zelândia, 2002.

HUANACUNI, Mamani Fernando. **Buen Vivir / Vivir Bien: Filosofía, políticas, estrategias y experiencias regionales andinas**. Lima: Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas – CAOÍ, 2010.

IBARRA, Hernán. Intelectuales, indígenas, neoindigenismo e indianismo em el Ecuador. In: **Revista Ecuador Debate**, n, 48, 1999.

JAPIASSU, Hilton; MARCONDES, Danilo. **Dicionário básico de Filosofia**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A queda do céu**. Palavras de um xamã yanomami. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

KRENAK, Aílton. **Caminhos para a cultura do Bem Viver**. eBook: Organização de Bruno Maia, Cultura do Bem Viver, 2020c.

KRENAK, Aílton. **O amanhã não está à venda**. São Paulo: Companhia das Letras, 2020b.

KRENAK, Aílton. **A vida não é útil**. São Paulo: Companhia das Letras, 2020a.

KRENAK, Aílton. **Ideias para adiar o fim do mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

KRENAK, Aílton. **Encontros**. Organização de Sergio Cohn. Rio de Janeiro: Azougue Editorial, 2015.

LIRA, Luiz Maria. Intelectuales Indígenas y Literaturas en México. El campo literario entre los zapotecas y los mayas. **Revista de Estudos e Pesquisas sobre as Américas**, v.11, n.2, p.5-19, 2017.

MACAS, Luis. “El Sumak Kawsay”. In: HIDALGO-CAPITÁN, Antonio Luis; GARCÍA, Alejandro Guillén; GUAZHA, Nancy Deleg. (Editores). **Sumak Kaesay Yuyay – Antología del Pensamiento Indigenista Ecuatoriano sobre Sumak Kawsay**. Huelva y Cuenca: FIUCUHU, 2014, p. 177-192.

MALDONADO, Luis. “El Sumak Kawsay/Buen Vivir/Vivir Bien. La experiencia de la República del Ecuador”. In: HIDALGO-CAPITÁN, Antonio Luis; GARCÍA, Alejandro Guillén; GUAZHA, Nancy Deleg. (Editores). **Sumak Kaesay Yuyay – Antología del Pensamiento Indigenista Ecuatoriano sobre Sumak Kawsay**. Huelva y Cuenca: FIUCUHU, 2014, p. 193-210.

MALDONADO-TORRES, Nelson. Analítica da colonialidade e da decolonialidade: algumas dimensões básicas. In: BERNARDINO-COSTA, Joaze, MALDONADO-TORRES, Nelson, GROSGOUEL, Ramon. **Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico**. Brasília: Autentica, 2018.

MALDONADO-TORRES, Nelson. El Pensamiento filosófico del “Giro descolonizador”. In: DUSSEL, Enrique; MENDIETA, Eduardo e BOHÓRQUEZ, Carmen (Org.). **El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y “Latino” [1300-2000]**. Ciudad de México: XXI, 2011, p.683 a 697.

MALDONADO-TORRES, Nelson. A topologia do Ser e a geopolítica do conhecimento. Modernidade, império e colonialidade. In: **Revista Crítica de Ciências Sociais**, n.80, p.71-114, 2008.

MBEMBE, Archille. Necropolítica: biopoder, soberania, estado de exceção, política da morte. **Arte & Ensaios**, v. 32, p. 123–151, 2016.

MELIÀ, Bartomeu. Palavras Ditas e escutadas – entrevista. **MANA**, v. 19, n. 1, p. 181- 199, 2013. Disponível em: <www.scielo.br/pdf/mana/v19n1/v19n1a07.pdf>. Acesso em: 14/06/2021.

MIGNOLO, Walter. A colonialidade de cabo a rabo: o hemisfério ocidental no horizonte conceitual da modernidade. In: LANDER, Edgardo (Org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas**. Buenos Aires: Clacso, 2005. p. 71-103.

MIGNOLO, Walter. El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura. Um manifesto. In: CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSFOGUEL, Ramón (Orgs.). **El Giro Decolonial: Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global**. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos, Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007, p.25-43.

MIGNOLO, Walter. **Histórias locais/projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003

MISSIATO, Leandro. Diferença ontológica: a dicotomia humana como espaço de produção da diferença colonial. **Epistemologias do Sul**, v.4, n.1, p. 22-45, 2020.

MOTA NETO, João Colares. **Educação popular e pensamento decolonial latino-americano em Paulo Freire e Orlando Fals Borda**. Tese (Doutorado em Educação). Universidade Federal do Pará, Belém, 2015.

MUNDURUKU, Daniel. **Memórias de índio: uma quase autobiografia**. Ilustração Rita Carelli. Porto Alegre, RS: Edelbra, 2016.

MUNDURUKU, Daniel. **O banquete dos deuses**. São Paulo: Global Editora, 2015.

MUNDURUKU, Daniel. **O caráter educativo do movimento indígena brasileiro (1970-1990)**. São Paulo: Paulinas, 2012.

MUNDURUKU, Daniel. Educação Indígena: do corpo, da mente e do espírito. In: **Revista Múltiplas Leituras**, v.2, n. 1, p. 21-29, jan. / jun. 2009.

MUNDURUKU, Daniel. **Histórias que eu ouvi e gosto de contar**. São Paulo: Callis Editora, 2004.

MUNDURUKU, Daniel. **Meu vô Apolinário**. São Paulo: Studio Nobel, 2001.

NOGUERA, Renato. Introdução à filosofia a partir da história e cultura dos povos indígenas. **Revista Interinstitucional Artes de Educar**. Rio de Janeiro, v.1 n.3, pp. 394-407, 2015.

NOGUERA, Renato. Denegrindo a educação: um ensaio filosófico para uma pedagogia da pluriversalidade. In: **Revista Sul-Americana de Filosofia e Educação**. Número 18: p.62-73, maio-out/2012.

OCAÑA, Alexander; LÓPEZ, Maria Isabel. Hacer decolonial: desobedecer a la metodología de investigación. **Hallazgos**, 16(31), 147-166, 2019.

OLIVEIRA, Ivanilde Apoluceno de. **Epistemologia e educação**: bases conceituais e racionalidades científicas e históricas. Petrópolis, RJ: Vozes, 2016.

OLIVEIRA, Ivanilde Apoluceno de. **Paulo Freire – Gênese da educação intercultural no Brasil**. Curitiba: CRV, 2015.

OLIVEIRA, Ivanilde A.; DIAS, Alder S. Ética da Libertação de Enrique Dussel: caminho de superação do irracionalismo moderno e da exclusão social. **Conjectura**, Caxias do Sul, v. 17, n. 3, p. 90-106, set./dez. 2012.

PERES, Julie Stefane Dorrico. Literatura Indígena e seus Intelectuais no Brasil: da autoafirmação e da autoexpressão como minoria à resistência e à luta político-culturais. **Revista de Estudos e Pesquisas Sobre as Américas**, vol.11, Nº 3, p. 114-136, 2017.

PORTO-GONÇALVES, Carlos Walter. Pela vida, pela dignidade e pelo território: um novo léxico teórico político desde as lutas sociais na América Latina/AbyaYala/Quilombola. **Polis** (Santiago), v. 14, n. 41, p. 237-251, 2015.

QUIJANO, Aníbal. **Cuestiones y horizontes**: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder. Buenos Aires: CLACSO, 2014.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder e classificação social. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (orgs.). **Epistemologias do Sul**. São Paulo: Cortez, 2010.

QUIJANO, Anibal. Colonialidad y modernidad/racionalidad. In: BONILLA, Heraclio (Org). **Los conquistados**. 1492 y la población indígena de las América. Quito: Tercer Mundo Ediciones, 1992, p. 437 a 449.

RAMOSE, Mogobe. Sobre a legitimidade e o estudo de filosofia africana. **Ensaio Filosóficos**. Volume IV, outubro, p. 6-25, 2011.

REIS, Maurício de Novais. O nascimento da filosofia: discussão sobre a hipótese da pluriversalidade. **Revista Humanidades e Inovação**, v.8, n.65, pp. 332-342, 2021.

RESTREPO, Eduardo; ROJAS, Axel. **Inflexión decolonial**: fuentes, conceptos y cuestionamientos. Colombia: Editorial Universidad del Cauca, 2010.

RIVERA-CUSICANQUI, Silvia. **Ch'ixinakax utxiwa**: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores. Buenos Aires, Argentina: Tinta Limón, 2010.

SANTOS, Boaventura de Souza. Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (Orgs.). **Epistemologias do Sul**. Coimbra: Edições Almedina, 2010, p.23-72.

SANTOS, Boaventura de Souza. **Um Discurso sobre as Ciências**. 15ª edição. Porto: Afrontamento, 1988.

SILVA, Claudia Zapata. Los intelectuales indígenas y el pensamiento anticolonialista. **Discursos/prácticas**, v. 2, n. 1, p. 113-140, 2008.

SILVA, Claudia Zapata. Origen y función de los intelectuales indígenas. **Cuadernos interculturales**, v. 3, n. 4, p. 65-87, 2005.

SIMÓN, J. D. Los intelectuales indígenas y la formación de talentos humanos para un mejor y buen gobierno. **El vuelo de la Luciérnaga**, n. 3, p. 112-137, 2009.

SOUSA, Fernanda Brabo. Corazonar o pensar e o fazer pesquisa em educação como proposta para metodologias outras: esboços germinais. **Revista COCAR**, Belém. V.11. N.22, p. 248 a 266 – Jul./Dez. 2017.

TERENA, Luís Henrique Eloy Amado. Trajetórias e saberes dos povos originários. **Philos**, v. 7, p. 09-12, 2019.

TURINO, Célio. Prefácio à edição brasileira. In: ACOSTA, Alberto. **O bem viver: uma oportunidade para imaginar outros mundos**. São Paulo: Autonomia Literária. Elefante. 2016, p. 13 – 16.

VALENCIA, Mario Armando Cardona. **Ojo de Jíbaro**. Conocimiento desde el tercer espacio visual. Prácticas estéticas contemporáneas en el Eje Cafetero colombiano. Popayán: Editorial Universidad de Cauca, Sello Editorial, 2015.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Prefácio – O recado da mata. In: KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A queda do céu: palavras de uma xamã yanomami**. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. **MANA** 2(2):115-144, 1996.

WALSH, Catherine. Interculturalidad y (de)colonialidad: Perspectivas críticas y políticas. **Visão Global**, Joaçaba, v. 15, n. 1-2, p. 61-74, jan./dez. 2012.

WALSH, Catherine. **Interculturalidad, Estado, Sociedad** – Luchas (De)Coloniales de Nuestra Época. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar/Abya Yala, 2009.

WALSH, Catherine. **Pensamiento crítico y matriz (de)colonial**. Reflexiones latinoamericanas. Quito: Ediciones Abya-yala, 2005.

XAKRIABÁ, Célia. Amansar o giz. **PISEAGRAMA**, Belo Horizonte, número 14, página 110 - 117, 2020. <https://piseagrama.org/amansar-o-giz/>.

Vídeos

BOLOGNESI, Luiz. A Última Floresta. **Netflix**, 9 de setembro de 2021. Disponível em: «<https://www.netflix.com/title/81503933>». Acesso em 06/04/2023.

KRENAK, Ailton. Não verás país nenhum – Série: Vozes da Floresta – A aliança dos povos da floresta de Chico Mendes até os nossos dias. **YouTube**, 14 de abril de 2020. Disponível em: «<https://www.youtube.com/watch?v=KRTJlh1os4w>». Acesso em 25/10/2022.

KRENAK, Ailton. Ailton Krenak conta a sua trajetória e fala da luta permanente dos povos tradicionais no Brasil. **YouTube**, 30 de julho de 2020. Disponível em: «<https://www.youtube.com/watch?v=-o8lunpqqXY>». Acesso em 25/10/2022.

KRENAK, Ailton. A natureza não é uma fonte inesgotável. **YouTube**, 14 de agosto de 2015. Disponível em: «<https://www.youtube.com/watch?v=OzV5xFWZdy0>». Acesso em 05/01/2023.

KRENAK, Ailton. Diálogos: desafios para a decolonialidade. **YouTube**, 16 de julho de 2019. Disponível em: «https://www.youtube.com/watch?v=qFZki_sr6ws&t=7s». Acesso em 10/01/2023.



UNIVERSIDADE DO ESTADO DO PARÁ
CENTRO DE CIÊNCIAS SOCIAIS E EDUCAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO
TV. DJALMA DUTRA, S/N. – TELÉGRAFO
Email:ppged@uepa.br – Fone: (91)4009-9552