

Ontologia e Ética no Pensamento Indígena Brasileiro:

Análise das Ontologias Tupi-guarani e Yanomami



Ricardo Valim



Editora Fundação Fênix

O presente estudo surge da percepção da realidade ontológica e ética das culturas indígenas brasileiras Tupi-Guarani e Yanomami. O objetivo proposto visa analisar a importância e a singularidade das ontologias Tupi-Guarani e Yanomami para a formação da intelectualidade na sociedade atual. O desejo de realizar tal empreendimento surge da necessidade de perscrutar “novos areópagos” do conhecimento dantes ainda não explorados. A questão problema que norteará a pesquisa diz sobre: qual a importância e singularidade das Ontologias Tupi-Guarani e Yanomami para a formação intelectual da sociedade atual? A relevância de tal estudo para o mundo acadêmico é o de fortalecer ainda mais as fileiras de uma filosofia indígena brasileira que até então foi ocultada e negligenciada, o que a manteve desconhecida. Somente por meio de uma humildade epistêmica que leva em consideração as histórias, os sonhos, os mitos, a tradição oral, é que será possível encontrar o denso compêndio ético/moral e filosófico que tenciona para uma antiga e tão nova ótica por sobre a realidade que nos cerca. Afinal, o pensamento indígena brasileiro apresenta uma perspectiva epistêmico-normativa muito importante para o decentramento, relativamente à perspectiva europeia e, na verdade, de decolonização em si mesma. E isso será aprofundamento temático via uma densa e importante bibliografia que alicerçará a pesquisa, portanto, a pesquisa será de caráter bibliográfico.



Editora Fundação Fênix



**ONTOLOGIA E ÉTICA NO PENSAMENTO INDÍGENA BRASILEIRO:
ANÁLISE DAS ONTOLOGIAS TUPI-GUARANI E YANOMAMI**

Ricardo Valim

**ONTOLOGIA E ÉTICA NO PENSAMENTO INDÍGENA BRASILEIRO:
ANÁLISE DAS ONTOLOGIAS TUPI-GUARANI E YANOMAMI**



Editora Fundação Fênix

Porto Alegre, 2024

Série Filosofia

Conselho Editorial

Editor

Agemir Bavaresco

Conselho Científico

Agemir Bavaresco – Evandro Pontel
Jair Inácio Tauchen – Nuno Pereira Castanheira

Conselho Editorial

Augusto Jobim do Amaral	Lenno Francisco Danner
Bettina Steren dos Santos	Lucio Alvaro Marques
Cleide Calgaro	Nelson Costa Fossatti
Draiton Gonzaga de Souza	Norman Roland Madarasz
Ediovani Antônio Gaboardi	Nuno Pereira Castanheira
Evandro Pontel	Nythamar de Oliveira
Everton Miguel Maciel	Orci Paulino Bretanha Teixeira
Fabián Ludueña Romandini	Oneide Perius
Fabio Caprio Leite de Castro	Raimundo Rajobac
Fabio Caires Coreia	Renata Guadagnin
Gabriela Lafetá	Ricardo Timm de Souza
Ingo Wolfgang Sarlet	Rosana Pizzatto
Isis Hochmann de Freitas	Rosalvo Schütz
Jardel de Carvalho Costa	Rosemary Sadami Arai Shinkai
Jair Inácio Tauchen	Sandro Chignola
Jozivan Guedes	Thadeu Weber

Dedicatória

Este trabalho é dedicado a todos os povos indígenas de nossa amada pátria tupiniquim, sejam os povos extintos sejam os que ainda lutam por existir. Estarei com todos vocês através do meu esforço pessoal e acadêmico na esperança de dias melhores para todos.

Ao assim rotulado "Índio do Buraco" aqui de Rondônia, último sobrevivente de uma etnia desconhecida, com língua desconhecida e que fora dizimada durante as décadas de 1980 e 1990 e como último sobrevivente veio a falecer em solidão em Agosto de 2022. Sua existência não foi em vão, mas foi um sinal de que a humanidade precisa mudar ou também será extinta mais cedo ou mais tarde.

Agradecimentos

Agradeço ao meu estimado orientador Prof. Dr. Leno Francisco Danner por todo acompanhamento feito desta pesquisa durante sua produção, mas sobretudo pela acolhida e por ter acreditado em meu potencial como pesquisador.

Agradeço aos professores do Programa de Pós-graduação em Filosofia da Fundação Universidade Federal de Rondônia (UNIR) que contribuíram na composição desta Dissertação, especialmente na pessoa do Professor Dr. Clarides Henrich de Barba pelo seu rigor acadêmico e seu coração de pai.

Agradeço em particular ao Prof. Dr. Rodolfo de Freitas Jacarandá pela sua extraordinária competência, mas também pelo incentivo a jamais ignorar ou desprezar uma linha sequer de meus pensamentos, mas colocá-los no papel sempre.

Agradeço ao Instituto Federal de Educação Ciência e Tecnologia de Rondônia *Campus* Porto Velho Calama, a toda a sua comunidade Docente, Técnica e Discente pelas inúmeras oportunidades de crescimento humano e profissional.

De modo muito particular quero agradecer os Docentes do Instituto Federal de Educação Ciência e Tecnologia de Rondônia *Campus* Porto Velho Calama: Ao Prof. Ms. Marcos Aparecido Atilas pela acolhida contínua no IFRO. A Prof. Ms. Gedeli Ferrazzo que mais do que uma professora que tive a honra de substituir se mostrou uma grande amiga. A Prof. Dr. Xênia de Castro Barbosa Chefe do Departamento de Pesquisa, Inovação e Pós-Graduação (DEPESP) minha gratidão pela sua sempre pronta disposição em me atender e incentivar. A Prof. Ms. Monnike Yasmin Rodrigues do Vale do DEPEX pelas oportunidades de trabalho e melhoria do meu currículo.

Agradeço ao Prof. Dr. Celso Kraemer da Universidade Regional de Blumenau e da Faculdade São Luiz de Brusque-SC onde me graduei, pessoa esta que me deixou inquieto com seus questionamentos sobre a existência ou não de uma filosofia genuinamente brasileira ou latino-americana durante minha formação.

Estendo meus agradecimentos ao Prof. Dr. José Benedito de Almeida Júnior do Programa de Pós-Graduação da Universidade Federal de Uberlândia pela acolhida e partilha de saberes.

Meus agradecimentos se dirigem aos meus familiares que têm suportado de modo exemplar as angústias da distância que a peregrinação deste filho tem empreendido rumo à concretização de uma realização pessoal e profissional.

Nota sobre a capa

Me chamo Ana Luísa Marques Caldeira, tenho dezesseis anos e curso o Técnico em Edificações Integrado ao Ensino Médio no Instituto Federal de Ensino, Ciência e Tecnologia de Rondônia (IFRO). Durante minha vida sempre fui apaixonada por todo tipo de arte e a expressão dos sentimentos, por isso em uma visita ao Museu de História Rondoniense, quando ainda morava em Porto Velho - RO e era aluna do professor Ricardo Valim, me deparei com a exposição fotográfica "Afetividade Poética do Lugar" de Ederson Lauri Leandro na qual meses depois me inspirei para pintar a tela que se tornou capa deste livro. Esta pintura foi feita com a técnica "óleo sobre tela" e retrata a vivência indígena na região do Rio Guaporé no Estado de Rondônia, Brasil. A obra foi criada para ser exposta na "Semana Rondoniense de Arte, Patrimônio e Cultura", promovida pelo IFRO. Faz parte da coleção "Memórias do Guaporé" e seu título é "Água Corrente". Acredito que a cultura e diversidade dos povos originários devem ser conhecidas e valorizadas. Seus costumes e técnicas são ricos, afinal, ninguém conhece melhor a Amazônia do que quem nela habita há milênios! Esses fatores encorajam-me a criar "Água Corrente".

Direção editorial: Agemir Bavaresco
Diagramação e editoração: Editora Fundação Fênix
Capa: Ana Luísa Marques Caldeira

O padrão ortográfico, o sistema de citações, as referências bibliográficas, o conteúdo e a revisão de cada capítulo são de inteira responsabilidade de seu respectivo autor.

Todas as obras publicadas pela Editora Fundação Fênix estão sob os direitos da Creative Commons 4.0 –
[Http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR](http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR)



Série Filosofia – 141

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

Valim, Ricardo
Ontologia e ética no pensamento indígena brasileiro [livro eletrônico] : análise das ontologias tupi-guarani e yanomami / Ricardo Valim.
-- Porto Alegre, RS : Editora Fundação Fênix, 2024.
-- (Série filosofia ; 141)
PDF

Bibliografia.
ISBN 978-65-5460-140-5

1. Cultura indígena 2. Ética 3. Filosofia
4. Ontologia 5. Povos indígenas (Yanomami) 6. Povos indígenas (Tupi-guarani) I. Título. II. Série.

24-200689

CDD-111

Índices para catálogo sistemático:

1. Ontologia : Filosofia 111

Eliane de Freitas Leite - Bibliotecária - CRB 8/8415

DOI – <https://doi.org/10.36592/9786554601405>

SUMÁRIO

PREFÁCIO	13
<i>José Benedito de Almeida Júnior</i>	
1. INTRODUÇÃO	15
2. DECOLONIZAÇÃO E EMERGÊNCIA DA ALTERIDADE: O PENSAMENTO NEGRO E INDÍGENA E A CRÍTICA DA MODERNIDADE	23
2.1 MODERNIDADE, COLONIALISMO E RACISMO	29
2.2 O LUGAR DE FALA NA PERSPECTIVA ANTI-RACISTA	40
2.3 EU NÃO SOU ÍNDIO	49
2.4 A PRODUÇÃO ACADÊMICO-CIENTÍFICA DA ONTOLOGIA INDÍGENA	56
3. ONTOLOGIA E ÉTICA NO AYVU ROPYTA E A QUEDA DO CÉU	61
3.1 ONTOLOGIA E ÉTICA TUPI-GUARANI NO AYVU ROPYTA	75
3.2 ONTOLOGIA E ÉTICA YANOMAMI NA QUEDA DO CÉU	87
4. DESCENTRAMENTO EPISTÊMICO E PLURALIZAÇÃO DE ONTOLOGIAS: COMPREENSÕES ALTERNATIVAS DO FENÔMENO HUMANO	93
4.1 DESCENTRAMENTO EPISTÊMICO E PLURALIZAÇÃO DE ONTOLOGIAS	95
4.2 O PENSAMENTO INDÍGENA COMO PENSAMENTO SISTEMÁTICO E RACIONAL	100
4.3 O PENSAMENTO INDÍGENA COMO PENSAMENTO COLETIVO	115
CONCLUSÃO	123
REFERÊNCIAS	135

PREFÁCIO

É com grande alegria que vejo esta pesquisa ser publicada. Trata-se da afirmação de que o pensamento filosófico não pertence a uma cultura, mas à toda humanidade.

Qual é a origem da filosofia. Se esta pergunta for feita em qualquer sala de aula, a resposta imediata será: na Grécia. A naturalidade com que aceitamos esta imposição cultural vinda da Europa é assustadora. A Filosofia não é um fenômeno europeu, grego ou alemão, mas um fenômeno humano. Tal como a música, a literatura, as formas econômicas, a filosofia nascem das atividades humanas e não de uma cultura especificamente.

O pensar filosófico é essencialmente humano; pensar conceitualmente: o que é isso? Ainda há mais uma questão: será que uma obra filosófica se define por ter sido publicada em livro e assinada por uma pessoa? Se este é o modelo clássico da filosofia ocidental, encontramos, por outro lado, formas diferentes do filosofar: sabedorias coletivas,

Valim fez uma escolha: a ontologia Tupi-Guarani e Yanomami e nos apresenta um estudo cuidadoso e muito interessante sobre dois textos, que sintetizam sabedorias ancestrais e coletivas; O *Ayvu-rapyta*, Tupi-Guarani e a obra *A Queda do Céu*, do autor, Davi Copenawa.

A importância histórica do primeiro, escrita em forma de ensaio em 1953 e publicada em 1959, é inequívoca. Ultrapassando o interesse da antropologia e do estudo de línguas, trata-se de um documento que nos coloca diante de um saber filosófico ancestral. "Ayvu Rapyta" é um texto fundamental da cultura Guarani, composto de narrativas míticas e filosóficas que abordam a criação do mundo, a origem da humanidade e as relações entre os seres humanos, a natureza e os deuses. Traduzida pelo escritor e poeta León Cadogan, o texto apresenta uma visão cosmológica e ética única, destacando a importância da harmonia, equilíbrio e respeito mútuo entre todos os seres vivos. Através de suas histórias, "Ayvu Rapyta" transmite ensinamentos profundos sobre a interconexão entre os seres humanos e o ambiente natural, promovendo valores como solidariedade, reciprocidade e cuidado com o mundo ao nosso redor.

A Queda do Céu: Palavras de um Xamã Yanomami é um livro escrito por Davi Kopenawa, líder xamã e porta-voz do povo Yanomami, e pelo antropólogo francês Bruce Albert. O livro é uma narrativa autobiográfica que oferece insights profundos sobre a cultura, mitologia e cosmovisão dos Yanomami, bem como uma crítica contundente à colonização e à exploração dos povos indígenas da Amazônia. Kopenawa relata sua vida desde a infância em uma comunidade Yanomami até sua jornada para se tornar um xamã respeitado. Ele discute a relação entre os Yanomami e o ambiente natural, suas crenças espirituais e a importância do xamanismo em sua sociedade. Além disso, o livro aborda as ameaças enfrentadas pelos Yanomami, como a invasão de seus territórios por garimpeiros e a disseminação de doenças trazidas pelos não indígenas. Kopenawa denuncia a destruição da floresta e a violação dos direitos dos povos indígenas, destacando a urgência de proteger suas terras e culturas. "A Queda do Céu" é uma obra poderosa que oferece uma perspectiva única sobre a luta dos povos indígenas pela sobrevivência e pelo reconhecimento de seus direitos.

Por sua vez, a dissertação de Ricardo Valim no apresenta de forma ousada a postura de uma rebeldia intelectual frente ao eurocentrismo: a filosofia é um fenômeno humano e não grego. Sua pesquisa segue todo rigor metodológico acadêmico, porém, não se limita a ser um texto descritivo e técnico, sua escrita fluente e poética nos convida a seguir adiante na leitura.

Este texto poderá ser utilizado por docentes e discentes pesquisadores do nível superior em diversas áreas, como filosofia, antropologia, ciências sociais, história, linguística, artes e muitas outras. Além disso, também, docentes e discentes do Ensino Médio poderão fazer uso desta dissertação, pois sua linguagem acessível amplia, de forma extraordinária, o público deste brilhante texto filosófico.

Sem dúvida, um texto que subsidiará novas pesquisas e muitas aulas.

Boa leitura.

Prof. Dr. José Benedito de Almeida Júnior

Instituto e Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Uberlândia.

1. INTRODUÇÃO

Na atual conjuntura social, nota-se um crescente número de personalidades indígenas buscando espaços dialógicos públicos com a finalidade de expor seus pontos de vista referentes às mais variadas temáticas. Esse fenômeno é reflexo de um movimento que visa superar os grilhões de uma colonialidade sorrateira que ainda perdura no *modus operandi* de muitos atores públicos (políticos, empresas e sujeitos). Estes últimos questionam a capacidade reflexiva filosófica de minorias, como é o caso das nações indígenas.

A filosofia moderna, a política e a ciência na sua busca para tornar o mundo mais homogêneo, encontram perante seu caminho uma cosmopolítica indígena que visa romper com estes laços de unificação. É impossível sustentar a ambição de que se chegou ao ápice do mapeamento de todos os mundos possíveis de conhecimento. Pelo contrário, é necessária uma humildade epistêmica para reconhecer novos caminhos de conhecimento, como neste caso a filosofia indígena brasileira.

Basicamente se quer explicitar nesta proposta de pesquisa é que assim como o pensamento ocidental é dotado de rigor científico e métodos favoráveis para a realização e conquista de seus objetivos, não é diferente com o pensamento indígena. Na verdade, o *orbe* filosófico do indígena é sustentado por seres humanos com outras experiências de um outro universo bem diferente do campo filosófico ocidental. Estas outras realidades, as quais podemos chamar de formas de imanência, tem suas particularidades registradas nas tradições orais dos povos Yanomami e Tupi-guarani e são sua herança. Seus mitos, seus deuses, suas histórias contadas ao redor da fogueira desde tempos imemoriais são seu patrimônio pois lhes assegura um relacionamento sem paralelos com o universo circundante. Neste sentido, a presente proposta de pesquisa tenta responder a seguinte questão: Qual a relevância da Ética e da Ontologia dos povos Tupi-Guarani e Yanomami hoje?

Para elucidar a questão problema, a pesquisa se configurará de forma bibliográfica, a partir de autores como Ailton Krenak (2019), Daniel Munduruku (2017), Davi Kopenawa (2015), Kaká Werá Jecupé (2001), que sendo hoje as

principais vozes indígenas, fornecerão elementos que subsidiarão as discussões e a fundamentação teórica sobre a temática abordada. Estes pensadores são importantes pelo fato de através de seus textos haver a possibilidade de se pensar outras formas de pensar e compreender o mundo. Esse exercício é indispensável para se utilizar de outros conceitos para além dos tradicionais legitimados pelo saber eurocêntrico.

A pesquisa documental, irá explorar ainda documentos como o importante texto sagrado da nação Tupi-Guarani, *Ayvu Rapyta*, e que fora traduzido por León Cadogan (1959). Além disso, também serão consultadas entrevistas, documentários como a série Culturas Indígenas (2016 a 2018) do Itaú Cultural disponível em canais como o Youtube.

O objetivo geral da presente pesquisa é analisar a importância e a singularidade ímpar que possuem as ontologias e a ética dos povos Tupi-Guarani e Yanomamihoje. Essa discussão tem muito a acrescentar ao debate já consagrado da filosofia ocidental. Além deste acréscimo, a investigação possibilita ao interlocutor perceber que esta filosofia indígena, se assim podemos classificar, traz uma nova e perspicaz possibilidade de refletir sobre a realidade em que a humanidade se situa hoje.

Os objetivos específicos da pesquisa são: Entender a decolonização e a alteridade que dela provém como forma de crítica à modernidade. Analisar os aspectos ontológicos e éticos presentes nas obras *Ayvu Rapyta* e *A Queda do Céu* para que através destes aspectos se possa elaborar uma crítica que visa o descentramento epistêmico com o objetivo de valorizar a pluralização de ontologias. Ressaltando assim a importância que tem o pensamento indígena brasileiro, principalmente de culturas como as nações Tupi-Guarani e Yanomami, cujas tradições são elementos chaves para uma nova compreensão alternativa do fenômeno humano.

Esta pesquisa será composta por um referencial teórico que visa abarcar pensadores da literatura indígena brasileira que em seus escritos debatem a temática da autenticidade de um pensamento descentrado do europeu. Afinal, é de suma importância não só valorizar pensadores brasileiros, mas, sobretudo, porque são indígenas e em sua cosmovisão própria exploram outras perspectivas nunca

antes pensadas pela tradição filosófica eurocentrada e pela sociedade de modo geral. Valorizar seu modo de pensar é se aproximar da fonte primeira de toda uma tradição para beber a água fresca que brota da mesma. Deste modo, ressaltar pensadores como Kaká Werá Jecupé (1998), Ailton Krenak (2019), Davi Kopenawa (2015) - este último cuja obra, curiosamente, foi publicada primeiramente em francês, depois em inglês e por último em português, refletindo muitas vezes "o valor" que é dado a um pensador deste calibre em nosso país - e por fim, mas não menos importante Daniel Munduruku (2017). Estes pensadores são essenciais para a composição e discussão de tão pertinente tema, pois são eles mesmos representantes originais de culturas ancestrais que tem muito a dizer pela sua autoridade e autenticidade ética e ontológica.

Em textos como de Davi Kopenawa (2015, p. 65) a correlação entre ontologia e ética, ou seja, entre o ser enquanto ser e a sua conduta pessoal se explicita em momentos quando o autor fala da necessidade de "uma educação do encontro" entre brancos e nativos para "fugir da ignorância". Esse mesmo compromisso de coerência de vida se reflete no desejo de falar aos brancos sobre sua herança ancestral e do desejo de preservar a natureza, pois fora ela um legado vindo do Alto. O reconhecimento de um legado de transcendência é comum também na nação Tupi-Guarani. Basta ler o texto *Ayvu Rapyta* (1959, p. 22) para constatar, através das inúmeras afirmações de ação de graças por tudo que existe ser oriundo da sabedoria contida e oriunda da própria divindade, a sabedoria criadora. Falar de natureza para um nativo é antes de tudo exercer o compromisso com sua essência em prol de um bem sagrado legado desde tempos antigos. É um exercício de responsabilidade para com algo muito além de si mesmo.

Davi Kopenawa (2015, p. 75 - 234) compreende ainda a originalidade e importância que tem o pensamento nativo. Reconhece também que o "pensamento do branco é outro", demonstrando assim sua maturidade perante a diversidade. Entende também que mesmo que os brancos tentem imitar as palavras nativas elas sempre irão "sair feias", porque também a linguagem nativa é outra, ela está ancorada na linguagem ímpar da floresta. Linguagem essa ancorada em uma herança cultural muito forte por parte dos povos nativos mesmo antes do descobrimento (JECUPÉ, 1998, p. 48) e essa mesma linguagem poética vem sendo

transmitida fazendo uso de recursos tecnológicos que permitem a amplificação de sua mensagem.

O autor Davi Kopenawa aborda certo conceito pedagógico paulatino de desenvolvimento que se reflete na criança e no jovem que aos poucos vão aprendendo a "pensar direito" (KOPENAWA, 2015, p. 100 e 105). E é no estudo para ser xamã, afirma ele, que se aprende a "pensar direito" (KOPENAWA, 2015, p. 143), não por mera formalidade ou convenção social, mas para se comunicar adequadamente com os espíritos à medida que estes se revelam (KOPENAWA, 2015, p. 141). Este é outro ponto importante da sabedoria ancestral dos povos originários, a capacidade de manter estreita relação seja com os seres vivos, compreendendo aqui o ser humano, mas também com os seres espirituais.

Davi Kopenawa, explorando o campo das virtudes, fala de como é prejudicial o desejo demasiado pelo sexo oposto, e que se abstendo atingiu melhor seu objetivo de aprofundamento nos mistérios ancestrais sagrados (KOPENAWA, 2015, p. 95). Da mesma forma, a filosofia Mbyá-Guarani enxerga na imperfeição das paixões humanas a causa de um grande número de doenças (CADOGAN, 1959, p. 107). É na escuta da palavra ancestral que tanto Tupi-Guarani quanto Yanomami encontram uma fonte segura para bem viverem sua existência. Assim se torna perfeitamente compreensível a rejeição que ocorre muitas vezes em assimilar a cultura Ocidental por estes povos. Basicamente porque seu modo de buscar sabedoria já encontra sua fonte mesma na sabedoria ancestral (KOPENAWA, 2015, p. 290) em que estão imersos.

Como se pode observar estes autores indígenas trazem inerentemente em seus escritos algo importante não só pela originalidade, mas também pela capacidade de se apropriarem da linguagem, pela forma de comunicação ocidental para exporem e revelarem conceitos, métodos e tudo aquilo que compõem as tradições orais de suas nações. Rejeitam comumente o termo aplicado "índio", por entenderem que quando o sujeito é visto como índio, ele está sendo posto para fora do universo de tudo que é branco. Essas noções fazem parte de um sorrateiro aparato colonialista que ainda vigora.

Nota-se também, que o uso da palavra fixada pela escrita dos indígenas brasileiros contemporâneos não deve ser entendida como uma oposição à palavra

falada, mas como uma busca por complementaridade proporcionando harmonia na transmissão dos saberes ancestrais. Nisto consiste a beleza da natureza da literatura indígena, ela está permeada pelo contato direto com a sabedoria de seus ancestrais permitindo assim um referencial autêntico e crítico por sobre o fenômeno humano e sua dimensão ética.

Porém, existe um problema neste caminho com o pensamento de Habermas, que é o fator da razão instrumental. Neste sentido percebe-se que a razão instrumental, fruto da modernidade, foi e é de suma importância para a compreensão de nossa realidade como um todo. No entanto, o problema foi quando essa instrumentalização extrapolou seu campo natural e atingiu em cheio as relações humanas: neste contexto surge a dominação do homem pelo homem, e as pessoas são transformadas em objetos e por vezes até mesmo em mercadorias como aconteceu nos processos coloniais por todo o mundo.

Essa colonização, não é somente de espaços e corpos, mas de consciências e quer resiste as areias do tempo e tem sido combatida fortemente por uma atitude Decolonial. Esse enfrentamento é realizado por minorias como as nações indígenas excluídas muitas vezes das páginas de relevância da história e que agora galgam espaços onde podem ter voz, vez e lugar para manifestar a autenticidade de seu pensamento. Isso possibilita um Descentramento do debate revelando a beleza da pluralidade de consciências existentes na sociedade e do como isso pode ser benéfico para toda a humanidade, por isso o aprofundamento teórico aqui proposto. Neste sentido, existe uma forte relação de contribuição da ontologia e da ética das nações Tupi-Guarani e Yanomami para toda a sociedade, pela sua autenticidade ética e moral. Nota-se um apurado senso de responsabilidade, não somente com a natureza, mas com a realidade como num conjunto. O ser humano, por exemplo, deixa de ser objeto e passa a ser visto de forma plena, integral, perante seus iguais por isso digno de respeito. Ou como nas palavras de Kaká Werá Jecupé: "o valor da tradição do povo chamado índio está no fato de mostrar a atual sociedade que uma cultura ancestral destes lados da América que teceu sistemas de vida e relações fundados na perspectiva de desenvolvimento e progresso de corações valiosos" (JECUPÉ, 2001, p. 97). Essa visão integral e até mesmo afetiva do ser humano é desenvolvida na consciência da pessoa desde a

mais tenra idade paraestes povos. É algo que simplesmente segue um fluxo pedagógico desde o seiofamiliar até o natural declínio do ser humano.

Existe, portanto, uma mudança de perspectiva, que na verdade sempre existiu, mas que fora negligenciada e ocultada segundo os parâmetros de uma lógica mercantilista, escravagista e autoritária colonialista. Agora tendo seu devido lugar aosol tende a contribuir e muito para um debate ético, lógico, racional, humanista, personalista fortalecendo as instituições e porque não a própria democracia e consequentemente a união nacional.

Outros autores serão oportunamente utilizados, pois vivem dramas que se assemelham as pelejas indígenas, mas do ponto de vista afrodescendente, tais como: Frantz Fanon (2008) para este autor é fundamental a emancipação do sujeito que deve assumir a autoria da sua própria existência, Amílcar Cabral (2013), Aimé Césaire (1978), Achille Mbembe (2017). Este último explora a ideia que se tem do negro hoje, e a isso podemos relacionar também diretamente a visão do índio, foi construída durante o período colonialista. É basicamente a negação do outro, detudo aquilo que não é branco. Negro e índio, portanto, é aquele que ninguém deseja ser. Isso fica exposto na biografia de Daniel Munduruku quando fala de suas vivências escolares no passado e da sua tenra primeira decepção amorosa.

Estes autores também buscam pôr em evidência o fato da necessidade de reconhecimento de sua originalidade última de seu ser. E da liberdade como requisito para o desenvolvimento de suas próprias culturas.

Autores como Albert Memmi (1967) e Aníbal Quijano (2005) são importantes pelo fato de alicerçarem o discurso frente ao aspecto eurocêntrico e colonialista que ainda é vivenciado no imaginário da América latina.

É bem verdade que de um antigo tesouro sempre brotam outras coisas novas, nestesentido um clássico dos estudos ameríndios León Cadogan (1959) será de fundamental importância, pois, traz consigo a tradução dos textos míticos dos índios Guarani, o *Ayvu Rapyta*.

Não poderia ficar fora desta lista o antropólogo brasileiro Eduardo Viveiros de Castro(2010) com sua obra *Metafísicas Canibais* que só pelo título já deixa claro a profundidade de sua contribuição para a pesquisa. E, por último, mas não menos importante, os textos do filósofo e Professor Doutor da Universidade Federal de

Rondônia Leno Francisco Danner (2020), que tem se debruçado sobre a temática a certo tempo em seus escritos, demonstrando a atualidade e pertinência, profundidade, beleza e riqueza destas tradições ancestrais para a sociedade de um modo geral e para a filosofia.

Por fim, é preciso ressaltar que a pesquisa permanece aberta a acolher novas bibliografias vindouras desde que em sintonia com o objetivo de aperfeiçoar e aprofundar o tema proposto.

2. DECOLONIZAÇÃO E EMERGÊNCIA DA ALTERIDADE: O PENSAMENTO NEGRO E INDÍGENA E A CRÍTICA DA MODERNIDADE

É tempo de olhar para trás com os olhos bem atentos com a finalidade de discutir, tornar evidente e, sobretudo, de refletir sobre aspectos que carecem de ressignificação. Um destes aspectos é justamente o da valorização do pensamento negro e indígena como fonte segura e autônoma de pensamento. "Dado que é a partir do Outro que toda a redacção do mundo causa verdadeiramente surpresa. Ao invés de se posicionar no pico da humanidade, a Europa deveria mostrar-se atenta ao que está por vir" (MBEMBE, 2014, p. 73).

Sendo a alteridade um termo de relevância é preciso buscar uma compreensão aproximada de sua totalidade. Alteridade no Dicionário Básico de Filosofia de Hilton Japiassú (2008) traz a seguinte definição:

Alteridade (do lat. alter: outro):

1. Caráter do que é *outro e se opõe ao mesmo [...].
2. Do ponto de vista lógico, negação estrita da identidade e afirmação da diferença (JAPIASSÚ, 2008, p. 16).

Já no Dicionário de Filosofia de Niccola Abbagnano (2007, p. 34) a Alteridade é definida como "Ser outro, colocar-se ou constituir-se como outro". A alteridade se insere, portanto, no quadro de uma diferença, da existência de outro diante de mim. Logicamente, afirmar a existência do outro implica na compreensão de que existem outras perspectivas de pensamento que diferem umas das outras e não somente uma existência física enquanto tal.

Reconhecer a multiplicidade de pensamento e o modo fluido como se manifesta é indispensável para compreender que a alteridade luta por sobrevivência contra os erros do passado com vistas a se abrir para o mundo como perspectiva de crescimento do sujeito. "[...] a valorização da diferença e da alteridade constitui, sob um prisma epistémico, a pedra basilar de qualquer reordenação cognitiva dos mundos extra-europeus" (MBEMBE, 2014, p. 109). Essa reordenação é importante para que o processo de desenvolvimento siga seu fluxo promovendo espaços

dialógicos em prol da superação não somente dos erros passados, mas também dos erros do tempo presente. Neste sentido Achille Mbembe (2017) em sua obra *Políticas da Inimizade* chama a atenção para o seguinte fato:

Talvez mais do que de diferença, o nosso tempo seja sobretudo o da fantasia da separação e, até, do extermínio. É o tempo dos que não estão juntos, que nada agrega; dos que não estão de todo dispostos a partilhar. A proposta de igualdade universal, que, não há muito tempo, permitia contestar as injustiças substanciais, foi sendo gradualmente substituída pela projecção (*sic*), muitas vezes violenta, de um "mundo sem" - "o mundo que se desembaraça" dos muçulmanos, que sobrecarregam a cidade, dos negros e de outros estrangeiros, que devem ser deportados, dos territórios (ou suspeitos disso) que torturam, pessoalmente ou por procuração, dos judeus que lamentavelmente escaparam às câmaras de gás, dos migrantes que vêm de todo o lado, dos refugiados e de todos os naufragos, esses miseráveis cujos corpos estranhamente se assemelham a montes de lixo, processando-se em massa este cadáver humano, na sua decomposição, no seu fedor e podridão (MBEMBE, 2017, p. 67).

Esse "retrato nu e cru" da atual conjuntura social é assustador para qualquer sociedade que goza de seu desenvolvimento acreditando já ter superado os entraves históricos como escravidão e genocídios.

A alteridade também pode ser compreendida como se fosse um estranhamento diante do outro, que é um efeito, obviamente, daquilo que não é compreensível imediatamente. "À negação da humanidade sobrepõe-se a afirmação da alteridade irreduzível do africano e a inscrição do signo africano numa estrutura da diferença dotada de atributos psicológicos" (MBEMBE, 2014, p. 67). Fala-se muitas vezes uma mesma língua, sentimentos parecidos e nota-se sua dualidade, sua diferença, porém, essa mesma alteridade não é suportada.

Quanto ao resto, trata-se do que se apazigua odiando, mantendo o terror, praticando o alterocídio, isto é, constituindo o Outro não como semelhante a si mesmo, mas como objecto intrinsecamente ameaçador, do qual é preciso proteger-se, desfazer-se, ou que, simplesmente, é preciso destruir [...] (MBEMBE, 2014, p. 26).

Em nossa cultura não fomos habituados a refletir sobre a realidade e nem sequer a ousar a pensar diferente do que nossos livros didáticos propõem. Como que passivamente absorvemos indefesamente conteúdos e mais conteúdos que enobrecem as bem-aventuranças dos colonizadores sobre os povos colonizados.

Estes últimos, que pela sua, atribuída incapacidade de autogoverno mereceram a tutela de seus conquistadores, ao menos assim é que se pensa a mentalidade colonial.

Os efeitos de tal prática perduram de forma sorrateira até os dias presentes impactando diretamente no modo como cada pessoa compreende o mundo. Por isso desabafo de Álvaro Tukano (2014) é indispensável para compreender esse movimento que simplesmente não compreende o universo do outro:

Estou convicto de que para conseguirmos alguma coisa para nosso bem, creio que depende mais dos próprios índios. Não precisamos de burocratas que nem sabem se existe ou não o índio. Não precisamos de líderes que se fantasiam ideologicamente e ficam calados diante daqueles que sabem expressar melhor o português, porque na verdade esses pouco conhecem os costumes e não estão preparados para transmitir a mensagem às nossas bases (TUKANO, 2014, p. 21).

O pensamento filosófico contemporâneo de acentuada atitude práxis está marcado pelo aspecto da Decolonização, ou seja, uma atitude que visa refletir sobre a realidade e as influências de uma época que ainda estão impregnadas em nossa cultura atual, como é o caso do racismo. Nesta perspectiva enquanto agenda e programa a Decolonialidade busca também fazer uma crítica ao modelo colonial e a modernidade enquanto tal.

Falar em Decolonialidade só tem sentido se falarmos do estágio anterior que era justamente a Colonialidade. Este último conceito parte do pressuposto de que o fim da era colonial histórica não significa o fim das práticas coloniais. Basicamente porque ainda se mantém uma espécie de racismo estrutural em várias instâncias de nossa sociedade e o termômetro é a presença contínua do preconceito que se mantém.

Os pensadores e pensadoras que hoje se debruçam por sobre os estudos Decoloniais são de matrizes muito diferentes como é o caso aqui em nosso país de negros e indígenas. Suas linhas de pensamento são muito diferentes, basicamente porque sua estrutura de cosmovisão é única e irrepetível. Porém, apesar de suas

concepções epistêmicas muito diferentes, elas têm como elo principal a crítica contundente a este sistema mundo capitalista e ao epistemicídio operado pelo mesmo modelo. Por epistemicídio entendemos justamente o aspecto da não possibilidade de fala de populações oriundas de regiões que não fazem parte da Europa.

A predominância de um pensamento único e exclusivamente branco eurocentrado em espaços acadêmicos é muito problemática porque produz uma dinamicidade muito parcial na forma de pensar o mundo. Pensar o ser humano a partir de um único polo parece empobrecedor do ponto de vista epistêmico. Em si mesma essa concepção parcial do mundo e do ser humano também é contraditória porque ela basicamente prega uma possibilidade de conhecimento múltiplo, mas a prioridade é a visão provinciana eurocentrada. Para autores como Graeber e Wengrow grande parte deste mal-estar contemporâneo do pensamento é em grande parte consequência do modelo de pensamento que eles atribuem a intelectuais que disseminam ideias que minam a possibilidade de considerar outras epistememes:

Negar toda e qualquer possibilidade de que os povos indígenas tivessem razão na prática, significa afirmar que eles não poderiam ter qualquer impacto efetivo sobre a história. Na verdade, é uma forma de infantilizar os não ocidentais, uma prática denunciada por esses mesmíssimos autores. (GRAEBER; WENGROW, 2022, p. 46).

Os autores ainda revelam em sua obra *O Despertar de Tudo* recém lançada que felizmente as coisas vem notoriamente mudando principalmente nos Estados Unidos com o advento de muitos autores de origem indígena que vem questionando profundamente as bases teóricas tradicionais.

No Brasil a situação não é diferente como já foi mencionado o aspecto da literatura indígena brasileira contemporânea que em sua gama de possibilidades tem revelado abertura para uma crescente busca emergente pela alteridade. Até porque é nesta literatura que encontramos os fragmentos necessários para se pensar um pensamento filosófico indígena.

Na literatura indígena brasileira contemporânea encontramos os elementos que permitem uma reflexão mais profunda acerca do fenômeno humano e seus dilemas éticos vivenciados em sociedade.

[...] a relação da literatura com a alteridade é, conforme comprovado pela literatura indígena brasileira contemporânea, uma relação fundante, definidora seja da constituição da literatura como voz-práxis das diferenças por elas mesmas e desde elas mesmas, vinculada, carnal e politizada-politizante, literatura como crítica social e emancipação política, seja da manifestação político-normativa das minorias por si mesmas – e, no nosso caso, dos indígenas por si mesmos (DANNER, L.; DANNER, F.; DORRICO, J. 2020, p. 366).

Este fato é possível porque por meio dessa literatura e de outras artes como a música, o grafismo é que se torna possível compreender que o indígena não é um ser do passado, pelo contrário, se faz vivo e presente com sua alteridade nessa ambiência de modernidade também.

O homem da floresta hoje também já vem totalmente influenciado por essa mesma grande onda da cultura europeia, e se vê no ponto crítico de como pensar de fato o amanhã. E sabendo que o amanhã terá essas duas culturas juntas inevitavelmente, tanto o índio quanto o não índio. Esses mundos se encontraram e chegou a hora da onça beber água. A hora de tomar uma decisão. E, volto a dizer, dentro da nossa ideia de acreditar no futuro, somente a natureza pode dar uma resposta positiva (ESBELL, 2018, p. 159).

Cientes deste aspecto de estar imerso nessa dinâmica cultural é que os povos indígenas se apropriam de espaços culturais com sua presença e voz forte para a partir da própria cultura se manifestarem. Por via de sua condição humana presente como cidadãos de direitos é que estes povos tem se posicionado na sociedade.

Para Álvaro Tukano (2018) os indígenas que visam se manifestar em busca de garantir seus direitos e devem o fazer de forma própria:

Temos que defender o povo brasileiro ao nosso modo, não confrontando armas, flechas, cachorros, polícia, pastor alemão. Temos que saber defender os nossos direitos com sorrisos, falando nossas línguas, traduzindo as nossas obras literárias, que não eram escritas antigamente, mas orais, cantadas (TUKANO, 2018, p. 65).

Essa visão é significativamente importante para se criar justamente uma cultura de paz. Que os conflitos permaneçam então sepultados no passado como memória de vivências que no tempo presente não devem se repetir novamente e que nos deixam valiosas lições.

Fica evidente que o objetivo do Movimento Indígena não é romper com a modernidade, mas sim caminhar com a mesma para que se possam encontrar respostas. Até porque os povos indígenas brasileiros contemporâneos se inserem nessa realidade imanente do aqui e agora com toda sua carga cultural que está a disposição por meios diversos como a literatura e as demais tecnologias.

Se estes elementos de presença no tempo presente não forem considerados existe a possibilidade de segregação entre os diferentes, numa perspectiva de alteridade. Para Álvaro Tukano (2014, p. 18), "o mundo indígena deve buscar novos caminhos duradouros, autônomos e flexíveis junto à sociedade nacional, para reverter o triste quadro de nossa história".

Neste processo de busca pelo reconhecimento e valorização cabe a reflexão de que o aspecto central da alteridade só fará sentido se caminhar para uma dinâmica mais profunda de abertura para a realidade.

A celebração da alteridade só tem sentido se ela se abrir para a questão central do nosso tempo, a da partilha, do comum e da abertura para o mundo. O peso da história encontra-se aí. É preciso aprender a carregar e a repartir o seu peso de uma maneira mais eficaz. Estamos condenados a viver não apenas com aquilo que produzimos, mas também com o que herdamos, e devemos aprender a viver tudo isso em liberdade. Uma vez que não saímos inteiramente de uma mentalidade dominada ainda pela ideia da selecção entre diferentes tipos de seres humanos, é preciso trabalhar com e contra o passado, de maneira a que este possa abrir-se para um futuro comum, com dignidade para todos. O

caminho passa pela produção, a partir da crítica do passado, de um futuro indissociável de uma certa ideia de justiça, da dignidade e do em comum (MBEMBE, 2014, p. 296).

Assim, rompendo com os grilhões epistêmicos e normativos com requintes, recortes e resquícios de colonialismo é que se poderá caminhar por estradas novas buscando alcançar outros patamares que até então pareciam inacessíveis. É chegado o tempo de mudança no que se refere aos elementos de mentalidade dominada pelos resquícios coloniais.

É o momento de relembrar as vivências passadas para construir um futuro onde impera o diálogo e o respeito à diversidade epistêmica. Refletir então, sobre elementos como a modernidade, colonialismo e sobretudo, o racismo torna-se uma meta necessária para a construção de um discurso que vise justamente uma mudança de consciência.

2.1 MODERNIDADE, COLONIALISMO E RACISMO

Na busca por tematizar "Decolonialidade" de forma simples e objetiva, podemos fazer uso da colonização do Brasil, por exemplo: todo o Processo de dominação e exploração econômica, política hoje se compreende como colonialismo e seu respectivo processo de Cultura chamado de descolonização pode ser identificado facilmente como o movimento de independência do Brasil. Agora, neste sentido, quando se usa a expressão Colonialidade está se referindo ao modo de dar sentido à realidade pelos portugueses que perdura até hoje: racismo, desprezo tanto pela sabedoria indígena quanto negra, a supervalorização da identidade eurocêntrica etc.; portanto, o fim do Império (descolonização) não pôs fim a mentalidade, o modo de ser, estar e saber, ou seja, a subjetividade segue colonizada. Em linhas gerais, o colonialismo acabou no Brasil, mas a Colonialidade perdura mesmo depois da descolonização. Agora quanto à Decolonialidade esta, por sua vez, busca uma mudança drástica de todas as formas de domínio hegemônico atuais. Sobretudo, nos campos do conhecimento, nas relações intersubjetivas e na própria configuração mesma das instituições. As propostas

Decoloniais têm a possibilidade de ressignificação da própria história, resgatando aquelas subjetividades reprimidas, sem contar a retomada de conhecimentos e linguagens que até então foram menosprezados e subalternizados pela razão moderna eurocêntrica. No entanto, é preciso senso ético para não excluir de forma radical os contributos críticos oriundos de uma herança eurodescendente para o próprio movimento Decolonial.

Na atualidade, encontramos certo problema, muito se tem usado termos como Colonialismo, Descolonização, Colonialidade e Decolonização e em algumas vezes são confundidos uns com os outros como se fossem a mesma coisa, tratados por vezes como sinônimos, mas na verdade não é bem assim. Na verdade, existe uma diferença significativa entre os termos, o que se for tratado de forma correta garantirá ao leitor maior segurança e entendimento da questão a ser pesquisada. É preciso ainda ressaltar que tais termos surgem desde a década de cinquenta quando começa um movimento para o reconhecimento da autenticidade e autoridade das formas de pensar não-europeias e nos idos dos anos sessenta e setenta ganha contornos epistêmicos mais consolidados. No período pós-segunda guerra mundial iniciou-se os processos de independência de muitos territórios coloniais por todo o mundo, mas em especial na Ásia e África. Este processo levou não somente a libertação territorial, mas também a libertação de corpos e mentes. Consequentemente houve uma considerável produção cultural autoral destes povos e nações.

Vamos iniciar nossa explanação pelo termo Colonialismo. Catherine Walsh (2013) propõe a seguinte ideia em sua obra *Pedagogías Decoloniales*:

Suprimir la "s" es opción mía. No es promover un anglicismo. Por el contrario, pretende marcar una distinción con el significado en castellano del "des" y lo que puede ser entendido como un simple desarmar, deshacer o revertir de lo colonial. Es decir, a pasar de un momento colonial a un no colonial, como que fuera posible que sus patrones y huellas desistan en existir. Con este juego lingüístico, intento poner en evidencia que no existe un estado nulo de la colonialidad, sino posturas, posicionamientos, horizontes y proyectos de resistir, transgredir, intervenir, in-surgir, crear e incidir. Lo decolonial denota, entonces, un

camino de lucha continuo en el cual se puede identificar, visibilizar y alentar "lugares" de exterioridad y construcciones alter-(n)ativas (WALSH, 2013, p.25).

Neste sentido vemos a necessidade da utilização do termo da forma como elabora Catherine Walsh leva a pensar em uma negação. Em português o uso da partícula (des) não teria haver com o termo empregado por Walsh.

Se estivermos falando do uso do termo Decolonial, basicamente estamos nos referindo à outra estrutura de pensamento. Só podemos falar em descolonizar porque a princípio existiu uma Colonialidade, um termo existe em decorrência da presença ou de uma existência de outro termo. Por exemplo, nosso país um dia já foi uma colônia de Portugal, mas tal fato tem deixado de ser colônia com a independência e mesmo tendo se tornado Império com a chegada da família real não quer dizer que nossa cultura deixou de lado aquela mentalidade subalterna. Nosso modo de ser e existir permanecem atrelados a este passado. Temos em nosso DNA cultural ainda aquela semente monárquica que está espalhada por todas as partes com termos como: Rei do Futebol, Rainha dos Baixinhos, Rei do Pastel ou dos Pneus e por aí vai. Basta olharmos pelos comércios de nossas cidades que se prestarmos muita atenção haverá sempre este apelo saudosista inconsciente espalhado por todos os lados. Portanto, a independência do Brasil não pôs fim a esse modo de pensar.

O pensamento colonial surge na Europa do século XV e XVI e coloca a mesma como epicentro e referencial cultural para o mundo. Tudo por tanto que é produzido e pensado em todas as dimensões humanas fora do espaço territorial europeu é posto em descrédito porque justamente o referencial na escala hierárquica de valores é consolidado e valorizado apenas pelo próprio pensamento eurocêntrico. Nesta perspectiva o que resta para o mundo todo é apenas uma corrida incessante na busca por aproximação do que é validado pelo e para o pensamento eurocêntrico. Isso cria uma dificuldade e até mesmo uma crise de identidade. Essa crise surge pelo fato de nos perguntarmos a sério sobre qual o nosso lugar no mundo já que não somos colonizadores e nem muito menos europeus, ainda assim temos uma forma peculiar de ser e existir, mas que não é validado pelo "selo europeu de qualidade". Essa lógica de pensamento inferioriza e

ao mesmo tempo inibe culturas anteriores mesmo a própria cultura europeia.

Quanto à proposta Decolonial não existe para a mesma uma escala de valores, mas apenas uma perspectiva de horizontalidade onde o pensamento europeu é apenas mais um em meio a uma grande multiplicidade de formas de pensar espalhadas por todo o planeta. Cada cultura agora é entendida como dotada da capacidade de se autogerir e se referenciar-se a si mesma não dependendo mais, portanto, do aval europeu.

De forma mais objetiva podemos entender que a diferença entre colonialismo e Colonialidade segundo a perspectiva de Aníbal Quijano (2005) acontece da seguinte forma: o colonialismo como já vimos está ligada diretamente àquele modelo econômico mercantilista do século XV e XVI que atingiu todos os continentes. Neste modelo de economia existe uma forte influência de dominação social, econômica, política, religiosa, tecnologia por sobre todos os povos e culturas que são subjugadas e dominadas. Literalmente colocando a humanidade que estava sendo colonizada entre a cruz e a espada. Agora quando pensamos em Colonialidade ela está estritamente ligada a fatores psicológicos sorrateiros de uma estrutura de poder colonial que ainda permanece e tem seus reflexos nos complexos de inferioridades intelectuais latentes, como se ainda dependêssemos da benevolência e paternalismo da Europa. Mesmo depois dos ciclos de independência seguimos como que atados ainda aos elementos que nos construíram, a saber, o poder colonial. Este poder não terminou, não terminou com o colonialismo e segue existindo de forma intrínseca em nossa cultura. O que torna toda e qualquer pessoa através das gerações fruto desse mesmo processo colonial. É importante compreender que esse fenômeno da Colonialidade tem um peso muito forte permanecendo até nossos dias, o que prova que as coisas não terminaram num piscar de olhos ou da noite para o dia com os acontecimentos da independência de nosso país.

Como fica claro neste breve discernimento conceitual, todos estes termos estão estritamente ligados entre si, mas permanecem suas diferenciações e conhecê-las é fundamental para evitar possíveis confusões terminológicas.

Por fim, é preciso destacar que a filosofia, como é o foco dessa pesquisa, não está simplesmente condicionada e por isso mesma limitada às instituições

educacionais. As vivências sociais exercem de certa maneira a força para um exercício filosófico que visa uma reflexão que poderia ser chamada de ação e reflexão, ou seja, uma filosofia estritamente ligada à práxis cotidiana. E neste sentido fica evidente que a Decolonização é um processo contínuo que acontece de forma paulatina, dia após dia em nossa sociedade e em nossas instituições. Estas mesmas instituições durante séculos estiveram condicionadas a pensar que o verdadeiro conhecimento filosófico e por isso mesmo válido e digno de nota só poderia ser proveniente da Europa. Levará algum tempo até que o processo de reconhecimento e reflexão a partir de nossa própria realidade ganhe corpo e força.

Este importante período da história e da filosofia vem cheio de novidades e oportunidades para todo aquele que venha a galgar novos espaços de conhecimento. Também é um período em que infelizmente permanece a lógica mercadológica e a instrumentalização do ser humano e até mesmo de sua corporeidade.

Pode-se dizer que a modernidade é uma espécie de narrativa complexa cuja origem se remete ao continente europeu. A partir deste ponto é construída uma espécie de narrativa que visa edificar toda a estrutura da civilização ocidental como a conhecemos desde as suas bases. Mas ainda assim com todas as suas promessas de evolução nas mais variadas esferas da sociedade, ela ainda mantém oculto o aspecto da Colonialidade que em sua essência perpetua o racismo, o sistema de inferiorização dos seres que não compõem a esfera eurocêntrica. Neste sentido fica mais do que claro que não podemos afirmar a existência da modernidade dissociada da Colonialidade ambas estão intrinsecamente relacionadas e ligadas desde as maístenras bases. Desta forma fica evidente um projeto de modernidade epistemicida.

Termos como universalidade têm por característica ser fruto de um conceito colonial que visava abarcar e mapear todas as coisas enquanto que a Descolonialidade por sua vez é marcada pela pluridiversidade de ideias. Neste sentido podemos afirmar que cada recôncavo deste mundo possui em suas veias abertas as marcas e sentimentos da Colonialidade de uma forma muito sensível e particular que apela por libertação e autonomia. Nesta perspectiva se torna indigesta a ideia de que o Brasil, por exemplo, fosse como uma espécie de entidade

ou ser que precisava ser descoberta para existir e que por consequência precisava ser tutelada e amparada sob a bondade conquistadora. Aliás, este é o tipo de narrativa que comumente encontramos por todas as partes, seja em livros didáticos ou nas histórias contadas por nossos ancestrais.

A narrativa oficial consolidada da modernidade aponta para diversas vantagens e maravilhas operadas, mas pouco, para não dizer absolutamente nada é falado referente aos abusos cometidos, e o modo como não só a vida humana, mas toda a natureza foi tratada de forma descartável e dispensável.

Também nada é falado sobre os aspectos mercantilistas que utilizavam a humanidade dos povos originários como mercadoria e moeda em benefício da manutenção da estrutura capitalista da época. Afinal, quem se importaria com seres que eram considerados inferiores segundo as categorizações eurocêntricas?

Quanto ao aspecto de implementação do colonialismo, foi introduzido nas terras brasileiras através de uma ótica cristã que fazia a separação entre ser e natureza. Fazer essa separação foi de grande valia para a exploração em sequência de tudo que existe nestas terras, pois, afinal Deus criou o homem para que crescesse, multiplicasse, mas também que dominasse toda a criação com o intuito de bem administrá-la. Essa teologia permitiu diversas transformações não só no plano das relações humanas, mas também do humano com o meio ambiente. A natureza passou a ser entendida como um recurso natural para a implementação do cultivo da cana de açúcar, da agropecuária, algodão e tabaco dependendo da região. E os nativos tiveram também sua sexualidade domesticada assim como as demais questões que envolvem o gênero também.

Os europeus chegando a essas paragens estabeleceram seu modo próprio de ver o mundo, mas, sobretudo o ideal de trabalho, seu tempo (kronos), sua liturgia, leis e demais temáticas que podemos pensar. Essa concepção utilitarista ambiental permanece até os dias de hoje. Basta estar atentos aos canais de notícias que veremos uma enxurrada de informações que fazem exatamente esse recorde do meio ambiente apenas como sendo recursos naturais a serem explorados em prol do desenvolvimento. A concepção da natureza nesta perspectiva abafa a concepção sagrada que já existia aqui antes da presença colonizadora. Hoje temos o conceito de agronegócio que na verdade é apenas um

modelo ideológico que está em altacom a promessa de desenvolvimento. Na verdade é um modelo administrativo como outros que já existiram no passado: capitâneas hereditárias, sesmarias e latifúndios. É preciso recordar que para povos como Tupi-Guarani e Yanomami não existe uma separação entre ser humano e natureza. Para estes povos os seres humanos estão profundamente ligados à natureza de forma harmônica mantendo sua identidade própria de humanos. E essas tradições "antes do descobrimento já (*sic*) havia uma herança cultural muito forte por parte dos povos nativos principalmente a língua tupi" (JECUPÉ, 1998, p. 48), e que não foi considerada. Porém, para essas concepções ontológicas é impossível pensar o ser dissociado do meio em que está. A natureza lhe dá origem e condições mais que suficientes para que possa existir. A natureza também é provedora de oportunidades de desenvolvimento ético. Portanto, esse modelo de pensar o humano dissociado da natureza e da mesma forma a cultura é uma ideia proveniente de além-mar, nada que tenha algum traço com a realidade da cosmovisão Tupi-Guarani e Yanomami por assim dizer.

Quando os colonizadores chegando nessas terras trouxeram seu modo de ser e existir além da sua tecnologia e se julgando superiores justamente por estes avanços e todo o seu caldo cultural, não tiveram dúvidas de que detinham superioridade e por isso o que os nativos tinham a lhes oferecer culturalmente foi logo de pronto descartado com exceção dos corpos para entretenimento sexual, recursos naturais e metais preciosos porque estes aos olhos cobiçosos estrangeiros possuíam um valor em si mesmos, mas a cultura não, a sabedoria originária também não. E assim, caminhou-se para um domínio da subjetividade e tudo que ela compreende, ou seja, corpos e mentes.

Este tipo de separação que basicamente excluiu o pensamento originário, sua sabedoria que provém de tempos imemoriais foi certamente essencial para que os colonizadores tivessem licença para implementar suas mudanças paradigmáticas, epistêmicas e normativas por sobre essas culturas. Como desculpa, essa prática paternalista teria a chave para o cuidado e salvação das almas e dos corpos e o domínio sobre os deuses pagãos.

Essa lógica da modernidade nesta perspectiva assinalada acima traz a ideia em primeiro lugar de um ideário de salvação para toda a humanidade e para aqueles

seres que não compõem essa humanidade, mas que foram e são até hoje rotulados como índios. Outro importante a destacar nessa lógica da modernidade é a normatização ou basicamente o controle da vida social e espiritual das pessoas. Numa perspectiva foucaultiana (2008), podemos chamar isso de Biopolítica, ou seja, um conjunto de técnicas e dispositivos que levariam a relações e construções de subjetividades assimétricas insuperáveis de poder em que não haveria perspectiva alguma de mudança de trajetória. Ou seja, a vida das pessoas é construída e operada não de forma igual, mas de forma inseparável, por exemplo, a relação europeu-indígena é insuperável também, vai ser sempre da mesma forma na perspectiva de desigualdade mesmo. Assim, por exemplo, sujeito não vira objeto, não há possibilidade alguma de inversão de polos:

[...] o colonizado jamais pode ter garantida sua própria autonomia na determinação do que significa tornar-se humano, e o colonizador, por sua vez, se acha sempre autorizado a recusar a imagem monstruosa, desumana, de si que lhe é inexoravelmente devolvida (VALENTIM, 2019, p. 18).

É de suma importância entender estes condicionamentos para entender as construções de subjetividades assimétricas insuperáveis. E por isso o ciclo colonial é tão somente excludente. Basicamente porque a obrigatoriedade laboral gera desde suas entranhas o aspecto do domínio que por sua vez vai retroalimentar as relações de construção de subjetividades assimétricas insuperáveis. No rastro de compreender e criticar essa guinada negativa é que se apresenta o fenômeno ou se preferir a onda epistemológica recente que são justamente os estudos Decoloniais.

A terceira fase dessa lógica perversa e que persevera até o presente momento e que envolve desde a lógica do mercado e seus poderosos conglomerados econômicos e seus constantes bombardeamentos de informações via meios de comunicação. O neoliberalismo que traz consigo aumento da desigualdade social, precariedade trabalhista, redução da soberania nacional e aumento da soberania das multinacionais, freia o desenvolvimento de países mais pobres. Com essa competitividade excessiva todos os recursos naturais e humanos passam ter valor agregado e pôr fim a redução de gastos sociais - se investe mais

em situações com retorno financeiro rápido do que em situações de retorno em longo prazo. Nesta conjuntura econômica neoliberal que está diretamente acelerada pelos meios de comunicação social uma palavra ganha forte peso "produtividade". Agora o ser humano munido de alta tecnologia se sente na obrigação de produzir mais e melhor. Isso mesmo, se sente na obrigação. Não é mais seu patrão ou superior imediato, mas você mesmo que sente a necessidade de galgar novos espaços para obter reconhecimento e ser aceito. De fato, não há nada de novo sob o azul do céu. O filósofo sul coreano radicado na Alemanha Byung-Chul Han (2015) explora essa temática em suas obras *Psicopolítica* e *Sociedade do Cansaço*. Para este filósofo vivemos em uma era em que a positividade deve prevalecer, devemos estar bem, felizes, evoluídos, civilizados e produtivos o tempo todo. Han entende que passamos por uma transformação social que implica o movimento de uma sociedade disciplinar para uma sociedade do desempenho e que existe uma forte necessidade insaciável de sermos produtivos e positivos ("violência da positividade") que gera a sociedade do cansaço.

Como dito anteriormente não preciso mais de um chefe para me cobrar na empresa, agora eu mesmo faço isso, me voltando violentamente contra mim, e as consequências de tal atitude, mas na mais possível de todas é o enfraquecimento e adoecimento. Na perspectiva segundo o filósofo sul coreano vivemos a ditadura do "yes, we can". E nesta esteira de positividade é comum o encobrimento de muitas situações pelos governos principalmente que não querem por um motivo ou outro, talvez com receio de sua queda, levar ao conhecimento público a real situação em que se encontram as questões mais sensíveis, sobretudo para as minorias populacionais.

A consciência de que o grandioso projeto de uma *construção social da realidade* realizou-se sob a forma desastrosa de uma *destruição natural do planeta* suscita uma (quase-) unanimidade em torno da necessidade de declarar passado, isto é, de fazer passar *o mundo dos homens sem mundo* que é (que foi) o mundo dos modernos. Mas (*sic*) as transformações em curso desse esquema mítico partem em direções diversas; algumas delas buscam mesmo inverter o signo negativo que marca esta destruição, advogando a abolição radical do mundo como a única saída para a transfiguração emancipadora final do humano. Em uma época

em que a exuberância maníaca e a depressão melancólica parecem disputar o leme do psiquismo coletivo, todo o discurso sobre o fim do mundo suscita um discurso inverso que apregoa a perenidade humana, sua capacidade de superação e sublimação, e tende a tomar qualquer menção a ideias de declínio ou fim como irreais, fantasiosas, supersticiosas mesmo. (DANOWSKI, 2014, p. 45).

Essa maquiagem que se propõe para camuflar os defeitos que ocasionam constantemente as catástrofes que se proliferam por toda a parte é uma estratégia para desviar o foco e com isso sofrem os mais necessitados, as minorias e sobretudo aquelas populações que devem ao meio ambiente seu sustento de cada dia e mais, a razão de sua própria existência segundo suas tradições. Como as pessoas vivem na era da positividade, nada melhor passar a representação negacionista de um paraíso terrestre livre de perigos pandêmicos e fraturas naturais.

Essa lógica colonial permanece até nossos dias e pelo jeito seu prazo de validade não tem prazo de expirar. E isso acontece justamente pelo fato dela estar tão profundamente intrínseca ao ser e existir das pessoas que se torna praticamente impensável a possibilidade de uma forma de existência que não esteja ligada a estes elementos. Assim, as vivências e conceituações ontológicas e éticas dos povos Tupi-Guarani e Yanomami permanecem marginalizados, subestimados e banalizados porque diante desse olhar cobiçoso nada pode vir de contributo desses povos. Porque o que realmente interessa neste exato momento é justamente o glamour, o status e a opinião pessoal nas mídias sociais.

Zygmunt Bauman (1998) em sua obra intitulada *Ética Pós-Moderna* aponta para o fato do fim das metanarrativas que dão origem ao princípio e fim de todas as coisas como é o caso da Bíblia e outros livros e histórias tradicionais e que por durante milênios configuraram o ser e estar neste mundo da humanidade. Neste sentido podemos acrescentar também o Gênesis Mbyá-Guarani *Ayvu Rapyta* que nestes tempos certamente seria posto de lado com as demais metanarrativas, porque comodissemos tudo passa então a ser mito e fantasia e o que realmente importa é a opinião individual e atual. Deste modo as narrativas ancestrais não são consideradas como forma de transmissão de conhecimento, de um determinado povo e que também revela a transformação por que passam todos os seres que

compõem aquela realidade mesma porque tudo está conectado.

Uma das críticas do pensamento Decolonial é que o modo de pensar europeu tem suas origens dentro da própria Europa, tendo como berço alguns poucos países e a modernidade na verdade seria fruto de uma sucessão de eventos que começaria desde o renascimento, passando pelo iluminismo, revolução francesa, revolução industrial. Nestes termos seria impensável para todo e qualquer pensador moderno elaborar uma reflexão dialógica sem levar em consideração estes elementos constitutivos que por sua vez dariam as notas do pensamento moderno. É preciso ressaltar ainda que o debate gerado sobre tal temática é restrito dentro da própria Europa e que, portanto, as nações periféricas não teriam seu espaço para partilhar suas opiniões. Desta forma, territórios e suas respectivas realidades epistêmicas situados na Ásia, Américas e África são excluídos mesmo pertencendo ao mesmo período histórico. A modernidade assim é considerada um fruto único e exclusivo do seio europeu. Essa origem por si só já podemos considerar excludente pelos elementos já elencados.

Este autoprojeto da modernidade não é cego para a realidade provinciana de sua origem, mas tem a mentalidade de que se põe como um projeto universal de trajetória pretendendo abarcar toda e qualquer realidade. Basta lembrar de correntes de pensamento não indígenas, mas que pensam e refletem sobre as populações nativas como é o caso do positivismo e do evolucionismo. O índio é basicamente retratado dentro da perspectiva etnocêntrica evolucionista como uma das três raças sendo a civilizada a branca e as outros dois índios e negros como selvagens.

Outro ponto importante pela sua carga de falibilidade conceitual é o fato de em nossa estrutura educacional sermos educados para uma realidade que aponta para uma humanidade que passou da antiguidade para a idade média e agora alcança a modernidade. Essa lógica tem seu equívoco no sentido de que a idade média ou *Age Darkness* como gostam de rotular os britânicos só aconteceu de forma muito peculiar e localizada na Europa. O Brasil e outras localidades geopolíticas coloniais não sofreram com isso.

Dentro do conceito de Colonialidade do poder elaborado por Aníbal Quijano (2005) podemos notar uma multiplicidade de formas de poder e não apenas

somente uma. Dentre as várias podemos notar a presença de um poder espiritual, sexual, epistêmico, racial de linguística, gênero, econômico, ambiental e territorial. Só lembrando que todas elas estão muito bem articuladas entre si e existindo ao mesmo tempo em perfeita sintonia. Nessa perspectiva do autor supracitado, o capital é apenas mais um instrumental das relações de poder existentes e não apenas a única. Geralmente observamos manifestações que pedem o fim do capitalismo, mas se observarmos com mais atenção veremos que ele é apenas a ponta do iceBerg e que as coisas são muito mais complexas do que os olhos podem ver. Dentro deste contexto tudo que não faz parte da realidade eurocêntrica de produção e reprodução de poder se torna invisível perante a perspectiva de auto referencialidade europeia.

É preciso ainda ressaltar que essa visão assim chamada de eurocêntrica não está limitada a apenas um espaço geográfico, mas ela é uma forma de pensar, uma mentalidade que pode ser reproduzida em toda e qualquer parte do mundo. Pode-se dizer, por exemplo, que uma pessoa aqui na Amazônia ocidental pode ter um comportamento e desenvolver uma forma de pensar totalmente europeia, mesmo estando aqui. Isso fica comprovado quando vemos as estruturas de nossos cursos acadêmicos em todo Brasil.

É preciso que haja uma busca por criar espaços onde possam se estabelecer e escoar o som das falas numa perspectiva anti-racista que tencionam para uma mudança epistêmica.

2.2 O LUGAR DE FALA NA PERSPECTIVA ANTI-RACISTA

O lugar de fala numa perspectiva anti-racista e Decolonial permite uma nova perspectiva de mundo através de uma ótica até então negligenciada pelos processos históricos que simplesmente negaram, anularam e desconsideraram tais perspectivas. Nesta fase da história em que vivemos a humanidade está em fase de abertura para a novidade que sempre existiu, mas que nunca foi aceita.

A noção de lugar de fala é importante também para abordar de forma diferente posicionamentos que se impõem como universais, sobretudo questões relacionadas aos aspectos raciais, quando na verdade são específicos de uma

cultura.

O ser humano que antes era entendido como selvagem e participa da natureza e que por isso justificaria a sua dominação passa agora a assumir um importante lugar de fala. Assumem a sua autoria de pensamento, sua identidade e revelam que ser humano é muito mais do que ser europeu. Hoje busca-se reparar os erros do passado. Não cabe mais ao pensamento eurocentrado dizer o que os demais povos são, mas cada povo, cada cultura agora fala de si mesma, para si mesma e para o mundo todo. É reconhecida, portanto, a beleza da multiplicidade epistêmica.

A palavra dos povos originários têm ocupado espaços lançando luzes sobre as mais variadas temáticas que requerem urgente observação, reflexão e sobretudo ação. A voz-práxis indígena nesta perspectiva ocupa espaço privilegiado porque é justamente ela que em certa medida é mediadora entre a cultura ancestral e a contemporânea. Essa intercessão operada pela palavra é de suma importância para a constituição de uma argumentação pautada na experiência e conhecimento que são anteriores ao que se entende atualmente.

A riqueza dessas tradições permite uma pluriversidade de ideias e conceitos que tendem a pensar de formas variadas temáticas importantes como meio ambiente, saúde, educação, política e etc.

Dito de outro modo, esses grupos produzem suas próprias teorias e fundam sua própria perspectiva estético-política relativamente à sua condição e à sua causa, partindo de sua singularidade antropológica e de suas experiências de marginalização, de violência e de negação como singularidade. Note-se bem: produzem suas próprias teorias e fundam sua própria perspectiva estético-política no sentido de que a sua condição – singularidade e minoridade – lhes serve como arcabouço normativo e motivação política que legitimam tanto a construção epistemológica do que são e de seu lugar teórico-prático, quanto, em consequência, esse ativismo direto que coloca a condição das minorias e o sujeito de minorias como irrepresentáveis e insubstituíveis, expressados na correlação de primeira pessoa do singular e de primeira pessoa do plural, o eu-nós epistemológico, estético e político (DANNER, L. F.; DORRICO, J.; DANNER, F. 2020, p. 63)

O lugar de fala numa perspectiva anti-racista e Decolonial se insere no quadro de uma nova fase do pensamento onde não cabe mais a hegemonia delimitadora de um modelo de pensar instituído a partir de conceitos próprios de um local específico do mundo. Esta característica, entretanto, não legitima a possibilidade de negação e até mesmo exclusão de elementos epistêmicos tradicionalmente consagrados. Nesta perspectiva do lugar de fala o pensamento eurocentrado encontra seu espaço e reconhecimento de valor também em meio a tantas outras epistemologias possíveis.

Quanto mais se avança neste processo de descentramento epistêmico tanto mais se nota que isso favorece a valorização do ser enquanto ser do outro. Aquele mesmo outro que por séculos foi negligenciado, rotulado por outros e não por si mesmo. Agora ao falar de si sua voz ressoa e se espalha por toda parte evidenciando uma racionalidade muito própria que permite que sua existência seja exercida com credibilidade devido a sua autenticidade mesma.

O racismo que é fruto de uma série de fatores e dentre eles um menosprezo pela identidade do outro vê apenas diante de si aquilo que convencionalmente entre seus apoiadores se instituiu como certo ou errado. Afinal de contas o que é o certo? O que é o errado? Quem é melhor ou pior nas relações humanas? Essa dualidade que inferioriza, ridiculariza e por vezes extingue a vida daqueles que não fazem parte do meu grupo é certamente um problema central. Não se educa para a diversidade dentro de um modelo binário, machista, fascista, eurocentrado. Até porque qual seria o interesse em considerar outros *modus operandi* em nossa realidade.

Os povos originários como é o caso aqui dos Yanomami e Tupi-Guarani tem papel de destaque pela sua perseverança no combate ao racismo e ao etnocídio operado muitas vezes ao longo dos séculos. Sua voz-práxis é absolutamente comprometida com a defesa da realidade socioambiental, mas sobretudo, com a defesa de sua própria integridade epistêmica.

Através da literatura indígena que vem sendo pulverizada no mercado editorial, fica evidente que, existe não somente uma riqueza cultural, mas também uma identidade, ou melhor, dizendo, uma pluridiversidade de formas de ser e estar neste plano terrestre. Devemos considerar que é nesta literatura que é encontrado

um espaço fértil para a filosofia porque são nestes escritos que encontramos elementos substanciais para se pensar a ontologia e a ética dos povos indígenas.

Os povos originários indígenas têm um zelo em relação às suas tradições que remontam desde tempos imemoriais. Este cuidado é importante para estes povos justamente porque é nestas tradições que os povos originários encontram o sentido último para suas existências. De fato existe a necessidade de imersão na cultura ocidental mas isso deve ser feito sem perder de vista o elemento essencial que é justamente as tradições originárias.

Atingir o alto grau de instrução do branco é muito importante para qualquer povo. Mas (*sic*), por outro lado, quando um doutor índio não sabe de nada da sabedoria indígena, podemos dizer que ele não vale nada. Alguns não sabem dançar, caçar, pescar, nem tem osaber dos curandeiros. Ainda mais, têm vergonha de seu próprio povo. Isso é muito perigoso. Temos que pensar mais nisso, não ter vaidade. Vamos pensar no futuro de nossos filhos que, se não lhes transmitirmos as nossas sabedorias, irão sofrer por causa de nosso erro. Não coloco isso para os Terena, mas para todos os índios que estudaram muito e que perderam a força espiritual e encontram dificuldades culturais quando querem se expressar como índios. O que precisamos é registrar todos os saberes dos mais velhos. Para isso é preciso chamar os líderes que gostam de registrar suas experiências e transcrever as histórias de nossos antepassados em cadernos de apontamentos, assim como gravar as nossas cerimônias (TUKANO, 2014, p. 118-119).

Podemos perceber que no plano ideal o intelectual indígena brasileiro contemporâneo deve sim ter contato com a sociedade, mas sempre mantendo contato com as suas tradições originárias. Se acaso se perde a raiz originária se perde também o sentido último da existência humana dos povos indígenas. Isso acontece porque é próprio da voz-práxis indígena contemporânea não somente se dar a conhecer, mas também a numa atitude decolonial demarcar novos espaços, que agora não são mais territoriais somente, mas agora são de cunho de uma demarcação de ambientes virtuais.

Novos espaços requerem novas atitudes, geralmente atitudes inovadoras que venham a cativar e abarcar o maior número possível de seguidores, essa é a tendência do momento, o que não quer dizer que a partir disso seja necessário o abandono das tradições.

Eu sou Kaká Werá Jecupé. Um txukarramãe. Um guerreiro sem armas. Nós, das nações indígenas, somos os guardiães da Terra. Anos atrás, minha tribo foi dizimada por seres em busca de ouro e território. Restou eu e minha avó. E durante todo esse tempo tem havido em muitos lugares do país gestos iguais a esse. E mesmo além de meu povo, além desses tempos, muitos outros foram dizimados. Se nós fossemos responder com a mesma ignorância, a Terra não existiria mais. Os chamados conquistadores exterminaram os incas, escravizaram negros e produziram holocaustos. A Grande Mãe recebe vossos atos diretamente no ventre, e nunca deixou de gerar recursos: seja para o prédio que a civilização constrói, a tecnologia que fabrica, ou a oca que nós fazemos. A Grande Mãe sente a civilização pisando sobre ela. Um índio não pisa na terra. Um índio toca a terra. Um índio dança sobre o chão agradecendo sobre todos os seres da terra, da água, do ar e do fogo. Um txukarramãe faz a dança da vida unindo o pé do real e o pé do sonho na mesma direção, no caminho do sol. Para um txukarramãe, as más pegadas, uma vez feitas, não são más pegadas, quando deixam vestígios, deixam lições. As boas, norteiam. A sociedade chamada civilizada se acha tão inteligente e repete milenariamente seus piores passos, suas piores danças. Chega de ignorância! Chega de holocaustos! Chega de massacres! (JECUPÉ, 2002, p. 78-79).

Essa fala de Kaká Werá revela não somente uma cosmovisão mas também sua percepção de pertencimento em relação a sua existência neste plano terrestre de forma que todo aquele que faz uso de sua escrita capta a mensagem de que, de fato, existe uma epistemologia completamente diferente da estipulada pela consciência ocidental. Neste contexto o ser humano é entendido como aquele que não pisa a terra, toca-a afetuosamente, portanto, se insere no plano da relação intrínseca com a realidade e não em uma forma de pensamento que separa o ser humano da natureza como havia pensado filósofos como René Descartes e Francis

Bacon. Deste modo fica compreendido que a existência do ser humano está profundamente ligada à realidade que o cerca.

Nesta existência só podemos ser, estar e, sobretudo falar do lugar em que se está. Estes povos originários falam justamente de suas cátedras não habituais ao plano epistêmico convencional, o que causa certo desconforto pela sua não, digamos assim, ortodoxia. No entanto, essa apropriação da fala centrada em seu próprio lugar favorece outras perspectivas que geram em escala de qualidade interpretações significativas para o desenvolvimento não somente dos grupos étnicos, mas, sobretudo para a humanidade inteira. Tornou-se insustentável ser rotulado e calado para que os outros falem o que pensam ou o que acham sobre você. Chegou a hora de falar de si e de si mesmo.

É fundamental fazer o reconhecimento do lugar de fala, porque basicamente sabendo qual é o lugar de fala se saberá qual é o seu lugar social propriamente dito. "Pensar lugar de fala seria romper com o silêncio instituído para quem foi subalternizado, movimento no sentido de romper com a hierarquia [...]" (RIBEIRO, 2019, p. 39). Esse fator não é limitante, porque na perspectiva indígena, por exemplo, a fala será a partir de sua ótica própria. Assim, como o branco também pode falar sobre questões indígenas, mas a partir do seu espaço e compreensão.

Lugar de fala remete automaticamente a relações de poder e não propriamente considerando as vivências enquanto tais. Cada etnia tem o seu lugar de fala e fala através dele. Sua representatividade social evoca uma perspectiva única que pretende ser ouvida e respeitada. Espaços que permitem a visibilização destes seres humanos que querem emanar sua sabedoria ancestral são indiscutivelmente necessários para a produção de uma pluridiversidade epistêmica.

Portanto, é o lugar de fala indispensável para o desenvolvimento e o fortalecimento do regime democrático enquanto tal. Potencialmente a partir de uma mudança de perspectiva a médio e longo prazo as futuras gerações poderão assumir posturas mais aceitáveis diante da pluridiversidade epistêmica presente em nossa sociedade. Esse estímulo produz a capacidade suficiente que desemboca na liberdade do ser perante os grilhões e rótulos históricos, como é o caso da palavra "índio", com os quais foram adornadas as gerações das populações originárias de nosso amado país.

O lugar de fala é o espaço onde o sujeito pode exercer sua autonomia e autoria de pensamento refletindo sobre aspectos profundos da sociedade em que reside. Exemplo disso, é a análise que a Doutora em Educação Márcia Mura (2016) faz em sua tese de Doutorado sobre a realidade amazônica:

Essa Amazônia urbana, que constrói uma cartografia oficial em cima de territórios indígenas e invisibiliza a presença indígena na cidade, que ainda em nossos dias demole os modos de vida amazônicos para em cima construir novos espaços e modos de vida do dito modelo de desenvolvimento, que representa a desestruturação e morte para quem vive ou vivia dentro de seu próprio modo sustentável e apesar de toda política desenvolvimentista e embranquecedora, antigos e novos espaços de cultura local se mantêm como resistência (MURA, 2016, p. 23).

Seu pensamento faz o resgate de detalhes que podem passar despercebidos ao olhar mais incauto. Márcia Mura leva o leitor a compreender que existe uma realidade que foi ao longo do tempo submergida pelo caldo cultural e epistêmico com a promessa de um desenvolvimento. Na verdade o que se criou foi um sufocamento de epistemes que a muito custo vem se mantendo diante do embranquecimento desenvolvimentista.

De seu lugar de fala Márcia Mura lança mão de uma crítica contundente perante o tempo presente. Evidente que a lógica de seu discurso situa-se em uma contextualização abordada ao longo de sua tese. E sua crítica é atraente porque parte justamente de uma realidade na qual cada sujeito em sociedade faz parte e que de forma direta ou indireta acaba por contribuir com a perpetuação ou não deste modelo desenvolvimentista.

Na obra *Pode o Subalterno Falar?* Gayatri Chakravorty Spivak (2014) busca aprofundar a reflexão sobre qual seria exatamente o papel dos povos, justamente como povos autônomos, na construção de uma argumentação para falar de suas próprias questões que envolvem a opressão infringida por povos dominadores. A ideia que permeia essa discussão é se haveria espaço para que de fato venha a acontecer o desenvolvimento de um pensamento autoral fora dos "canais oficiais".

Teoricamente, cada pessoa tem seu lugar próprio de fala em meio a sociedade. Seria pouco provável que existisse alguém que viesse a emitir sua opinião sem estarsituada dentro de um contexto peculiar. As grandes questões que surgem a partir disso são: Será que todas as vozes na sociedade são de fato ouvidas? Será que todas as pessoas têm a mesma possibilidade de poder emitir seus juízos sobre determinados assuntos e com êxito serem ouvidas? Na busca por tentar responder a estes questionamentos além é claro de tentar responder a questão principal que dá nome a obra: *Pode o Subalterno Falar?* Gayatri Chakravorty Spivak elenca alguns pontos importantes para a reflexão.

Dentre estes pontos está a sua compreensão sobre o aspecto histórico da humanidade. Segundo o pensamento da autora não existe apenas aquela história oficial que foi passada de geração em geração em instituições de ensino por todo o mundo. Há também outras histórias como já exploramos anteriormente e que dão sentido à existência de outras culturas. Neste caso considerar apenas aquilo que foi legado pela cultura dominante seria uma espécie de violência epistêmica na opinião da autora porque "a restrita violência epistêmica do imperialismo nos dá uma alegoria imperfeita da violência geral [...]" (SPIVAK, 2014, p. 85). Ou seja, a dinâmica de uma violência ou mesmo de um epistemicídio tem suas marcas profundas dentro de um contexto mais amplo da sociedade. Até porque ao passo que é considerada uma história como sendo única e, portanto, oficial impossibilita que outras vozes possam se manifestar e colocar em diálogo a sua própria versão dos fatos.

É necessário compreender que de igual modo existe uma multiplicidade de histórias e de povos, também existe uma variedade de subjetividades, de sujeitos. A ideia de valorização desta multiplicidade de sujeitos questiona diretamente uma espécie de visão essencialista do sujeito até porque como dissemos a priori existem pessoas que não são ouvidas.

Se existe de fato essa multiplicidade de povos então podemos concluir que existe também uma multiplicidade de ontologias que perscrutam os caminhos do fenômeno humano, bem como tudo que compõe a dinâmica ética dos povos. Gayatri Chakravorty Spivak compreende que:

É impossível para os intelectuais franceses contemporâneos imaginar o tipo de Poder e Desejo que habitaria o sujeito inominado do Outro da Europa. Não é apenas o fato de que tudo o que leem – crítico ou não – esteja aprisionado no debate sobre a produção desse Outro, apoiando ou criticando a constituição do Sujeito como sendo a Europa (SPIVAK, 2014,p. 58).

Desconhecido neste caso, se torna este outro que pertence a um espaço que não está ligado à Europa e por conseguinte como dito anteriormente seus espaços ontológicos e éticos passam despercebidos.

Uma questão que surge com relação ao lugar de fala: somente o indígena pode falar do indígena? Não haveria qualquer possibilidade de alguém que não pertence à cultura originária lançar mão de argumentos por sobre os povos indígenas? Na verdade, como já vimos isso foi realizado demasiadamente ao longo da história. Agora experimenta-se o momento em que esses povos falam de si mesmos, o que não impede que outros falem dos povos indígenas. Porém, a força argumentativa paira por sobre aqueles que estando encerrados em sua cultura de origem se utilizam de suas cosmovisões, de suas cosmopolíticas, de seus conceitos ontológicos e éticos próprios para refletir sobre si mesmos e sobre o mundo ao seu redor. Ou seja, são temas específicos e que embora haja estudos ainda assim demandam de uma perícia que somente pode ser oferecida a partir daquele que habita aquela realidade e que a partir dela mesma pensa a si e sua realidade. Não se deve fazer uma confusão entre lugar de fala e representatividade.

É evidente que posso falar de questões indígenas sem ser indígena, porém, como já explorado, a força argumentativa sempre será maior para o indígena enquanto tal, porque seu lugar de fala é outro distinto do meu. É preciso que no discurso sobre o lugar de fala seja trabalhado também além do respeito à diferença, mas pensarmos também sobre uma coexistência pacífica dessas diferenças e como elas podem se interligar para tornar o espaço dialógico mais democrático.

E no caso da literatura indígena brasileira contemporânea vemos uma crítica que extrapola estes limites e isso acontece porque atitudes políticas, governamentais além das culturais vem interferindo drasticamente na vida destes povos. Basta pensarmos por exemplo na questão Yanomami vivenciada no início de

2023.

Portanto, é o lugar de fala numa perspectiva anti-racista que viabiliza a captação de novas epistemologias para compor um diálogo mais amplo na busca por um consenso frente aos desafios encontrados pela existência humana. Também é este aspecto do lugar de fala que permite uma reflexão importante para a filosofia na qual se aborda a temática identitária dos povos indígenas, ou seja, qual a diferença entre índio e Yanomami ou Guarani? ou é tudo a mesma coisa? Na verdade, por trás dessa simples palavra se esconde o problema da generalização e da diluição cultural e de identidade dos povos indígenas. Sendo assim, é mais interessante ser chamado pelo nome de sua etnia, de seu povo do que por índio.

2.3 EU NÃO SOU ÍNDIO

No campo da produção de conhecimento é forte a presença de autores ocidentais já consagrados, mas nada ou muito pouco se fala dos nossos próprios intelectuais, sobretudo, autores indígenas, por exemplo. Isso acontece porque no quadro pintado pela modernidade a figura genérica dos povos subalternos, ou seja, todos aqueles povos que são considerados como não tendo a capacidade de se autorregular, que não possuem capacidade de autocontrole, autotransformação são considerados como outros da modernidade e também como aqueles que ninguém desejaria ser. Neste caso não passam de meras construções desse mundo imagético em que as pessoas negras e indígenas são genericamente construídos e normatizados. E a desculpa é que os grandes centros intelectuais além-mar é que possuem um caldo cultural formado historicamente por ser mais antigo, e tecnologicamente mais avançado pelo contexto de revoluções, enquanto que por essas terras somos vistos como que ainda jovens perto do “velho continente”. Novamente a relação de poder patriarcal está presente nos pequenos rótulos.

Em nossas escolas aprendemos desde a mais tenra idade que o descobridor do Brasil, como se algo estivesse oculto, foi Cabral. É basicamente como se nada existisse aqui antes, inclusive os habitantes locais foram chamados de índios que era um rótulo a ser aplicado em outro canto do mundo, a saber nas índias orientais. Podemos então concordar com Ailton Krenak quando afirma que:

E o outro desconforto era me identificar como índio, porque índio é um erro de português, plagiando Oswald, que disse que, quando o português chegou no Brasil, estava uma baita chuva, aí ele vestiu o índio, mas, se estivesse num dia de sol, o índio teria vestido o português, e estaria todo mundo andando pelado por aí. Isso continua valendo até hoje, e eu atualizei dizendo que o índio é um equívoco do português, não um erro, porque o português saiu para ir para a Índia. Mas (*sic*) ele perdeu a pista e veio bater aqui nas terras tropicais de Pindorama, viu os transeuntes da praia e acabou carimbando de índios. *Aquele carimbo errado, equivoco, ficou valendo para o resto das nossas relações até hoje*, e a resposta para uma pergunta tão direta e simples poderia ser tão direta e simples quanto. Quando foi que eu atinei que eu tinha que fazer essas coisas que ando fazendo nos últimos 50 anos da minha vida, que é quase que repetir o mesmo mantra, dizendo para esse outro: 'ô, cara, essa figura que você está vendo no espelho não sou eu não, é você, esse espelhinho que você está me vendendo não sou eu, isso é um equívoco!?' E saí do sentimento para a prática na pista dos meus parentes mais velhos do que eu, que estavam sendo despachados da zona rural para as periferias miseráveis do Brasil, o que acontece em qualquer canto, no Norte, no Sul, em qualquer lugar (KRENAK, 2015, p. 239).

A voz-práxis de Ailton Krenak revela um movimento de um desconforto histórico causado por um equívoco que poderia gerar uma crise de identidade, mas que se torna possibilidade e temática para o debate público e é isso justamente o que o autor parte em jornada. Não é uma jornada estéril, mas sim um caminhar para a transformação que é necessária para a superação de velhos sistemas que perpetuam e marginalizam uma multiplicidade de culturas e dentro delas as próprias culturas nativas brasileiras.

Essa jornada de Krenak revela ainda algo muito peculiar do pensamento filosófico indígena brasileiro contemporâneo que é a busca por uma releitura do fenômeno da modernidade e de diálogo com a mesma. Essa releitura é fundamental porque agora aquele outro da modernidade que estava invisibilizado toma posse de seu lugar de fala e abre para o mundo uma gama de conhecimentos que até então não eram legitimados pela pretensa universalização eurocêntrica. Outros pensadores do campo da filosofia, por exemplo filosofia africana, também há

tempos vem discutindo sobre estes aspectos e neste sentido o filósofo camaronês Achille Mbembe (2014) em sua obra *Sair da Grande Noite* reflete sobre o pensamento de Franz Fanon:

Para Fanon, essa ascensão em humanidade (*sic*) só pode resultar de uma luta: a luta pela vida. Essa luta - igual à luta pela eclosão do mundo - consiste em forjar essa capacidade de ser si mesmo, de atuar por si mesmo e de se erguer por si mesmo que Fanon compara a um surgimento das profundezas daquilo a que chama 'uma região extraordinariamente estéril e árida', essa zona de não-ser que, no seu entender, é a raça. Assim, para Fanon, sair das regiões estéreis e áridas da existência é, acima de tudo, sair da clausura da raça - clausura na qual o olhar do Outro e o poder do Outro tentam agrilhoar o sujeito. Contribuindo também para dissipar o espaço das distinções nítidas, das separações, das fronteiras e das clausuras e rumar para o universal que afirma ser 'inerente à condição humana'. (MBEMBE, 2014, p. 59-60).

Este processo apontado por Mbembe é de extrema importância para o fortalecimento e valorização das epistemologias que durante muito tempo foram ocultadas por poderes hegemônicos por todo o mundo que tentaram de uma forma ou de outra ocultar povos originários. É preciso de fato sair dessas periferias existenciais e marchar rumo a um processo que respeite as diferenças mas que também vise a integração. Por isso, quando Krenak (2015) fala do sentido de sua vocação pós-momento de desconforto não foi somente uma saída como qualquer outra, mas sim um giro completo epistêmico que brotou naquele momento. De certa forma o discurso de mudança está atrelado à perspectiva colonial porque sem uma não haveria discussão sobre a outra. E essa relação é importante e mais importante ainda é a voz prática que se levanta das periferias existenciais em nossos tempos para requerer o que tem de direito e mais sagrado que é sua dignidade humana e identidade.

Quanto a essa narrativa moderna, colonizadora ela é profundamente excludente e marginalizadora porque deixa de fora toda uma multiplicidade de formas de pensar dos povos originários e a palavra índio passa a ser utilizada como categorizador de todos os povos índio é tudo que não é branco e que vive por

aqui. Além disso, vemos a produção de diferenças que conseqüentemente geram as exclusões históricas. Novamente voltamos ao ponto de categorização e universalização do ser. As individualidades e subjetividades são anuladas e apagadas da história e assim o Brasil continua sendo descoberto por Cabral, aqui existiam índios e este país tem apenas 520 anos de existência. Segundo Kaká Werá Jecupé:

O índio foi imaginado pela mente ocidental do século XVI como uma cultura sem rei, sem fé, sem lei – assim registraram alguns escritos da época. No século XX, a sociedade brasileira de maneira geral chama de índio o sujeito violento, bárbaro ou o miserável que mora em casas improvisadas. Chama de índio também os representantes das etnias que ainda vivem dentro da proteção de um ecossistema, como o amazônico ou o mato-grossense. Costuma qualificar o índio pela aparência (preferencialmente nua e pintada), pelo exotismo e, sobretudo pela dificuldade de comunicação com a sociedade vigente (JECUPÉ, 2001, p. 95).

Esse fenômeno revela um movimento de presença cultural da modernidade muito forte. Como vimos, o preconceito, o racismo e a lógica mercantilista ocidental não se encerrou com termos de independência ou abolição da escravatura. No imaginário brasileiro está solidificada a permanência desse ideal em que a discrepância elitista entre seres num mesmo ambiente geográfico específica, a saber, o Brasil.

A própria ideia de oriente e de ocidente foi uma construção do próprio ocidente e isso fica claro na obra de Edward Said *Orientalismo* – o oriente como invenção do ocidente. Mesmo que se reconheça uma cultura como a anterior, ainda sim ela seria vista como primitiva e tradicionalista e que por isso mesmo seria retrógrada. Esse tipo de comportamento validava, por exemplo, os conflitos contra os mouros na Europa principalmente nos países ibéricos como Espanha e Portugal. O modo de controle dos povos islâmicos pelos reinos dessas localidades foi implantado aqui na América latina e em nosso caso como é foco da pesquisa aqui no Brasil. Até porque se pensarmos em termos de Espanha já havia existido uma

experiência de vitória e reconquista de territórios antes dominados pelo islã e que agora retomam para os braços da coroa.

O Brasil e demais países vizinhos vão pouco a pouco se tornando uma primeira periferia marginalizada nas quais estratégias de governo hierárquicas são amplamente utilizadas de forma indiscriminada por sobre populações consideradas bárbaras em vista da manutenção de um puritanismo de fachada. Em sua obra *1492 O Encobrimento do Outro* Enrique Dussel (1993) considera estes elementos constitutivos justamente desse aspecto de tornar as Américas, este novo espaço territorial como sendo apenas uma periferia aos olhos da modernidade.

Após a explanação anterior fica evidente que na perspectiva da modernidade eurocentrada não haveria espaço para as novas epistemologias. A conta nestes termos ainda não fecha. Como é possível que não existam uma forma de pensar o ser humano e, sobretudo, como não é possível pensar em uma realidade ética original? Qual é a lógica? Infelizmente para muitos de fato essas perguntas nem fazem sentido porque a preocupação está no que realmente é produzido e aceito pela Europa. Permanece neste tipo de mentalidade em que a modernidade mais se aproxima de um processo de produção de diferença entre o que é aceitável ou não adender da lógica eurocêntrica.

Olhando retrospectivamente a partir do século XX vemos a criação dessa perpetuação da ideia de diferença. Esse ideal é o elemento central pensamento filosófico e das demais áreas humanas, além é claro de alimentar regimes de exceção totalitários na Europa (CÉSAIRE, 1978, p. 15-22), que em sua ganância propositalmente desferiram o golpe fatal em culturas que em sua ótica não chegavam aos pés de sua cultura eurocêntrica. Também é de se questionar como em pleno século XX um continente de "alta cultura" como é imaginado por alguns a Europa, como foi possível o surgimento e aprovação por ampla maioria de regimes totalitários? Porque basicamente é apenas um processo contínuo desencadeado pela modernidade. Acaso o nazismo não era pautado na diferença e superioridade racial? Para o autor Aimé Césaire (1978), este é um movimento totalizante e regressivo de um humanismo etnocêntrico que neste contexto histórico específico vai desencadear uma série de outros movimentos em todo o globo, inclusive de brancos exterminando brancos como foi o caso ocorrido na II Guerra Mundial.

Para Leno Danner, Fernando Danner e Julie Dorrico (2022), a raiz desses males experimentados em pleno século XX e XXI tem suas raízes muito mais profundas do que um olhar distraído possa perceber:

O negro e o indígena foram produzidos pela colonização e desde a base antropológico-normativo-epistêmica do racismo estrutural, e seu etnocídio-genocídio representou a primeira e mais pungente experiência de fascismo institucionalizado e planejado [...] (DANNER et al, 2022, p. 399-340).

Deste modo verifica-se que as raízes fascistas e totalitárias que abalaram a humanidade por via de sua perversidade latente e ansiosa tem uma profundidade que vai muito além do que nossa mera capacidade inteligível possa vir a captar. Sendo assim, os elementos constitutivos de regimes como o facismo e o nazismo dentre outros ismos que encontramos na história encontram solo fértil nos processos históricos com relação direta na modernidade. Os autores supracitados ainda continuam mais adiante explicando a ideia das minorias como apenas sendo produto de um processo mercantilista e que concebe o diferente como diferente, como aquele outro cuja presença em nada altera o meu crescimento enquanto:

O índio, portanto, enquanto sujeito ao mesmo tempo racializado e demarcado pelo dualismo-binarismo civilização *versus* animalidade, cultura *versus* natureza e modernidade *versus* tradicionalismo, é uma invenção pura e simples do e pelo eurocentrismo-colonialismo-racismo e/ como fascismo; ele não existe, enquanto entidade independente desse mesmo eurocentrismo-colonialismo-racismo e/ como fascismo e, na verdade, ele não existe, independentemente da modernidade e da expansão universalizante da modernização ocidental como sistema-mundo calcado no colonialismo e no racismo, produtor e reproduzidor de minoridades político-culturais e de instrumentalização econômica (DANNER et al, 2022, p. 402).

Em uma perspectiva histórica crítica com modernidade e sua gama de relações complexas e colonizadoras, os brancos fazem extermínio de não brancos nas conquistas de novos espaços fronteiriços. Mas no futuro será a ocasião para

que brancos se exterminem a si próprios em campos de concentração ou gulag.

Portanto, regimes como o nazismo, fascismo e o imperialismo japonês são consequência direta da evolução do que se convencionou a chamar de fenômeno singular, universalista que é a modernidade. Aimé Césaire (1978) aponta que são estes regimes que estão no final do processo de modernização. Exemplos categóricos para ilustrar essa argumentação é o que não faltam, basta lembrarmos de todas minorias que pereceram sob o jugo desses governos despóticos e não empáticos. Regimes estes que se concebendo como reguladores normativos e legitimadores de saberes jamais poderiam conceber a epistemologia indígena de modo formal como sendo ela capaz de uma produção acadêmico-científica como é o caso da ontologia proveniente dos povos originários.

Numa perspectiva decolonial rejeitar esse rótulo de índio é ao mesmo tempo uma afirmação em prol da busca por mostrar uma concepção própria de sujeito que transcende o próprio rótulo. Dito de outro modo, quando a pessoa deixa o estereótipo a ela empregado por terceiros, ela mesma protagonista de sua própria existência diz o que ela pensa de si a partir de si mesma. Isso é muito importante porque é uma compreensão única apesar de ter seu teor de parcialidade também. Ao menos é um teor que parte daquela pessoa mesma e sendo assim é um argumento consistente em sua natureza.

Márcia Wayna Kambeba (2013), por exemplo, em sua composição poética brinda seus leitores com o aspecto da auto afirmação identitária por via de uma poética crítica:

Sou filha da selva, minha fala é Tupi. Trago em meu peito, as dores e alegrias do povo Kambeba e na alma, a força de reafirmar a nossa identidade, que a tempo fico esquecida, diluída na história. Mas (*sic*) hoje, revivo e resgato a chama ancestral de nossa memória (KAMBEBA, 2013, p. 25).

Conforme a autora a cada passo coloca elementos que delineiam sua realidade, ao mesmo tempo fica exposto também sua própria identidade cultural e humana. Essa identidade peculiar sustenta sua existência porque é o seio gerador de uma dinâmica existencial de seu povo. A singularidade de sua realidade é que

torna seu discurso interessante enquanto local de fala porque não parte de uma teoria ou de um estudo acadêmico, mas brota da realidade gestada desde a mais tenra idade em sua comunidade originária. Márcia Wayna Kambeba ao passo que em poucas linhas lança mão de uma crítica social também faz algo que é muito próprio da literatura indígena brasileira contemporânea que é a conexão com suas tradições, crenças, e sobretudo com o cosmos circundante. Não é, portanto, uma fala solta e sem uma estrutura epistêmica que o ampare, pelo contrário, sua fundamentação está pautada em elementos sólidos de uma cultura originária que embasa não somente argumentações lógicas, mas também existências.

Sendo assim, fica aos poucos mais nítida a problemática do porque a palavra índio não pode abarcar e definir quem a pessoa propriamente é. É basicamente uma palavra que foi empregada e se impregnou na pessoa se tornando assim um rótulo, um apelido. Essa palavra não diz tudo, não fala dos sentimentos, das dores e alegrias de uma pessoa. No entanto, foi utilizada para definir um grupo de pessoas e por conseguinte passou a definir todos os grupos indígenas originários. Como vimos ao se falar de índio era como se falasse de todos os índios, suas especificidades culturais, ontológicas e éticas não eram consideradas.

A ética dentro deste contexto deve ser aquela que garante tanto a unicidade quanto a diversidade dentro de um mesmo espaço geográfico. É preciso que de fato haja um respeito referente a alteridade do outro para que a diversidade possa existir em harmonia com suas respectivas características asseguradas. Sendo assim, como consequência dessa atitude ética o respeito à diversidade humana que é justamente competência de uma reflexão ontológica do fenômeno humano.

2.4 A PRODUÇÃO ACADÊMICO-CIENTÍFICA DA ONTOLOGIA INDÍGENA

A educação recebida em nossos estabelecimentos de ensino muitas vezes passa o retrato do indígena como sendo um ser do passado que estava de alguma forma aqui no princípio da formação do Brasil enquanto terra recém descoberta. Isso posto, ficou essa imagem e não a imagem que deveria ser, ou seja, a dos povos originários como sendo eles próprios seres do presente como qualquer outro povo que habita essas terras. Neste aspecto toda a gama de saberes que os indígenas

possuem foram postos em descrédito pelas instituições legitimadoras de saberes. Este processo acarretou o que Boaventura Souza Santos (2013) chama de epistemicídio, ou seja, a eliminação sistemática de outros saberes que não aqueles que legitimados pelo ocidente não podem portanto fazer parte do hall do pensamento ocidental. Basicamente uma destruição de conhecimentos e saberes por conta de saberes que vem de fora. Neste sentido, livros didáticos tendenciosos são nocivos às culturas originárias porque vão classificar que a história deste país só começa em 1500 e os milhares de anos antes são totalmente desconsiderados. A diversidade indígena definitivamente não é representada pelo rótulo genérico de índio dado pelos portugueses. Não representa porque generaliza os mais de 256 povos com suas mais de 150 línguas. Segundo dados do IBGE de 2010, existem 896.917 pessoas. Destas, 324.834 estão vivendo nas cidades e outros 572.083 na zona rural, portanto, somam 0,47% da população brasileira. Esses dados são importantes porque revelam a multiplicidade de etnias vivendo em nosso país.

Ao se falar de produção literária, o Brasil hoje conta com uma produção literária indígena. Como já mencionado, essa produção é responsável por uma crítica social profunda para revelar elementos que clamam por mudanças iminentes. Autores como Ailton Krenak, Daniel Munduruku, Kaká Werá Jecupé e tantos outros têm desfrutado de um prestígio sem precedentes na história literária nacional. Essa importante produção tem contribuído para o fortalecimento da identidade cultural e filosófica destes povos, mas também tem aberto caminhos nunca antes percorridos para aqueles leigos nesta aventura epistêmica indígena brasileira contemporânea. Para todo aquele que se dispõe nesta viagem em busca da sabedoria ancestral se faz de modo prudente um mergulho em duas obras de relevância indiscutível como é o caso dos textos místicos dos Mbyá Guarani o *Ayvu Rapyta* e a obra de Davi Kopenawa Yanomami *A Queda do Céu*, ambas as obras trazem à tona toda uma carga ontológica e ética que merece ser apreciada, sem sombra de dúvidas.

Além destes elementos existem muitos outros pesquisadores menos conhecidos e quem vem se dedicando em outras áreas dos saberes do mundo acadêmico. Em entrevista a Doutoranda em Antropologia do povo Baniwa Francineia Bitencourt Fontes (2019) pela UFRJ-Museu Nacional comenta que ainda existe

muita resistência pelo conservadorismo das instituições acadêmicas. O indígena que chega à universidade "chega para receber conhecimento", não é recebido para partilhar o seu saber ancestral. Ainda não está fixado para alguns pesquisadores que os indígenas "têm outras lógicas de explicar as coisas" como afirma em entrevista o acadêmico Tukano João Paulo Barreto (2021) que é Doutor em Antropologia pela UFAM. Explica que durante a sua pesquisa para o Mestrado (2013) intitulada *Wai-Mahsã: peixes e humanos - Um ensaio de Antropologia Indígena* buscou fazer um estudo sobre como se dava o conhecimento científico para o ocidente na compreensão classificatória (grupo, espécie) dos peixes. Foi com a ajuda de seu pai Ovídio Barreto que não entendia esse modo ocidentalizado de explicar a multiplicidade de peixes, mas que perfeitamente conseguia explicar dentro de uma lógica que abarca as narrativas ancestrais de seu povo, que começou uma sistematização do saber indígena. Já em sua tese de Doutorado (2021) intitulada *Kumuã na kahtiroti-ukuse: uma 'teoria' sobre o corpo e o conhecimento-prático dos especialistas indígenas do Alto Rio Negro* estudando os aspectos da corporeidade humana na tradição quis entender a importância do cuidado com a saúde corporal. percebeu então em seus estudos que o corpo na tradição indígena é visto como o centro de todos os elementos, uma espécie de síntese de tudo que está ao nosso redor.

Essas outras perspectivas para explicar dinâmicas humanas também estão presentes na tese de doutorado de Márcia Mura (2016) intitulada *Tecendo Tradições Indígenas*. Trabalho esse importante para a compreensão mais aprofundada do ser humano e de suas relações, também é um trabalho que possibilita a seu leitor um contato com as tradições peculiares dos povos originários de Rondônia fazendo sempre essa "retomada" do que vem a compor as tradições desta gente. Márcia Mura busca ainda "fazer uma reflexão sobre os modos de ser indígena" e os assim chamados modos desenvolvimentistas que se propõe:

Essa Amazônia urbana, que constrói uma cartografia oficial em cima de territórios indígenas e invisibiliza a presença indígena na cidade, que ainda em nossos dias demole os modos de vida amazônicos para em cima construir novos espaços e modos de vida do dito modelo de desenvolvimento, que

representa a desestruturação e morte para quem vive ou vivia dentro de seu próprio modo sustentável e apesar de toda política desenvolvimentista e embranquecedora, antigos e novos espaços de cultura local se mantêm como resistência (MURA, 2016, p. 23).

Neste sentido a autora de forma clara e objetiva referente a aspectos ontológicos e éticos ao mesmo tempo que se manifesta com características próprias da literatura indígena brasileira contemporânea que é justamente a voz práxis literária. Nessa mesma voz se encontram elementos próprios de uma reflexão filosófica existencial que assinala para uma crítica no sentido de busca por transformação da realidade. Logo, se faz necessária a compreensão de que o modelo de conhecimento científico convencional ocidental se dá por via da comunicação textual e bibliográfica, enquanto que o conhecimento indígena se dá por via da oralidade em sintonia com as tradições. Deste modo, entende que o conhecimento científico e a sabedoria indígena são ambas formas de saberes totalmente distintas, mas que podem lançar luzes, cada uma a seu modo, sobre a mesma realidade. Neste caso não se trata de ser este ou aquele modelo de saber melhor que o outro, mas é possível que ambas as formas possam ter um diálogo frutuoso em prol da humanidade. Essa falta de compreender muitas vezes a beleza dessa diversidade cognitiva é o que a filósofa belga Isabelle Stengers de um conhecimento que se propõe como independente da realidade:

Portanto, o problema não é o dos saberes articulados, mas da pretensão que redobra esses saberes: aqueles que sabem se apresentam como pretendendo saber aquilo que sabem, como sendo capazes de conhecer de um modo independente de sua situação "ecológica", independente do que o seu *oikos* lhes obriga a levar em conta, ou, contrário, lhes permite ignorar (STENGERS, 2018, p. 450).

Observa-se que, na argumentação da filósofa belga, acaba por levar a compreensão de que o problema não está na multiplicidade de formas de pensar, mas sim no aspecto de separação mesma entre aquele que busca conhecer e o meio

ambiente. A filósofa expõe a ideia de que nós sabemos o que é real e que irá dar origem a uma narrativa do conhecimento. Nesta perspectiva, tanto indígenas quanto cientistas são produtores e detentores de conhecimento, cada um a seu modo mas com promissora capacidade de contribuição acadêmica neste reconhecimento de uma multiplicidade de epistemologias.

Portanto, a partir de exemplos como estes vemos o que Boaventura de Souza Santos (2019) classificou como sendo *O fim do Império Cognitivo*, ou seja, o fim de apenas um modo de pensar sobre a realidade.

3. ONTOLOGIA E ÉTICA NO AYVU ROPYTA E A QUEDA DO CÉU

Apesar dos desafios enfrentados neste contexto do século XX, vencidas as tragédias históricas mais recentes, aqui em terras brasileiras, vemos um crescente número de publicações feitas pelos próprios indígenas no campo da literatura o que revela algo de mais profundo do que apenas dados em gráficos. Revela também uma condição epistêmica normativa e conceitual muito peculiar e distinta do habitual conhecido por modelos eurocêntricos. A literatura indígena tem se apresentado ou pelo menos tem se tornado conhecida por estar situada fora dos padrões europeus e tem se tornado uma voz ativa na sociedade através de sua apropriação linguística. Essa apropriação é muito oportuna porque como se sabe é através da literatura que são postos e divulgados os esboços políticos e normativos de uma cultura com suas respectivas formas de ser e pensar as mesmas.

É importante mencionar que através dessa literatura vemos a riqueza do pensamento indígena contemporâneo. E também os processos mais complexos de sua formação como “a pluralização de ontologias e de perspectivas estético-literárias próprias aos diferentes povos indígenas é um dos eixos estruturantes da constituição e do desenvolvimento de um pensamento indígena brasileiro” (DANNER et al, 2022, p. 386). Ou seja, é o primeiro passo para que se possa ampliar e revelar a visão dessa riqueza cultural, ética e filosófica mesma. Muito do que estamos habituados a pensar sobre o que seja filosofia é herança da cultura europeia e isso deixa-nos num certo desconforto quando se estipula a possibilidade de reflexão por sobre o pensamento indígena contemporâneo. Quando adentramos este espaço literário indígena descobrimos elementos importantes para não somente questionar a realidade mas aprender toda uma perspectiva que pensa e busca agir por sobre esta mesma realidade transformando-a de forma mais igualitária.

Também é digno de nota como já dissemos que a própria figura do indígena é uma construção da modernidade eurocêntrica. Como foi afirmado, foram rotulados e marginalizados sem ao menos haver uma busca por suas diferenciações epistêmicas- normativas-ontológicas -éticas. Neste sentido Ailton Krenak (2015) expõe sua compreensão histórica brasileira além de sua percepção antropológica

deengajamento para o futuro quando diz:

Eu acho que teve uma descoberta do Brasil em 1500, e depois uma descoberta do Brasil pelos índios na década de 1970 e 1980. A que está valendo é a última. Os índios descobriram que, apesar de eles serem simbolicamente os donos do Brasil, eles não têm lugar nenhum para viver nesse país. Terão que fazer esse lugar existir dia a dia. Não é uma conquista pronta e feita. Vão ter que fazer isso dia a dia, e fazer isso expressando sua visão do mundo, sua potência como seres humanos, sua pluralidade, sua vontade de ser e viver. Não botando uma questão de índio em cima da mesa e dizendo: "estou aqui para viver essa vida de índio". Mas (*sic*) ele vai ter que criar seus filhos diante de uma nova realidade (KRENAK, 2015, p. 248).

Este pensamento indígena brasileiro contemporâneo que começa a descobrir a riqueza de si mesmo se compreende em um processo de desenvolvimento paulatino onde primeiro precisaram passar por processos dolorosos de quase extinção, até aos poucos perceberem que também eles tinham uma história do Brasil a ser contada também. E agora essas vozes ancestrais com sua riqueza de contributo cultural e intelectual vem buscando conquistar espaço não somente através da literatura, mas também pelo uso das tecnologias da informação. E é nestes novos espaços de comunicação que encontramos elementos significativos para o desenvolvimento de uma reflexão filosófica acerca do pensamento indígena brasileiro contemporâneo.

Pode-se entender que o pensamento indígena brasileiro se caracteriza por uma atuação prática e por isso está em perfeita conexão com a realidade. É reflexão, mas também é ação. Ação que visa a manutenção das fagulhas de uma esperança viva e sempre crescente das suas tradições originárias, de suas línguas, de seus usos e costumes, de sua cosmovisão e de sua cosmopolítica. Neste sentido, Ailton Krenak (2015) pensa na possibilidade de dias melhores decorrentes de lutas e esforços do passado visando uma melhoria substancial para os povos originários:

Entender que todo o embrulho que agente (*sic*) viveu até agora, resultou na nossa ira, na nossa frustração, na motivação de agente (*sic*) olhar a vida nessa

batalha, isso tudo, lá na frente, no tudo que a gente tem por acontecer, vai se potencializar em outros céus, em outras criações. Essa é a garantia da circunstância. 'Eu e minhas circunstâncias' não é só uma aposta no vazio, é uma confiança num por vir, em alguma coisa. Porque senão vira uma arrogância, um 'eu sou eu', e não tem nada a ver (KRENAK, 2015, p. 259).

E isso fica evidente pelos movimentos que foram surgindo desde os anos 70 e com mais intensidade após a Constituição Federal de 88. Portanto, temos o surgimento, do que chamaram recentemente, os pesquisadores Leno Danner, Fernando Danner e Julie Dorrico (2022, p. 362) de uma *voz-práxis*, o que é muito peculiar na construção da identidade intelectual indígena brasileira. Ou seja, o pensamento filosófico indígena brasileiro contemporâneo com sua característica de voz-práxis não nasceu da noite para o dia, mas foi se constituindo ao longo do tempo, sobretudo, como vimos aí na segunda metade do século XX, onde lideranças indígenas começam a iniciar uma saga na busca por conquistar e manter seus direitos dentro da sociedade brasileira. Essa origem do pensamento filosófico brasileiro contemporâneo é importante porque a torna única e com contornos de vívida atuação política, explorando conceituações éticas e ontológicas a partir de sua própria realidade.

Ao mesmo tempo em que essa voz-práxis é importante e curiosa para aqueles que têm seu primeiro contato e vão se embrenhando em seu contexto mais amplo, ela também é impedida muitas vezes pelas relações de poder que controlam a sociedade e que impedem, por exemplo, as populações indígenas de terem autonomia. E aí podemos pensar numa vastidão de opções para pensar o que venha a ser essa autonomia dentro de uma sociedade. O fato é que a autonomia e principalmente quando essa está relacionada a modos de pensamento deixam os governos inquietos. Porque para o Estado a autonomia significa uma forte possibilidade de cisão e conseqüentemente independência dentro de suas fronteiras territoriais.

E nesta perspectiva surge um questionamento muito pertinente referente ao autogoverno: nunca é possível governar a si mesmos sendo que somos produtos de um ambiente que determina normas para as nossas relações? É possível um

autogoverno? É problemática esses questionamentos porque nos levam a pensar que se temos uma estrutura governamental pronta e preparada a nosso dispor e lançados nessa realidade fica difícil conceber a possibilidade de pensar por si. E por isso a literatura filosófica indígena é indispensável. Porque ela é justamente este Outro que fora marginalizado e oprimido durante séculos, mas que em seu seio conservou suas tradições e Gênesis sagrados como é o caso do *Ayvu Rapyta*. Essa semente lança suas raízes profundamente em nossa cultura e busca galgar espaços para verdejar é florescer e isso tem incomodado muito em espaços dentro e fora da academia e da política.

A compreensão epistêmica moderna normativa que transforma seres humanos em objetos passa por uma transformação. Ela não responde totalmente às inquietações da humanidade. Esse sistema que parasita os corpos através da epistemologia normativa fere a humanidade e impede a construção de um diálogo que considereas demais epistemologias e não somente aquela provinciana europeia. Como dito em sala de aula pelo Professor Rodolfo Jacarandá, "precisamos aprofundar a nossa capacidade crítica do nosso presente", e tal fala ganha peso e faz todo sentido porque existem elementos sorrateiros travestidos de boas intenções que na verdade apenas concedem aquelas minorias menos favorecidas, como é o caso das populações indígenas, uma bela rasteira normativa que os imobiliza e açoita. E o pior de tudo é justamente o aspecto da possibilidade de perda da identidade das populações indígenas.

Fica mais do que evidente que numa perspectiva analítica do poder contemporâneo poder é sempre produtivo dentro de sua normatividade e como já mencionado populações indígenas que buscam sua autonomia de um modo geral seja ela econômica ou mesmo epistêmica são impedidas geralmente pela normatividade estatal que vê nessa possibilidade uma divisão que não é interessante para o Estado. Fica a impressão que na verdade o Estado está sempre criando possibilidades distorcidas para que a promoção de normativas que aparentemente favoreçam essas populações venha a dar errado. E esse fato é muito curioso diante de uma literatura filosófica indígena brasileira contemporânea que é puramente voz-práxis no meio de uma sociedade que foi educada por uma educação brasileira que não foi formada para possibilitar o surgimento de novos

intelectuais, mas sim para formar pessoas governáveis.

A voz-práxis indígena que conserva seus valores tradicionais traz contributo substancial para uma sociedade marcada pela normatividade bem como pela fragmentação do ser. Seus valores ontológicos e éticos colocam o ser humano não como centro, mas como participante de algo muito maior do que todas as coisas criadas e resgata seu valor de ser enquanto ser nesta breve peregrinação terrestre. Um exemplo desses valores é o modo como os povos originários de um modo geral consideram a importância da educação para o desenvolvimento do ser humano integral.

A educação para os povos indígenas é vista como um processo indispensável para toda e qualquer pessoa. A educação não é vista como um capítulo à parte na vida do sujeito, mas sim como integradora. É isso para que a criança desde a mais tenra idade aprenda que ela está e faz parte de uma realidade que é muito maior do que ela e que se sinta de fato integrada aquela realidade social e ambiental. Pois assim, a partir dessa ótica educativa perceberá a necessidade de se desenvolver de forma harmônica e não predatória em relação ao meio que a rodeia.

Diferentemente da educação formal oficial, a educação indígena não carece de material pedagógico porque a própria vida e a natureza oferecem elementos mais que suficientes para uma educação de qualidade.

Não se pode deixar de mencionar que o entendimento do que é ser criança para as populações indígenas. A criança é vista como criança e é estimulada a viver de forma plena a sua infância com tudo o que compõe o universo da criança, suas brincadeiras, seus jogos etc. Essa busca de uma vivência plena da infância é indispensável para que a criança venha a se tornar um adulto equilibrado. Um autêntico adulto indígena que vivenciou profundamente sua infância, não quer mais ser criança, mas sim adulto e se ocupar de coisas de adulto.

Esse conceito de plenitude integradora é importante para a formação e manutenção da sabedoria dentro do seio das culturas originárias, porque quem perpetua a sabedoria dessas bibliotecas vivas, ou seja, os anciãos. São eles que guardam o patrimônio imaterial dos povos. E para ter sempre sábios é preciso que estes tenham vivido plenamente cada etapa de suas vidas, cumprindo atentamente os ritos de passagem. Portanto, a criança enquanto tal deve se apropriar do seu ser

criança para crescer de forma equilibrada.

Devido a sua exclusão histórica dos centros de discussão, os intelectuais indígenas de hoje reconhecem a importância da apropriação da linguagem ocidental como forma de expressão para as suas cosmovisões e suas metanarrativas. Porém é preciso compreender que para estes povos o uso da linguagem não é um fim em si mesmo, mas apenas um instrumento, uma técnica (KRENAK, 2015). São eles agora protagonistas de suas próprias histórias e autores de uma produção literária que está diretamente ligada ao seu modo de ser e existir nesse mundo. De certa forma a literatura se tornou uma extensão das culturas originárias e por isso mesmo tem ganhado espaço e atizado a curiosidade de leitores por todas as partes. Assim como o indígena não pode ser pensado sem sua relação umbilical com a natureza, também não pode ser pensado sem a sua linguagem porque ela tem possibilitado avançar e transformar a realidade por onde quer que passe.

Na atualidade a filosofia passa por um processo de transformação e consideração de novas perspectivas justamente pela presença e se quisermos dizer de forma mais dramática da intrusão do pensamento indígena-xamânico. Considerar essa forma de pensar é de substancial importância porque permite novos olhares e perspectivas referentes a tudo. Essa mudança de paradigma intelectual pode ser exemplificada nas palavras de Davi Kopenawa (2015):

Sem o poder da yākoana as pessoas não se perguntam sobre as coisas do primeiro tempo. Nunca pensam: "Quem eram mesmo nossos ancestrais que viraram animais? Como foi que o céu caiu antigamente? De que modo Omama criou a floresta? O que dizem mesmo os cantos e as palavras dos xapiri?". Ao contrário, quando bebemos o pó de yākoana como Omama nos ensinou a fazer, nossos pensamentos nunca ficam ociosos. Podem crescer, caminhar e se multiplicar ao longe, em todas as direções. Para nós, é esse o verdadeiro modo de conseguir sabedoria (KOPENAWA, 2015, p. 510).

Percebemos uma diferença muito grande no modo de pensar sabedoria. O sentido para a busca da sabedoria extrapola os limites pensáveis e isso ocorre pela conexão entre ser humano e natureza. Agora não mais pensados como dissociados

como pensou a modernidade, mas como unicidade na diversidade. Davi Kopenawa revela a nós que a sabedoria alcançada por essa filosofia xamânica transcende os espaços de saber conhecidos até então e parte em direção ao cosmos de sentido. Esse conhecimento, seu aprendizado se deram na prática em meio à floresta e não por via de livros e suas teorias, mas Omama fixou as palavras dentro das pessoas e não em folhas de papel (KOPENAWA, 2015). Nessa perspectiva cósmica o pensamento humano segue o fluxo da união cósmica sem que jamais haja a necessidade de controle como pensado pela modernidade e, sobretudo pelo empirismo científico e mesmo filosófico. Assim a tendência é que o pensar reflexivo filosófico sofra uma grande transformação. Isso porque a concepção cósmica indígena brasileira, por exemplo, revela a capacidade existencial que não seria exclusividade única do ser humano. Ela está totalmente espalhada pelo cosmos e todos os seres que o povoam são responsáveis pela criação. Não existe, portanto, um universalismo. Todos formam este cosmos de forma múltipla, mas também conflituosa.

A compreensão ética também é vista pelas culturas ancestrais sob uma ótica que difere em alguns elementos da cultura oriunda da Europa. Neste sentido Kaká Werá Jecupé faz uma análise de como se dá o desenvolvimento do pensamento ético:

A prática da filosofia guarani, ensinada nas aldeias, é a arte do domínio sobre si mesmo. O desenvolvimento da capacidade de lidar com suas dores físicas e morais invocando sempre o espírito da sabedoria. O domínio sobre si mesmo começa na infância: as crianças são conscientizadas da diferença entre alimentação e gula. Os ritos de passagem criança-jovem-adulto têm por finalidade ética atentar para o domínio dos reflexos, dos sentidos, dos desejos e paixões. Nunca tais ritos tiveram ou têm por premissa a repressão e sim o desafio de viver no espaço da liberdade individual e contam com o ciclo do tempo e das estações internas do ser para aos poucos mostra-se a responsabilidade da liberdade (JECUPÉ, 1998,p. 93).

Assim como na perspectiva Yanomami de Davi Kopenawa existe uma ligação profunda entre ser e existir com relação aos laços cósmicos, não é diferente na perspectiva Tupi-Guarani de Kaká Werá que aponta uma relação do comportamento ético que é incentivado ao desenvolvimento desde a mais tenra idade para com a natureza e em relação à mesma. Porque na cosmovisão indígena brasileira contemporânea "cada ciclo se entrelaça com todos os reinos da vida: mineral, vegetal, humano, supra-humano e divino" (JECUPÉ, 1998, p. 21) existe, portanto, essa conexão que transcende o que o olhar incauto moderno eurocêntrico pode captar.

A filosofia em uma perspectiva de modernidade tomou para si inúmeras vezes a tarefa de conferir sentido às coisas e aos acontecimentos. Se pararmos e refletirmos um pouco sobre as coisas veremos que ela nada mais é do que uma entre tantas outras expressões de conhecimento. Essa pretensão universalista filosófica perante o pensamento dos povos originários prova-se insuficiente. As transformações sociais estão acontecendo no modo de ser e estar no mundo e a filosofia também passa pela escuta a emergência de estar em conexão com o pensamento indígena contemporâneo que pertence a essa dinâmica social. O cânone provinciano filosófico eurocêntrico tal e qual todo e qualquer aspirante a filósofo tem de passar carece de ajustes para se adaptar a novos discursos provenientes das epistemologias do Sul e de modo muito particular as dos povos originários indígenas do Brasil. Neste sentido, de uma contínua transformação social é que existe a necessidade de adaptação do modelo filosófico eurocêntrico às demandas emergenciais de outras fontes e formas de saberes. Esse contato com estes saberes outros é importante porque possibilita o conhecimento de outras formas de compreensão do fenômeno humano e a sua variedade de possibilidades de se pensar o comportamento ético.

É importante destacar que a urgência no atendimento relacionar-se filosoficamente com os pensamentos originários não é destes povos, mas sim das pessoas que chegaram aqui depois, porque eles estavam aqui a muito mais tempo que nós. Neste sentido, mais do que nunca seria importante pôr em prática as dinâmicas estabelecidas pela Lei 11.645 de 10 de março de 2008 que prevê o estudo obrigatório da história e cultura indígena e afrodescendente. Não se sabe ao certo a

questão pela qual tal lei não tenha ainda ganhado força, talvez pela falta de profissionais habilitados, ou pela falta de interesse mesmo. Seja lá qual for o fato, ainda precisamos avançar e ampliar nosso horizonte de discussão na busca pela assimilação do pensamento do outro que em sua dinâmica peculiar permite o entendimento da realidade a partir de outros conceitos. Ao que tudo indica o Brasil hoje apresenta um caráter repressivo e violento contra grupos minoritários e isso ao que parece vai contra a todo aquele itinerário de modernização e de universalização das coisas e pessoas como forma de aprimorar a realidade que seria secular e racional. Além é claro de causar divisões.

O estudo da filosofia indígena brasileira contemporânea possibilita aos interessados a busca por uma tentativa de reversão do discurso filosófico da modernidade que se apresenta sempre como que sendo detentora de um percurso constitutivo e linear que permite aos seus a superação da minoridade até o alcance da maioria numa perspectiva kantiana da normatividade mesma. Esse tipo de fenômeno segundo tal concepção poderia ser tomado como referencial e autoreferencialidade para fazer a expansão de seus valores por sobre outras culturas e formas de pensar que não estão presentes no horizonte geopolítico europeu. Esse estilo inibiria a possibilidade de divisões e permitiria uma domesticação dos povos subalternos. Desta forma o pensamento indígena é marginalizado porque não pode ser referência, apenas um espectador. Este espectador não quer tornar-se um espectador culpado, mas antes um protagonista de sua própria história. E não precisamos recuar historicamente muito para entender que ainda há sim uma visão caricata do indígena e dos demais povos não europeus. Exemplo clássico disso é o filósofo alemão Habermas (2012) ao fazer uma comparação entre a visão de mundo universal europeia e o que ele considera como *pretensão de universalidade* quando diz:

Para entender o significado dessa pretensão de universalidade, recomenda-se fazer uma comparação com a compreensão de mundo mítica. Em sociedades arcaicas, os mitos cumprem de maneira exemplar a função unificadora própria às imagens de mundo. Ao mesmo tempo, no âmbito das tradições culturais a que temos acesso, eles proporcionam o maior contraste em relação à

compreensão de mundo dominante em sociedades modernas. Imagens de mundo míticas estão muito longe de nos possibilitar orientações racionais para a ação, no sentido que as entendemos. No que diz respeito às condições de condução racional da vida no sentido anteriormente apontado constituem até mesmo uma contraposição à compreensão de mundo moderna (HABERMAS, 2012, p. 94).

Na citação retro fica evidente o entendimento que o filósofo Habermas esboça sobre o que pensa referente ao pensamento que ,considera como arcaico, isso com tranquilidade e em pleno século XXI. Esse modelo de pensamento provinciano com pretensões de universal prejudica o surgimento de outras manifestações de saberes porque se entende como legitimadora de saberes. É como se toda forma que sequer ser, entendida como saber, tivesse que atender a critérios considerados como elementares pelo pensamento eurocêntrico para que viesse a ser possivelmente reconhecido como uma espécie de saber diferente do europeu. Desse modo podemos concordar com o Professor Dr. José Benedito de Almeida Júnior (2018) da Universidade Federal de Uberlândia quando afirma na introdução de seu artigo que:

Uma das características da filosofia ocidental, especialmente europeia e norte-americana, é supor que seus valores culturais representam o ápice do desenvolvimento do espírito humano e que, portanto, possuem um caráter universal, ao passo que as outras manifestações culturais são caracterizadas por alguma carência, por isso, em sua apresentação devem ser hifenizadas como africanas, latino-americanas, ameríndias etc (JÚNIOR, 2018, p. 116-117).

É preciso que haja uma desconstrução epistêmica, um basta na superioridade ontológica com relação ao que se pensa sobre o pensamento indígena historicamente falando para que se evite novos epistemicídios. Falar a partir da cultura indígena é algo totalmente diferente de falar com meus conceitos ocidentais sobre a cultura indígena, é algo totalmente distinto. É preciso ainda falar a partir de uma perspectiva indígena, num jeito próprio de ser indígena, num pensamento indígena como indígena.

Essa virada epistêmica coloca os povos indígenas em seu local de direito em pé de igualdade com a cultura ocidental e fora de classificações que tendem a inferiorizar ontológica e epistemologicamente esses povos. Deste modo é buscada a superação de como estes povos foram retratados historicamente sendo considerados seres que não tinham ou não têm conhecimento, que não possuem ciência, povos sem fé e sem Deus, pessoas que não possuem nem a escrita, nem governos e nem muito menos direitos porque não tem um sistema jurídico interno a sua cultura. Essa ótica nada mais é do que a imposição do plano epistêmico normativo ocidental que vê no outro, ou melhor, dizendo, que não nos vê outros, elementos de sua cultura e por isso passa a julgá-la e subjugar-la pela ausência de conhecimento segundo suas concepções. E assim tudo o que se refere às práticas sociais, língua, cultura, as especialidades de cada povo e seus mestres, seus professores que são os pajés foram ao longo do tempo sistematicamente excluídos do hall do conhecimento e isso aconteceu de forma variada e sorrateira pela educação – e aí podemos pensar na educação formal e informal nos mais variados graus, sejam anos iniciais ou mesmo nos espaços universitários -, religião.

Através da abertura oportunizada pela literatura filosófica indígena brasileira estes povos têm a oportunidade de falar em primeira pessoa, exercendo seu protagonismo social a partir de seus próprios conceitos epistêmicos e normativos, afinal de contas não existe povo sem cultura, mas existiu e existe extermínio conceitual e epistêmico. Para acessar essa vasta produção é preciso minimamente se desfazer dos conhecimentos que recebemos durante toda a vida para que despojados de uma educação que mais prestou um desserviço do que propriamente atendeu aos interesses de tantas pessoas possamos assim entrar em contato com este outro universo de possibilidades. Afinal de contas, ao longo de nossa educação recebemos tantos conceitos equívocos muitas vezes porque seguem modelos padronizados eurocêntricos provincianos tais como: mitologia, magia, maloca, pajé, de índio como aquela figura do bom selvagem que encontramos na literatura brasileira.

O problema educacional neste sentido é que preparamos milhares de pessoas todos os anos apenas para pensar sob uma ótica moderna e universalista que em sua normatividade excludente concebe uma noção básica e genérica do que é ser

índio. E não se atenta que outra coisa é o próprio índio conceituado a partir de seus próprios elementos, singular ou em sua pluralidade de povos, com sua própria gama de normatividade ética e moral, não excludente que se concebe a si próprio. São duas realidades totalmente opostas e que infelizmente não somos educados a pensar e refletir sobre estes pequenos detalhes. Não recebemos uma educação brasileira que nos ensine que os conceitos consagrados científicos nas mais variadas áreas do saber não se aplicam para abarcar a totalidade da realidade dos povos indígenas. Não recebemos uma educação como concebe Davi Kopenawa que fala de uma educação do encontro entre brancos e nativos para fugir da ignorância (KOPENAWA, 2015). Como dissemos, não é possível pensar em nenhum ser humano sem conceito. Cada povo dentro de si possui seus elementos lógicos que lhes permitem ter a noção precisa das coisas, negar isso conceitualmente é negar sua existência a partir de conhecimento fora daquela realidade e isso é nocivo, porque dá margem para a barbárie indiscriminada e paternalismo Estatal.

Dentro dessa lógica colonizadora eurocentrada que tem uma imagem caricata dos povos indígenas, esses povos originários brasileiros Yanomami e Tupi-Guarani nadariam a oferecer porque o que eles entendem por conhecimento nada mais é do que mitologia aos olhos ocidentais. Porque para ser conhecimento antes de tudo precisa ser pensado a partir de métodos científicos e como esses povos não tem uma base científico-teórica que respalde suas formas de conhecimento, passam a ser motivo de classificação mitológica. Resta-lhes então o desejo que os brancos têm de querer ser imitados pelos nativos. Este não é o desejo nativo. Até porque existe um reconhecimento de sua originalidade nativa e, portanto, "o pensamento dos brancos é outro". (KOPENAWA, 2015, p. 75). Portanto, alguém de fora da cultura novamente vem e a rotula, como o fizeram os primeiros portugueses que aqui vieram e elaboraram uma narrativa épica e benevolente para com a salvação dos que aqui estavam.

O papel da tecnologia hoje é indispensável para as populações indígenas para armazenar e transmitir seus conhecimentos em uma amplitude nunca antes pensada. Quando seus sábios e entendidos morrem naturalmente levam consigo seus saberes e fazeres e permanece apenas o que conseguiram transmitir em vida as novas gerações. Neste sentido explica Kaká Werá que "os meios, sabedoria,

fundamentos foram deixados após cada ciclo por seus respectivos anciãos para que seus descendentes possam seguir a caminhada sagrada da vida" (JECUPÉ, 1998, p. 23). Esses valores éticos e morais das sociedades tradicionais precisam ser conhecidos e se as novas gerações não têm esse conhecimento passam a ser e viver sem uma parte importante e constitutiva de sua existência. Além disso, a tecnologia neste sentido está fora da lógica mercadológica porque não visa o lucro, mas sim a construção de uma reserva de sentido que permite a perpetuação de suas tradições com maior longevidade. Essa tecnologia pode ser tanto a apropriação da língua falada e escrita oficial do Brasil, mas pode ser também as plataformas digitais e até mesmo o uso de recursos como é o caso da etnia Uru-Eu-Wau-Wau de Rondônia que faz uso da tecnologia no combate as ameaças da grilagem de terras e a extração ilegal de madeira, com a ajuda de drones. E tudo isso na sua própria língua, do seu jeito de ser e existir próprio, "porque para o índio toda palavra possui um espírito" (JECUPÉ, 1998, p. 13) e a tradição e a internalização do valor de "nunca [...] querer de deixar de imitar meus antepassados, pois este é nosso verdadeiro modo de ficar sábio" (KOPENAWA, 2015, p. 290) é o que faz toda a diferença e o que realmente importa para estes povos.

Aliás esse papel que assinalamos como indispensável para o pensamento indígena também é importante para o pensador que decide se aventurar pelos caminhos da filosofia indígena. Tradicionalmente dentro de um método o pesquisador, o filósofo se submete a pesquisas em obras do autor específico que deseja estudar, faz leituras em manuais e dicionários. Para a filosofia indígena não se segue essa regra. Na verdade, se faz necessária uma coleta de elementos que vão aparecendo em comunicações orais em eventos, palestras virtuais, entrevistas, alguns temas em obras publicadas, podcasts, estudos de pesquisadores, biografias, etc. Nestes espaços é que são encontrados elementos basilares para se iniciar de fato uma reflexão por sobre o pensamento indígena do ponto de vista filosófico. Veja, é algo que foge tanto dos padrões conceituais quanto do ponto de vista do método tradicional e aponta para uma outra realidade onde se encontra o que de fato venha a ser a filosofia indígena brasileira contemporânea.

As leituras até o presente momento têm levado a crer que o suposto descobrimento do Brasil já havia um modo próprio de ser e existir do ser humano

nativo nestas terras. Resquícios desta existência peculiar perduram até nossos dias por via da tradição oral, dos sonhos, mitos e símbolos, ou seja, de todo aquele universo simbólico que as pontas das baionetas da substituição cultural dos homens brancos não podem tocar, porque estão na essência do humano nativo.

Para Kaká Werá "o valor da tradição do povo chamado índio está no fato de mostrar a atual sociedade que uma cultura ancestral destes lados da América teceu sistemas de vida e relações fundados na perspectiva de desenvolvimento e progresso de corações valorosos" (JECUPÉ, 2001, p. 97). Que na verdade revela outra perspectiva de desenvolvimento que não aquela vinculada ao materialismo, mas sim a valores fundacionais de culturas originárias com suas próprias complexidades e modelos de sofisticação específicos.

Em textos como de Davi Kopenawa a correlação entre ontologia e ética, ou seja, entre o ser enquanto ser e a sua conduta pessoal se explicita em momentos quando o autor fala da necessidade de "uma educação do encontro" entre brancos e nativos para "fugir da ignorância" (KOPENAWA, 2015, p. 65). Esse mesmo compromisso de coerência de vida se reflete no desejo de falar aos brancos sobre sua herança ancestral e do desejo de preservar a natureza, pois fora ela um legado vindo doAlto.

Esse reconhecimento de um legado de transcendência, é comum também na nação Tupi-Guarani. Basta ler o texto sagrado *Ayvu Rapyta* para constatar através das inúmeras afirmações de ação de graças por tudo que existe ser oriundo da sabedoria contida e oriunda da própria divindade, a saber, a sabedoria criadora (CADOGAN, 1959, p. 22). Falar de natureza para um nativo é antes de tudo exercer o compromisso com sua essência em prol de um bem sagrado legado desde tempos imemoriais. É um exercício de responsabilidade para com algo muito além de si mesmo (KOPENAWA, 2015, p. 74) e que envolve cuidado para com as coisas e elementos considerados sagrados e dignos de respeito nesta situação.

Davi Kopenawa compreende a originalidade e importância que tem o pensamento nativo. Reconhece também que o "pensamento do branco é outro" (KOPENAWA, 2015, p. 75), demonstrando assim seu reconhecimento e maturidade perante a diversidade. Essa sensibilidade é indispensável para a busca da construção de uma argumentação pautada no diálogo. Davi Kopenawa entende

também que mesmo que os brancos tentem imitar as palavras nativas elas sempre irão "sair feias" porque também a linguagem nativa é outra, ela está ancorada na linguagem ímpar da floresta (KOPENAWA, 2015, p. 234). A obra *A Queda do Céu* também evidencia certo conceito paulatino de desenvolvimento pedagógico que se reflete na criança e no jovem que aos poucos vai aprendendo a "pensar direito" (KOPENAWA, 2015, p.100 e 105). Estes saberes estão repletos de conhecimento e são doutos de aureferencialidade, mas não fechados como que em uma bolha, mas abertos para a partilha porque sabem que quanto mais partilharem, mais aprenderem tanto mais saem da sua zona de conforto e podem levar suas vozes ainda mais longe. Neste sentido, é que se justifica a necessidade de um estudo referente aos aspectos ontológicos e éticos na tradição ancestral presente nos textos místicos dos Mbyá Guarani, o *Ayvu Rapyta*.

3.1 ONTOLOGIA E ÉTICA TUPI-GUARANI NO AYVU ROPYTA

Ayvu Rapyta consiste em um conjunto de cantos, palavras sagradas da cultura MbyáGuarani que foram organizados em forma textual ocidental por León Cadogan que por este feito prestou certamente um grande feito. Nestes textos que originalmente são transmitidos de forma oral encontramos a chave para compreender um pouco mais a riqueza e beleza ética, moral, filosófica, estética, religiosa desses povos. *Ayvu Rapyta* é importante porque é o documento magno que atesta a originalidade, a autenticidade e, sobretudo, a autoridade da cultura Guarani. Se com o fenômeno da modernidade os pensamentos desses povos originários foram postos em descrédito, *Ayvu Rapyta* aponta para um horizonte muito mais amplo e complexo que a mentalidade provinciana e pretensiosa da modernidade não consegue alcançar com a sua racionalidade obtusa.

Conceber a importância dessa textualidade não significa a fomentação de conflito entre a escrita e a oralidade das culturas originárias indígenas brasileiras. Na verdade, entende-se que ambas podem caminhar em perfeita harmonia ampliando os horizontes de difusão dos saberes ancestrais. Como um modelo epistêmico do pensamento indígena contemporâneo permite não somente a abertura para sua compreensão, mas também serve de estímulo para outras

culturas que em suas tradições orais estão guardados tesouros inestimáveis de busca e vivência da sabedoria.

É preciso destacar que neste ponto não se trata de uma exaltação da palavra escrita em relação a uma inferiorização da oralidade dos povos originários. Na verdade, trata-se de um entendimento de harmonização entre ambas, haja visto que a sabedoria ancestral da tradição oral agora materializada na palavra escrita permite uma nova forma de transferência de saberes. O conceito aqui de nova forma de transferência é entendido dentro da dinâmica de povos que até então não tinham ainda feito uso deste recurso. Diante da necessidade de se adaptar às novas circunstâncias históricas para lutar por seus direitos, veem na união entre a palavra falada e a palavra escrita uma forma de se manifestar.

Cadogan, por exemplo, com sua atitude e empenho pioneiro realizou o fato de estar à frente de seu tempo no que se refere a registrar em caracteres ocidentais uma realidade que poderia se perder ou não no tempo, seja por influências cristãs como aconteceram com outros povos, ou mesmo pela morte dos anciãos que naturalmente são os porta vozes da sabedoria que emana de suas divindades. O trabalho de Leon Cadogan possibilitou a uma cultura ancestral uma nova forma de transferência de saberes ancestrais. A obra *Ayvu Rapyta* traz consigo uma dinâmica interessante, porque nela reside um recorte histórico de uma comunidade que ainda não havia tido influência como já mencionado. E toda vez que se retorna ao referido texto estaremos em contato com aquele recorte específico sem as influências do passado, do presente ou do futuro. Na verdade, na palavra escrita haverá apenas influências interpretativas decorrentes de seus intérpretes em épocas distintas.

Ayvu Rapyta é comumente traduzido por "palavra fundamento" que apresenta um aspecto metafísico. Estes textos com teor hora místicos, hora com concepções ética e ontológicas presentes na cultura Mbyá Guaraní da região de Guairá no Paraguai, que se diga de passagem no período de estudos de Cadogan ainda não havia sofrido influências ocidentais religiosas (como evidencia o próprio León Cadogan em sua obra). Segundo Rattes (2014), León Cadogan precisou ficar imerso nessa cultura tanto física quanto afetivamente falando para que ao longo dos anos pudesse ser a ele oferecida a honra de poder ter acesso às palavras sagradas desse povo. É preciso dizer que nem todas as pessoas que compõem a comunidade

indígena tem acesso. Sua profundidade, os mistérios que ela oculta ou revela são reservados aos sábios e entendidos locais. Cadogan vivendo diariamente com essas pessoas levou cerca de seis anos para perceber que existia algo ali que os sentidos não poderiam detectar a não ser com a verbalização dos anciãos. E foi só então quando Pablo Werá que era o praticamente o último Pajé que ainda entoava *Ayvu Rapyta* permitiu que Leon fizesse o registro.

A verbalização, a vocalização das palavras para os povos indígenas têm especial importância porque está ligada ao sustento da vida que é a respiração. *Ayvu*, por exemplo, dentro da cultura Mbyá está ligada a sonorização emitida pelas cordas vocais ao pronunciar cada palavra, cada som, explica o líder e Cineasta Mbyá Guaraní Carlos Papá Mirim (2021). Essa expressão *Ayvu*, que para essa cultura específica remete ao sentido de que vem de dentro ganha importância porque está ligado diretamente, primeiro, por esse caráter de interioridade, mas também pelo fato de a corporeidade humana ser constituída pelos elementos presentes na natureza. O corpo humano seria um canal, um instrumento de comunicação que perpassa todos estes elementos que constituem o ser humano.

Estes aspectos funcionam bem na dimensão da palavra falada, ou seja, da oralidade. O próprio Leon Cadogan que redigiu a sabedoria do *Ayvu Rapyta*, no capítulo XIX diz que "la elegancia de la lengua guaraní robustece la opinión de aquellos (entre los que se cuenta a Platón en su 'Crátilo') (*sic*) para quienes las lenguas no son invenciones humanas, sino don singular otorgado por Dios a los hombres (p. 185). Assim, faz-se necessário chamar para o debate o filósofo grego para tentar responder a uma questão: será que haveria bom funcionamento na palavra escrita dos elementos anteriormente citados na oralidade? O filósofo grego Platão (428/427-348/347), por exemplo, já havia se deparado com este problema em sua época e por isso foi mencionado por León Cadogan. Tal situação é retratada em duas obras, *Fedro* e a *Carta VII*. Na obra Sócrates e Fedro dialogam sobre diversos assuntos mas um em particular chama a atenção que é justamente sobre a importância da escrita e da oralidade. Sócrates após explicar a Fedro seu entendimento sobre a oratória e a importância que a mesma tem para cativar multidões (p. 119), então questiona a Fedro se ele sabe as condições para que um discurso e as ações sejam considerados como agradáveis aos deuses. Sendo

assim, inicia seu relato sobre o mito de Thoth¹. Explica Sócrates que Thoth era uma divindade no antigo Egito e que lá era reverenciada por seu criador de muitas coisas, de jogos, a cálculos, mas também da escrita (p. 120). Thoth mostrando sua invenção ao deus Amón espera convencer este último de que a escrita seria uma espécie de “remédio para a memória” (p. 121). Pois espera ele que fazendo uso da escrita pudesse deixar de fazer uso da memória na tentativa de tornar os seres humanos mais evoluídos. O interlocutor Amon estava cético pois temia que os seres humanos se tornassem inferiores por deixarem de exercitar a memória confiando apenas na escrita. Amon complementa que o ensino transmitido somente pela palavra seria apenas uma transmissão de uma aparência sem a devida educação. Se tornarão então “[...] sábios imaginários, em vez de sábios verdadeiros” (p.121).

Sócrates explica ainda que segundo a história há um problema com relação à escrita. Para ele, se alguém faz algum tipo de interrogação a pessoa que se apropriou do texto, esta última, tende “[...] a repetir sempre a mesma coisa” (p. 123). E prossegue falando algo que é proveitoso para esta pesquisa:

[...] uma vez escrito, um discurso chega a toda parte, tanto aos que entendem como aos que não podem compreendê-lo e, assim, nunca se chega a saber a quem serve e a quem não serve. Quando é menoscabado, ou justamente censurado, tem sempre necessidade da ajuda de seu autor, pois não é capaz de se defender nem de se proteger a si mesmo (275 e).

Neste ponto acontece algo importante para nossa reflexão: existe um reconhecimento da dinâmica de disseminação dos saberes por via da escrita, no entanto, existe também em contrapartida o questionamento referente a autenticidade de pensamento de todo aquele que se apropria da palavra escrita legada por um sábio. O problema reside na utilização desta palavra, ou seja, se está sendo utilizada para aprimorar e desenvolver a outros ou é apenas uma repetição de algo que não se tem domínio? Sócrates, então, passa a falar do que ele define como

¹ Foi uma importante divindade egípcia adorada durante muito tempo. A Thoth era atribuído o conhecimento e por conseguinte a sabedoria, bem como a escrita e a magia. Comumente possui a representação de corpo humano com a cabeça da ave Íbis o que levou este pássaro a se tornar sagrado.

"conscienciosamente (*sic*) escrito, com sabedoria da alma, ao discurso capaz de se defender a si mesmo, e que sabe quando convém ficar calado e quando convém intervir" (FEDRO, p. 123). Ou seja, está neste momento se referindo ao discurso vivo proferido pelo sábio, por aquele que visa transmitir seus saberes a outros que podem ser seus discípulos.

Sócrates compreende que todo aquele que é douto de uma sabedoria, que reconhece "o bom, o belo e o verdadeiro" e considera essa sabedoria como um valor a ser transmitido aos demais "não irá à escrever na água ou em um caniço" (p. 124). Para ele a figura do ancião está diretamente ligada a responsabilidade da transmissão de saberes, e esse cuidado passa pela compreensão da dinâmica das limitações temporais humanas como a velhice:

Não deixará, naturalmente, de semear nos jardins literários mas, apenas como passatempo. Ao escrever, apenas procurará acumular para si mesmo um tesouro de rememoração para a velhice, pois os velhos esquecem de tudo. Tirará também grande prazer em escrever para os que seguem no seu caminho e muito se alegrará vendo crescer essas tenras plantas. enquanto uns se divertirão em banquetes e outros festins semelhantes, o homem de quem falo divertir-se-á com as coisas que referi (276 d).

A poética socrática neste contexto revela uma verdade mais profunda referente a valorização da palavra falada e transmitida, que é a alegria do serviço de poder cultivar ideias nas novas gerações de seus discípulos. Essa transmissão só pode ocorrer de forma plena pela junção da palavra falada e da palavra escrita. Ambas constituem neste ponto apoio para que a autoridade do pensamento proveniente da geração anterior possa chegar com originalidade, mas gerar também autoria e protagonismo nas novas gerações.

Sócrates revela seu encantamento a Fedro pela possibilidade de abordar temáticas mais elevadas:

Todavia, acho muito mais bela a discussão destas coisas quando se semeiam palavras de acordo com a arte dialética uma vez encontrada uma alma digna

para receber as sementes! Quando se plantam discursos que se tornam auto-suficientes e que, em vez de se tornarem estéreis, produzem sementes e fecundam outras almas, perpetuando-se e dando ao que os possui o mais alto grau de felicidade que um homem pode atingir! (276 d).

Já na *Carta VII* Platão ouve rumores dos progressos filosóficos de Dionísio (p. 8-9) e parte em viagem para se assegurar de que realmente esse homem tinha evoluído filosoficamente ao passo que também era governante. Sendo assim, ao ser apresentado a Platão um escrito atribuído a Dionísio pelas mãos do próprio, nota que o texto é composto por citações de outros autores:

No entanto, eu não entrava em pormenores e Dionísio não os pedia: ele fazia o papel do homem que conhece as coisas mais sublimes, que nada mais tem a aprender, falando por citações aprendidas de outros. Mesmo mais tarde, ouvi-o dizer, compôs com estes mesmos textos um tratado que deu como ensinamentos seus e não como simples reprodução do que aprendeu. Mas, que é tudo isso? Não sei, outros, não o ignoro, escreveram sobre estas mesmas matérias. Masquem? Eles próprios não o poderiam dizer (PLATÃO, *Carta VII*, p. 10).

Vemos aqui a estratégia de atenção aos pormenores de Platão mas também nota-senovamente a problemática da impossibilidade da autodefesa autoral que Platão chama a atenção na obra *Fedro*.

Platão na *Carta VII* assume uma postura mais incisiva e crítica referente a obra de Dionísio, parece incomodado e se questiona tanto sobre as intenções quanto a moralidade da produção de seu interlocutor:

Não foi para se lembrar delas que as escreveu – não se corre o risco de as esquecer quando uma vez entraram na alma, porque nada há mais de mais simples. Seria antes por ambição, e então bem desprezível, que ele teria exposto esta doutrina como sua ou que se tivesse dado ares de participar numa educação de que não era digno, desejoso da glória que esta participação proporcionaria. Se foisuficiente a Dionísio uma única conversa para se apropriar

de tudo isso, só assim se pode explicar o sucedido, como foi isso possível?
(PLATÃO, Carta VII, p. 12).

Certamente a ausência de honestidade intelectual de Dionísio despertou em Platão uma oposição ao aspecto da escrita que anteriormente já havia lançado mão do que para ele seria a conclusão no que se refere ao aspecto mesmo de uma composição escrita:

É por isso que todo o homem sério evita tratar por escrito questões sérias e abandonar assim os seus pensamentos à cobiça e à estupidez da multidão. Deve tirar-se daqui esta simples conclusão: quando virmos uma composição escrita, ou por um legislador sobre as leis, ou por qualquer outra pessoa sobre não importa que assunto, diremos que o autor não levou isso bem a sério, se ele próprio o é, e que o seu pensamento, continua encerrado na parte que lhe é mais preciosa (PLATÃO, Carta VII, p. 12).

Nota-se em ambos os casos, seja no *Fedro*, seja na *Carta VII* que Platão se posiciona com defensor da sabedoria, ou seja, de que aquilo que realmente seja considerado como tendo valor deve ser transmitido de forma oral e não pela escrita para evitar interpretações distorcidas ou apropriações indevidas.

Discutir estes elementos apontados por Platão são indispensáveis para perceber que a transmissão dos saberes pela oralidade tem seu valor e pode contribuir de forma significativa para a construção de uma identidade. É fato que existem dinâmicas, características próprias da palavra falada e da palavra escrita. No entanto, a palavra escrita confirmada na honestidade intelectual que se funda na fidelidade à tradição oral permite a construção de um caminho de sabedoria.

É preciso considerar ainda que no caso da tradição Guarani, a palavra em questão, ou seja, a expressão *Ayvu* tem sentido e significado porque basicamente seria o elemento fundamental graças ao qual o ser humano foi criado na perspectiva do Gênese Mbyá Guarani. *Ayvu* é a palavra que surge em meio a escuridão primordial. Assim, através de *Ayvu*, *Nhanderuvuçu*, o verdadeiro Primeiro Pai expressa seu pensamento de forma perpétua dizendo o que ele é e o que será. O

próprio corpo e espírito se materializam no primeiro ser humano. *Ayvu* também pode ser considerado o elemento que retrata que demonstra de fato a existência da vida. E a verdadeira vida só pode estar localizada perto da divindade Guarani, como afirma Clastres (1990, p. 23) ao dizer que, "com efeito, não há vida a não ser a dos deuses". O bem-viver é viver sob seu olhar, em sua vizinhança. Toda outra vida é má, é uma não-vida". Isso ocorre porque Ñamandú entendido como a própria vida e estar sob seu olhar é viver autenticamente.

Porque conceitos como alma, espírito e *Ayvu* estão todos conectados e são sinônimos da vida. Neste sentido complementa Kaká ao dizer que "ser e linguagem, alma e palavra são uma coisa só" (JECUPÉ, 2001, p. 55). Compreender isso é muito importante porque este conceito está diretamente ligado à vida. Uma pessoa é considerada morta quando ela deixa de falar, porque *Ayvu* é a palavra, é a vida. Isso faz sentido na medida em que observamos uma pessoa falecida, de fato ela não fala mais e não o faz por que simplesmente morreu.

A transmissão desses conhecimentos se dá na maioria das vezes por via de cantos. Afinal a sonoridade faz parte de *Ayvu Rapyta* é considerado como conjunto de cantos que tem como destino justamente o ensino. E quando falamos de ensino aqui vemos seus desdobramentos no campo político no que se refere ao modo de governo, ao cotidiano, o seu modo de bem viver. Também vemos outro desdobramento no campo da saúde com a questão dos aspectos da medicina presentes no *Ayvu Rapyta*.

Ayvu revela-se nestes termos como um conceito muito profundo dos Mbyá Guarani e por isso mesmo serve de referencial epistêmico. É, portanto, natural e místico da parte destes povos a verbalização, porque verbalizar é vida. É preciso falar das belezas naturais, mas, sobretudo dos problemas que se nos apresentam no dia a dia em termos sociais, ambientais, éticos e morais.

Esse conjunto de cantos sagrados está organizado sobre quatro bases fundamentais: o primeiro seria o *fundamento cosmológico* - sobre o universo, sua origem, o que é o universo, sua formação cósmica. A segunda parte vai tratar sobre aspectos relativos à *terra* enquanto mãe, sua formação e constituição apelando sempre para símbolos que traduzem uma expressão que poderia ser chamada de religiosa, com metáforas e elementos poéticos em conjunto. Um terceiro

fundamento, muito importante dentro do canto, é o próprio *ser humano* ou *Ayvu* enquanto tal. *Ayvu* é o fundamento do ser, que é o sopro humano. E por último, mas não menos importante como aspecto constitutivo do fundamento do ser é a sua *missão* como ser, seu propósito. É preciso frisar que estes quatro fundamentos não estão como que em gavetas separados, mas transitam entre si de forma fluida.

A partir destes fundamentos o ser humano passa a conhecer mais a si mesmo seja no âmbito conceitual, seja mais no âmbito da experiência, das vivências. Não é um conhecimento para ser encerrado em si mesmo, mas que sempre remete o ser humano ao encontro com o outro numa relação de troca, de partilha, de reflexões.

Dentro das culturas originárias é a figura do Pajé, por exemplo, aquele que despertou e que ajuda outras pessoas a despertar também, mas para compreender tal fato se faz necessário justamente a compreensão do mundo dos povos originários e a valorização de sua espiritualidade. E tal importância é retratada por Marco Antonio Valentim (2021) ao explorar a obra *A Queda do Céu* de Davi Kopenawa:

Kopenawa (*sic*) é claro e inequívoco em 'sustentar', repetidamente, que os xamãs e seus espíritos são os únicos seres capazes, por virtude e propósito, de manter o céu no lugar. Segundo ele, a espiritualidade onírico-xamânica transforma efetivamente o cosmos, consistindo em uma potência *neguentrópica* que, mediante o controle parcial da força do caos em suas diversas configurações, impede a desintegração universal. O cosmos jamais poderia se refazer das catástrofes que lhe sucedem, caso constantemente não fosse sonhado pelos espíritos xamânicos (VALENTIM, 2021, p. 280).

A saber, o significado da palavra *neguentrópica* está ligado ao campo da biologia no que se refere a função que em um sistema apresenta certo grau de ordem e previsibilidade. A profundidade do ser e existir de um Pajé, um xamã, transcende toda e qualquer horizontalidade e se aproxima mais de uma verticalidade radicada na imensidão cósmica que precisa constantemente ser sustentada com toda sorte de cuidados espirituais. Neste sentido, não resta dúvidas da sua potência e importância para as próximas gerações.

Quanto ao conhecimento que é transmitido pelos sábios e que estimula a filosofia do bem viver nessa dinâmica de autoconhecimento que me leva em direção ao outro é indispensável para o pensamento contemporâneo. Esse bem viver possui o nome em guarani de *tekoa* que quer dizer justamente lugar bom de viver. Para ser considerado um lugar bom de viver tem de atender a alguns critérios como, por exemplo: ser um local que tenha natureza em sua multiplicidade de formas existenciais e isso é importante porque é a natureza que é a mediadora que conecta o ser humano com a fonte da vida. Outro ponto importante a destacar nesta filosofia do bem viver é o respeito que deve ser cultivado pelos ancestrais que nos antecederam. O respeito às diversidades, ou seja, a variedade possível de relações que existem entre os seres humanos. E por último dentro da filosofia do bem viver é preciso considerar também a dinâmica da inclusão profunda considerando que todos temos uma relação de parentesco entre os diferentes.

Essa filosofia do bem viver está diretamente ligada ao aspecto da harmonia e do equilíbrio entre as forças que se colocam em rota de colisão. É como se fosse uma espécie de "lei do talião" que encontramos na tradição judaico-cristã ou seja, o famoso "olho por olho, dente por dente".

O capítulo XI (p. 115-121) de *Ayvu Rapyta* é todo dedicado a essa temática de coisas que podem acontecer nas dinâmicas relacionais humanas como por exemplo, violência contra criança (p.115), violência com armas cortantes (p. 115), traição (p. 115-117), homicídio (p. 117-119) e tocar em objetos dos mortos (p. 120-121). Em todos os elementos que naturalmente podem acontecer em meio às relações humanas para o pensamento ético, ontológico e dentro do conceito de justiça (p.116 e 118) é necessário que haja a busca por uma restituição do equilíbrio para que "[...] dará compensación. [...] vuelva a reinar la armonía entre ellos" (p. 115). Afinal de contas, o grande objetivo que parece se impor para essa cultura específica dentro de sua tradição ética, ontológica é justamente o aspecto de "En buena armonia hemos de vivir" (p. 117). O equilíbrio parece ser uma chave importante para este povo, a desarmonia parece não ser uma opção que pareça pertinente para ser mantida.

No capítulo XII (p. 123-127) temos a forte presença do conhecimento ancestral que passa de geração em geração, não é por acaso que o capítulo está

intitulado como *Un señor da consejos a su hijo que quiere casarse*. Neste texto também são encontrados elementos que visam justamente uma busca por “con tu semejantes trata de vivir en armonia” (p. 124) porque “[...] debemos vivir con cuidado” (p. 125).

Essa necessidade de uma vivência harmônica efetiva é que certamente alimenta essa filosofia do bem viver. É claro que nossa cultura ocidental se assombra quando tendo contato com o *Ayvu Rapyta* e vemos conselhos que podem soar como violência contra quem foi violento com o outro. No entanto, é sempre bom frisar que essa é uma compreensão de uma cultura que se desenvolveu fora do raio de atuação seja da filosofia ocidental e do modelo de justiça de mesma origem, bem como também está fora de um processo de evangelização. Assim, essa cultura que se desenvolveu, desenvolveu para si normas que aos seus olhos fazem sentido e por isso asseguram a legitimação da possibilidade de reparação (não como no conceito cristão) de um dano qualquer cometido. Bem viver, neste caso, é trazer e vivenciar novamente a harmonia entre os seres, entre os seres humanos da melhor forma possível.

A filosofia do bem viver Guarani tem papel essencial na construção de uma sociedade, se assim quiserem, edificada sobre valores fundamentais e que garantem consistência nas relações. A sociedade contemporânea fragmentada e com traços profundos de colonialidade, considera como bem viver a promoção de valores que na verdade não se sustentam. Qualidade de vida muitas vezes não possui uma relação de respeito seja para com a natureza, com os ancestrais, a diversidade ou o cultivo da inclusão. Basta olhar os canais de notícias diariamente para perceber como o ser humano contemporâneo considera como bem viver que muitas vezes mais tem a ver com uma relação egoísta do que propriamente algo que me leva ao encontro do outro. Uma sociedade da produção e do consumo que degrada seu próprio meio ambiente em detrimento de necessidades particulares e lucrativas.

No contexto contemporâneo social se tem dado uma valorização excessiva a bens materiais e como já vimos até mesmo à instrumentalização do ser humano como fonte de lucros para alcançar metas de produtividade. Assim não resta o mínimo interesse, por exemplo, no que as culturas ancestrais têm a oferecer, como

é o caso da própria filosofia do bem viver. Filosofia essa que transmitida pelos ancestrais constantemente alerta a humanidade de que aqui nesta breve peregrinação terrestre estamos apenas de passagem e quem não somos detentores de poder algum por sobre a realidade.

Durante muito tempo e por décadas aqui em nosso país, o conhecimento filosófico tradicional se colocou como a disciplina fundante e de controle de outros saberes numa perspectiva de normatividade derivada de um contexto de modernidade que prezava pelo conhecimento absoluto e abrangente. Exemplo clássico é o modelo kantiano amplamente difundido nos espaços filosóficos como paradigma em que a filosofia é o exercício do juízo racional.

Agora a meta é pensar nesta filosofia peregrina que transita livremente em diversos espaços de saberes, numa espécie de filosofia nômade que transita e ao mesmo tempo a cada passo dado estabelece pontes de acesso, de intercâmbio entre as mais variadas formas de saber. Conceber a possibilidade da filosofia ser produzida em outros espaços que não os tradicionais são de extrema importância para ampliar o horizonte reflexivo e aprofundar nossas discussões.

Com o advento, sobretudo de novas tecnologias, outras discussões vêm surgindo e se fazem justamente uma adequação de um discurso que possa sim oferecer respostas aceitáveis para as mais variadas dinâmicas.

Uma filosofia como é o caso da indígena brasileira contemporânea é indispensável para realizar contribuições em meio a crises ambientais, crises de valores humanos na busca por uma harmonia do ser humano consigo mesmo e com a natureza que se comunica com o mesmo o tempo todo. Em nossa sociedade não há mais espaços para espectadores culpados. É preciso assumir o protagonismo e exercer o poder da liberdade munido de ferramentas que ampliem os horizontes de percepção para além de meras sombras da vida. Neste trajeto como forma de abertura se faz necessário um estudo sobre a obra de Davi Kopenawa, sobretudo, no que se refere aos aspectos ontológicos e éticos da cultura Yanomami nela retratada.

3.2 ONTOLOGIA E ÉTICA YANOMAMI NA QUEDA DO CÉU

Essa obra tem por objetivo divulgar o pensamento e as problemáticas vivenciadas pelos Yanomami para que o povo ocidental que ainda não o conheça. Muitas vezes faltam informações mais consistentes sobre a realidade do povo Yanomami. Neste sentido, a obra Davi Kopenawa teve a oportunidade de mostrar ao mundo o próprio mundo sobre a perspectiva de sua gente, sua cultura e tradição. O que antes era desconhecido agora é desvelado através da audaz capacidade de apropriação da linguagem ocidental para falar de vivências não ocidentais.

Este esforço de humildade foi operado por Davi Kopenawa em parceria com Bruce Albert e publicado no Brasil pela Companhia das Letras. Publicada originalmente em 2010 em francês chegando ao mercado editorial brasileiro mais tarde em 2015. Nesta obra Davi Kopenawa faz um relato de suas vivências e desafios enfrentados desde a mais tenra idade junto ao seu povo Yanomami. Esta obra possui setecentase vinte e sete páginas e está dividida em diversos textos sendo os primeiros: um prólogo do antropólogo Eduardo Viveiros de Castro e um prefácio do também antropólogo Bruce Albert e um texto introdutório do próprio autor Davi Kopenawa. Ficou a cargo de Bruce Albert o acréscimo na obra de outros elementos como: um *Postscriptum* - Quando eu era um outro (e vice-versa), Anexos I. Etnônimo, língua e ortografia, II. Os Yanomami no Brasil, III. A respeito de Watoriki, IV. O massacre de Haximu, Glossário etnobiológico, Glossário geográfico, Caderno de imagens, Notas, Agradecimentos, Referências bibliográficas, Créditos dos mapas, Sobre os autores, Créditos. Estes elementos conferem à composição final do trabalho um rigor metodológico-científico revelando um esforço de humildade em busca de um diálogo para além de uma simples literatura.

As demais partes que compõem a referida obra são um compilado de entrevistas feitas durante os anos de 1989 até o início dos anos 2000 por Bruce Albert a Davi Kopenawa. Ou seja, é um trabalho que levou cerca de doze anos para ficar pronto e que nas palavras do próprio Bruce Albert são: "Este livro, ao mesmo tempo relato de vida, autoetnografia e manifesto cosmopolítico, convida a uma viagem pela história e pelo pensamento de um xamã yanomami, Davi Kopenawa" (KOPENAWA, 2015, p. 43). A *Queda do Céu* reflete o caráter dos verdadeiros líderes

que sabem o momento exato da trégua para que possam dialogar adequadamente em prol da paz e respeito aos direitos fundamentais. E é isso que Davi Kopenawa faz quando se utiliza da linguagem ocidental para revelar sua sabedoria aos demais seres humanos.

Davi Kopenawa também compreende que sua sabedoria provém de um plano que está para além do que os nossos meros sentidos podem captar:

Descendo desses habitantes da terra das nascentes dos rios, filhos egenros de Omama. São as palavras dele, e as dos xapiri, surgidas notempo do sonho, que desejo oferecer aqui aos brancos. Nossos antepassados as possuíam desde o primeiro tempo. Depois, quando chegou a minha vez de me tornar xamã, a imagem de Omama as colocou em meu peito. Desde então, meu pensamento vai de uma para outra, em todas as direções; elas aumentam em mim sem fim. Assim é. Meu único professor foi Omama. São as palavras dele, vindas dos meus maiores, que me tornaram mais inteligente. Minhas palavras não têm outra origem. As dos brancos são bem diferentes. Eles são engenhosos, é verdade, mas carecem muito de sabedoria. (KOPENAWA, 2015, p. 65).

Neste contexto fica marcadamente revelado o aspecto da tradição que permeia não somente os escritos do Yanomami, mas também sua própria existência. Mais do que palavras, *A Queda do Céu* representa um compêndio vivo da tradição originária brasileira. A obra de Davi Kopenawa é marcada do ponto de vista intelectual por conceituações muito peculiares e oriundas de sua própria cultura. A também é marcada pelo seu precioso senso de pertencer a uma realidade no tempo e espaço muito peculiares de nossa história. Assim percebe-se a sintonia estabelecida entre Davi e sua tradição originária que confere sentido epistêmico e existência a sua existência enquanto ser humano. O Professor Eduardo Viveiros de Castro ao relacionar Tristes Trópicos de Lévi-Strauss com *A Queda do Céu* no prefácio desta última, entende que:

A queda do céu (sic), antes que meramente completando, ainda que com chave de ouro, o projeto aberto pela obra revolucionária de 1955 – os da invenção de uma narrativa etnográfica ao mesmo tempo poética e filosófica, crítica e

reflexiva —, relança-o em uma vertiginosa trajetória espiral (uma espiral logarítmica, não arquimediana) que desloca, inverte e renova o discurso da antropologia sobre os povos ameríndios, redefinindo suas condições metodológicas e pragmáticas de enunciação. “Caminhamos.” (KOPENAWA, 2015, p. 12).

Este fato é importante porque marca a origem de um pensamento filosófico peculiar na história da filosofia. É claro que a filosofia que aqui se refere é aquela que tem como critério justamente a perspectiva da necessidade de conceituações próprias para se concretizar como linha de pensamento.

E pensar que uma cultura, como a Yanomami, que é marcadamente organizada em torno da tradição oral agora busca novos horizontes é de uma coragem e humildade epistêmica muito grande. Esse fato torna a produção de Davi Kopenawa ainda mais importante pelo seu caráter e capacidade de “jogar no campo do adversário” em uma linguagem digamos assim futebolística.

Explorando os espaços possíveis de uma linguagem não indígena, Davi Kopenawa possibilita ao leitor um vislumbre das virtudes, conceituações, religião, filosofia, ética e moral que são à base de sua existência. Quando o leitor adentrar este universo se depara com uma cosmovisão muito peculiar que tende a elevar o leitor a uma nova perspectiva da realidade e de si mesmo. Neste sentido a concepção de ser humano muda. O ser humano não é mais aquele dissociado do meio ambiente, da natureza segundo a utopia alimentada durante gerações pela modernidade. Agora o ser humano é visto como filho da mãe terra e se encontra no seio da criação. Essa é uma imagem poderosa, porque revela justamente que o ser humano não é separado da natureza ou o seu mero administrador, mas sim, que a humanidade está completamente imersa e de forma relacional com toda a criação.

A voz-práxis de Davi Kopenawa agora dá ciência à humanidade sobre os dilemas enfrentados por seu povo em meio à selva, bem como seu exemplo de relacionamento sustentável que aponta para um cuidado com a própria casa. É no mínimo estranho pôr fogo, poluir a água na própria casa. Na verdade, é uma espécie de suicídio lento que operamos e que é denunciado contundentemente por Davi Kopenawa. Em prol de um pseudodesenvolvimento estamos depredando o meio

ambiente com toda a sua fauna e flora que o compõem. Essa atitude predatória tem dificultado a vida de povos que sobrevivem da selva. A cada dia que passa menos alimento e água potável estão disponíveis para consumo.

A Queda do Céu é um marco na literatura e no pensamento filosófico brasileiro contemporâneo porque revela o cerne epistemológico de um povo que até então foi desconsiderado por uma intelectualidade provinciana, branca e europeia durante muito tempo. Isso se deu pelo fato de justamente não considerar o povo originário sobre sua própria perspectiva e não fazer emissão de juízos e pré-conceitos como fora feito ao longo de todo um processo colonial e mercantilista de invisibilização do outro.

A Queda do Céu é uma sessão xamânica, um tratado (no duplo sentido) político e um compêndio de filosofia yanomami, a qual – como talvez se possa dizer de toda a filosofia amazônica – é essencialmente um onirismo especulativo, em que a imagem tem toda a força do conceito, e em que a experiência ativamente 'extrospectiva' da viagem alucinatória ultracorpórea ocupa o lugar da introspecção ascética e meditabunda (KOPENAWA, 2015, p. 39).

E quando são considerados estes elementos passa-se a reconhecer também novas possibilidades que até então eram descartadas. Neste processo, povos originários foram marginalizados e esquecidos enquanto gente mesma e se tornaram uma ideia, um mito, uma sombra, uma utopia totalmente fora do eixo da concretude real da vida que acontece. *A Queda do Céu* de Davi Kopenawa é justamente este contraponto que se ergue diante de concepções até então entendidas como fundantes e elementares na discussão.

É preciso ressaltar que o ser do indígena transcende a dinâmica das palavras humanas, sobretudo as palavras humanas que não fazem parte do vocabulário nativo. Em uma linguagem corrente não é possível compreender na sua totalidade a essência de um povo. Existem nuances muito peculiares das quais somente aqueles que lá estão envolvidos por laços de sangue e de nascimento podem compreender. Diante do exposto percebemos nitidamente que o máximo que pode acontecer é o ser humano ocidental se colocar e reconhecer em forma de respeito

diante desse fenômeno indígena. E é justamente nesta perspectiva que reside a importância da obra *A Queda do Céu*, porque ela ilumina os passos do leitor para adentrar este universo que pensa por si mesmo em seus próprios conceitos sobre sua própria existência. Afinal, é característica do ser humano pensar sobre o próprio pensamento a partir de suas conceituações mais elementares. Isso ocorre porque permite ao mesmo ser humano pensar a si mesmo e ao mundo que o rodeia a partir de símbolos e signos que façam sentido primeiro a si mesmo e aos seus coetâneos. Estabelece-se aqui uma relação muito peculiar com a realidade e própria em sentido estrito da palavra. Somente aquele que estiver imerso naquela cultura será capaz de compreender essa dinâmica íntima do ser e do meio ambiente que o cerca.

A ontologia existente na *Queda do Céu* reflete sobre este ser humano relacional como cosmos. Um ser humano que simplesmente não pode se separar ou ser separado do meio que o cerca. Isso acontece porque acontece uma relação íntima que o torna uno com a ambiência circundante e interna ao mesmo. Nesta perspectiva sua manifestação neste cosmos do qual é ele mesmo parte exige uma consciência e uma atitude ética própria. Esta atitude está fundada na mesma realidade e pensa a mesma como fonte, sentido e finalidade de toda e qualquer manifestação comportamental positiva ou negativa. A cosmovisão de Davi Kopenawa é bem diferente do pensamento ocidental. Na cultura de seu povo o ser humano é visto como um vivente, que no ventre da mãe terra habita, ou seja, está todo envolto pela natureza.

O filósofo grego Platão na própria obra *Crátilo* traz uma definição importante de ser humano, sobretudo, quando pensamos em relação ao pensamento indígena como uma forma de pensamento filosófico:

[...] o nome *Anthropos* significa que, ao contrário dos outros animais que não examinam o que vêem, nem o analisam nem contemplam, o homem, ao mesmo tempo que vê - pois é isso, justamente, que quer dizer *opôpe* - contempla e analisa o que viu. Por isso, dentre todos os animais, é o homem o único justamente denominado *Anthropos*, ou seja, *anathrôn ha ópôpe*, o que contempla o que vê (PLATÃO, *Crátilo*, 1988, p. 123).

Nesta perspectiva se pensarmos a filosofia como sendo uma obra humana e, portanto, uma construção da racionalidade humana que é capaz de pensar sobre si mesmo e sobre o próprio pensamento, logo, não seria o pensamento indígena brasileiro contemporâneo também uma expressão filosófica nestes termos? Se uma pessoa como Davi Kopenawa lança mão de uma crítica ao que ele se refere como "povo da mercadoria" (KOPENAWA, 2015, p. 407 e 419), nomeando assim o ser humano branco não estaria ele partindo de uma observação, não como um mero espectador culpado, mas como alguém que fala a partir de sua realidade em busca de transformação? Acaso neste momento nem existiria um paralelo entre Platão e Davi Kopenawa no que se refere a "nomear como sendo uma ação, assim como falar é uma ação" (PLATÃO, Crátilo, p. 107)? Davi Kopenawa fala a partir de uma realidade observável, ou seja, ele fala do "povo da mercadoria" porque entende a superficialidade da vida daqueles que apegados à compra e venda de bens materiais perdem a dimensão mais profunda da existência humana.

Essa compreensão do fenômeno humano que capta Davi Kopenawa permite uma reflexão sobre a qual se pensa a dimensão ética do ser enquanto ser que na busca por adquirir mais e mais acaba por perder a si mesmo e seus coetâneos.

A consciência ética presente na obra sobre *A Queda do Céu* de Davi Kopenawa é interessante porque pensa justamente o comportamento não com base em conceituações estabelecidas e consagradas pela cultura ocidental. Ela reflete desde si mesma e sobre si mesma num movimento perpétuo que leva os indivíduos a uma constância de movimento reflexivo sobre suas atitudes frente às problemáticas que surgem. Assim o que aparece é justamente uma consciência que se movimenta em direção a uma finalidade que requer cuidado, atenção e zelo, ou seja, a finalidade é justamente um cuidado com o meio que o cerca e os seres que o compõem. Este modelo de pensamento inevitavelmente nos conduz para um descentramento epistêmico-normativo, sobretudo a epistemologia eurocêntrica provinciana com pretensões de se tornar universalista.

4. DESCENTRAMENTO EPISTÊMICO E PLURALIZAÇÃO DE ONTOLOGIAS: COMPREENSÕES ALTERNATIVAS DO FENÔMENO HUMANO

A compreensão hegemônica do fenômeno da modernidade marcou a história da humanidade porque trabalhou no imaginário coletivo da civilização ocidental a ideia de uma evolução e legitimação dos saberes nas mais diferentes esferas da existência humana. Exemplo desse modelo imagético é a teoria evolucionista de Charles Darwin que se mantém até os dias presentes como uma fonte ainda importante para legitimar a superioridade do pensamento ocidental.

No entanto, com o passar do tempo as respostas propostas por velhos modelos que se julgavam pretensiosamente atualizados têm perdido seu espaço e no lugar, tem surgido novos conceitos e epistemologias. Essas novas epistemologias além de revelar seus conteúdos de forma clara e objetiva, agora também tem operado uma pluralização de ontologias, ou seja, de possibilidades visionárias de ser. Sendo assim, nota-se o surgimento de compreensões alternativas do fenômeno humano. As tradicionais provocações filosóficas “de onde viemos e para onde vamos” agora encontram uma multiplicidade de respostas que até então eram creditadas a unicidade do pensamento eurocentrado e provinciano europeu.

Numa perspectiva que considera o pensamento dos outros da modernidade que até então foram excluídos do seio do discurso intelectual como possibilidade dialogal surge um discurso que insere novas categorias epistêmicas.

A partir da descolonização, pluraliza-se os sujeitos epistêmico-políticos, as ontologias e, obviamente, para o que nos interessa aqui, as próprias histórias sobre a modernidade-modernização ocidental, inserindo-se a tríade eurocentrismo-colonialismo-racismo e/como fascismo enquanto eixo estruturante da crítica e da reconstrução dessa mesma modernidade-modernização ocidental (DANNER, F.; DANNER, L. F. 2021, p. 183).

E nesta pluralização de ontologias ocorre que novas formas de compreender o ser humano se tornam possibilidades liberando uma multiplicidade de entendimentos que visam o esclarecimento sobre o cosmos e a dimensão humana

que por ele, o cosmos, é envolvida. Por isso considerações que emitem juízos as culturas não ocidentais como arcaísmo, pré-modernas, primitivas estão fora do jogo vocabulário dos que se propõe a estabelecer uma linha de acesso ao diálogo construtivo.

Neste contexto também está a voz-práxis indígena como forma de denúncia do epistemicídio, etnocídio operado ao longo do tempo por epistemologias estrangeiras cuja única preocupação foi a de estabelecer-se sem oposição como paradigma central no âmbito da existência físico-psíquico-cultural-religiosa.

A pluralização de ontologias é importante porque permite ao ser humano acessar espaços que ainda não haviam sido conhecidos e neles descobrir a beleza e profundidade da existência humana enquanto tal sob novas perspectivas. Esse fator impulsiona para um novo entendimento do ser levando o ser humano a uma autorreflexão sobre sua própria existência e pensamento. Deste modo os saberes ancestrais revelam uma produção de conhecimentos que desconhecida e agora revelada pode ajudar e muito na edificação do ser humano em pleno século XXI. Essa mudança já começa pelo fato de apresentar não apenas uma epistemologia no singular mas de muitas outras epistemologias. Existem uma grande variedade de modelos de compreensão e entendimento de mundo. Esses modelos de pensamento são responsáveis por conferir a cada povo o seu próprio modo de ver a vida e existir porque lhes confere uma reserva de sentido para suas existências.

A existência humana não pode e nem deve ser massificada, mas sim deve ser potencializado o olhar sensível para entender que a multiplicidade de ontologias permite ao ser uma mudança de mentalidade para longe de velhos preceitos que tendem a massificar o ser e a impedir que pense diferente ou que minimamente vivara além de barreiras autoritárias que restringem as possibilidades de diálogo mais profundo e diverso. Neste sentido, constata a necessidade da busca por um descentramento epistêmico-normativo na perspectiva de um encontro e reconhecimento de uma pluralização de ontologias existentes nos mais distantes rincões de nossa amada pátria tupiniquim.

4.1 DESCENTRAMENTO EPISTÊMICO E PLURALIZAÇÃO DE ONTOLOGIAS

Quando a experiência mitológica não mais respondia aos anseios humanos na antiguidade, teve-se início o desenvolvimento do pensamento racional por sobre a realidade na busca por explicações mais aceitáveis. Essa virada ontológica basicamente considera não mais essa separação, mas a possibilidade de partir de uma ressignificação que visa desfazer a separação e conseguir ir além do até então conhecido e pensado possível. A partir do desenvolvimento de uma humildade epistêmica chega-se à conclusão de que não se trata mais somente da distinção entre uma variabilidade de epistemologias enquanto tal. Mas sim, de diferentes formas de conhecimento sobre o mundo e que precisam ser escutadas, são diferentes ontologias.

Essa virada passa pela percepção de que existe uma diferença radical entre o pensamento indígena e o ocidental. A começar pela concepção ocidental que configura ao ser humano a qualidade e congratulações por ser ele o centro de toda acriação. Uma visão antropocêntrica em que somente o ser humano seria aquele que é desencantado. E quando se fala desse desencantamento podemos pensar aqui na teoria da modernidade de Jürgen Habermas onde:

[...] negros e indígenas somente aparecem enquanto contraponto, como condição pré-moderna e como passado do gênero humano, isto é, como déficit de modernização, como carência de racionalização). É nesse sentido que podemos perceber a tese, por Jürgen Habermas, de que somente a modernidade-modernização ocidental é racional e gera racionalização social, ao passo que os outros da modernidade, por causa de sua condição mitológica, não são racionais e nem geram racionalização social (DANNER, F.; DANNER, L. F. 2021, p. 162).

Somente o ser humano ocidental, branco, europeu, endógeno é que teria a compreensão de que não obedecemos às coisas, mas sim que elas nos obedecem, sobretudo pelo uso instrumental da técnica. E essa imposição normativa tecnológica por sobre o mundo primitivo e por isso mesmo impotente é que

configura ao ser humano ocidental a pretensa ideia de que é superior. E neste sentido voltamos aquela ideia já mencionada do pensamento moderno que insiste em assombrar a realidade filosófica cultural de hoje.

Esquecemos simplesmente que o outro, o indígena brasileiro, seja ele Tupi-Guarani ou Yanomami possui uma dinâmica interna peculiar em que ele, o ser humano, não é o centro, mas uma parte integrante da realidade. Portanto, sua percepção não é antropocêntrica, mas sim antropomórfica, ou seja, os demais seres da criação possuem traços comportamentais semelhantes aos do ser humano. E isso tem sua importância embutida porque não confere privilégios psicológicos por sobre a natureza, mas o faz perceber sua conexão e ao mesmo tempo sua igualdade perante os demais seres. Não há particularidades, não há privilégios. Entende-se que "a floresta é inteligente, ela tem um pensamento igual ao nosso" (KOPENAWA, 2015, p. 497), a floresta neste sentido tem seu pensamento e suas próprias razões. Na cultura Guarani existe o entendimento que cada coisa que vemos hoje é uma imagem da imagem, da imagem do que verdadeiramente é; por isso recorre-se aos cantos de origem e às danças do clã, para suportarem ser um pálido reflexo do ser. Uma imagem que se desvanece diante da raiz ancestral" (JECUPÉ, 1998, p. 94).

É interessante este pensamento porque lembra a Alegoria da Caverna de Platão que se encontra no capítulo VII de sua obra *A República*. Nela o filósofo explora a reflexão sobre os elementos que constituem a realidade (sentidos) e o mundo das ideias (essência). Essa realidade que os sentidos captam dentro da tradição Tupi-Guarani é imperfeita, não é totalmente real. E dentro dessa mesma tradição é conhecido como mundo das formas a completude mesma da vida deve ser percebida dentro de um sistema que preza pela integralidade onde se faz a junção dos três tipos de mundo: mundo do meio, mundo do alto e o mundo de baixo.

No atual contexto de uma sociedade que prima pela meritocracia essa percepção surge como uma interessante alternativa para refletir melhor sobre os elementos coloniais que ainda permeiam a cultura brasileira. Ao passo que aprendo a ver o mundo por outra perspectiva, passo a entender a importância atribuída pelas populações indígenas no cuidado com a natureza. Não é só porque é coisa de índio, não é só porque é politicamente correto, mas é um cuidado com aquilo pelo qual me

identifico e encontrar meu sentido último de ser e existir. E assim passa-se a interrupção de reprodução viciosa do colonialismo e sua meritocracia e sua instrumentalização de corpos e mentes.

Nestes termos podemos nos questionar sobre a existência de uma filosofia indígena contemporânea: será que ela existe? Bom, se considerarmos a filosofia dentro de um modelo eurocentrado, humanismo, antropocêntrico, universalista, cujos primórdios são na cultura da Grécia clássica, com seus determinados parâmetros epistemológicos, pode-se dizer que será complicado pensar em outro viés que não este para pensar em um conhecimento racionalmente fundamentado e que podemos chamar de filosofia. Agora, se não mais pensarmos em uma filosofia inserida em um contexto universalista, mas sim como uma possibilidade pluriversalista, as coisas mudam de figura. Assim será possível então não somente falarmos de uma filosofia indígena brasileira contemporânea, mas também de temáticas similares nos demais continentes.

Quando falamos de filosofia indígena brasileira contemporânea devemos pensá-la em seu próprio interior de forma pluriversal. Afinal de contas, existem muitos povos que habitam nosso país e cada um possui em sua existência uma essência muito peculiar e que não é encontrada em outros lugares. A única coisa em comum que possuem além do amor à vida e tudo que ela contempla, mas também a luta contra o que se convencionou a chamar de racismo estrutural. Racismo esse que desconsidera radicalmente outras formas de pensamento que não as tradicionalmente oriundas de berços capitalistas e eurocentrados.

Vale ressaltar que o pensamento filosófico indígena brasileiro contemporâneo se insere dentro de um quadro histórico profundamente ligado aos aspectos da filosofia da libertação, movimento este que é próprio da nossa região continental. É verdade que dentro da filosofia podemos falar também da teologia da libertação como portadores de conceitos muitas vezes fundamentados em elementos marxistas, mas não podemos esquecer de sua originalidade regional. No entanto, quando falamos de filosofia indígena brasileira contemporânea enquanto tal, ela possui dentro de si um conceito muito particular, que é o *conceito de cosmovisão*.

O conceito de cosmovisão abarca muitos elementos importantes de uma cultura indígena sejam eles ordinários ou extraordinários corriqueiros ou sobrenaturais. Esse conceito está estritamente ligado ao entendimento da vida e do próprio mundo enquanto tal.

Algo fundamental acontece também com o conceito filosófico de cosmovisão que é justamente o engajamento social que dele decorre. Este conceito é campo fértil para alimentar a práxis, a prática, mas, sobretudo a vivência, porque justamente abarca elementos de percepção do cosmos enquanto tal, pelas suas expressões comunicativas peculiares, vestimentas, alimentação e valores. Além é claro de estimular a manutenção destes valores, justamente por que são valores, são suas vidas, são sua reserva de sentido.

O pensamento filosófico indígena contemporâneo a partir de leituras de autores brasileiros expõe algumas características de oposição ao pensamento disseminado de desenvolvimento, dualismo entre ser humano e a natureza enquanto tal se contrapõe também a ideia de natureza como recurso infinito à disposição do ser humano. Em vez de ver o ser humano como fora da natureza, a concepção filosófica indígena dentro de sua cosmovisão brasileira entende que o ser humano não está dissociado da natureza, mas antes é um com ela, no sentido de integralidade mesma. A filosofia indígena também se caracteriza por uma visão mais humana e comunitária da realidade, muito além da visão universalista e individualista presente tanto na modernidade, quanto na sociedade de consumo pós-moderna.

Além do conceito de cosmovisão, outro conceito é de extrema relevância para o pensamento indígena brasileiro que é o *conceito de bem viver*. Presente em muitas culturas indígenas, mas de modo particular na cultura guarani. Este conceito é importante porque evoca a ideia já explorada anteriormente de integridade entre ser humano e natureza e dos seres humanos entre si. É interessante porque se cria um ambiente de respeito entre a vida pensada da forma mais integral possível. Também é importante fazer o destaque do aspecto da busca da liberdade frente a necessidade compulsória de acúmulo de bens que nossa sociedade padece.

A filosofia do bem viver não deve ser considerada como exótica ou banalizada como o faz a modernidade, mas ela pode ser uma importante ferramenta sociológica

para criação de uma cultura fundamentada na sustentabilidade. Ainda mais em tempos como os atuais em que o meio ambiente tem sido explorado é considerado como recursos naturais para serem consumidos infinitamente quando na verdade são finitos.

Testemunhamos nossa realidade mercadológica sendo marcada por catástrofes ambientais sejam elas causadas ou não pelo ser humano. O surgimento de novas doenças, como é o caso do surto de coronavírus, não é uma exceção. Deste modo nos chama a reflexão a conclusão do Professor da Universidade Federal do Paraná Marco Antonio Valentim (2021):

Em suma, o povo da mercadoria não tem a menor ideia dos perigos invisíveis, sobrenaturais, cósmicos que são *despertados* pelo seu modo insustentável de vida. O atual coronavírus é apenas um deles. Só uma ecologia xamânica, caracterizada por promover a comunicação com mundos extra-humanos, é capaz de mostrar sua verdadeira dimensão, inabarcável tanto pela economia quanto, até mesmo, pela ecologia demasiado humanas dos napë. *Enquanto houver mercadorias – ou seja, exploração do homem pelo homem e, sobretudo, da Terra pelo homem –, esses perigos jamais cessarão* (VALENTIM, 2021, p. 273-274).

Este aviso é importante na medida em que nos ajuda a fortalecer nossas consciências no que diz respeito a essa monocultura de pensamento moderna que empurrada garganta adentro de inúmeros povos com a sua pretensa racionalidade tida como o novo arauto para livrar o ser humano das garras da ignorância. Na verdade, não tem se provado muito eficaz neste sentido. Vivemos uma tendência ao caos completo existencial e espiritual os quais a razão em si mesma não consegue fornecer elementos suficientes de resposta. E certamente uma visão pluriversalista permitirá novas falas de sabedoria para enfrentar estes desafios. Em consequência desta visão pluriversalista certamente haverá o reconhecimento do pensamento indígena enquanto tal como sendo ele a seu modo um pensamento sistemático e racional também.

4.2 O PENSAMENTO INDÍGENA COMO PENSAMENTO SISTEMÁTICO E RACIONAL

Na atual conjuntura social, nota-se um crescente número de personalidades indígenas buscando espaços dialógicos públicos com a finalidade de expor seus pontos de vista referentes às mais variadas temáticas. Esse fenômeno é reflexo de um movimento que visa superar os grilhões de uma Colonialidade sorrateira que ainda perdura no *modus operandi* de muitos atores públicos (políticos, empresas e sujeitos). Estes últimos questionam a capacidade reflexiva filosófica de minorias, como é o caso das nações indígenas.

A filosofia moderna, a política e a ciência na sua busca para tornar o mundo mais homogêneo, encontram perante seu caminho uma cosmopolítica indígena que visa romper com estes laços de unificação. É impossível sustentar a ambição de que se chegou ao ápice do mapeamento de todos os mundos possíveis de conhecimento. Pelo contrário, é necessária uma humildade epistêmica para reconhecer novos caminhos de conhecimento, como neste caso a filosofia indígena brasileira.

Basicamente se quer explicitar que assim como o pensamento ocidental é dotado de rigor científico e métodos favoráveis para a realização e conquista de seus objetivos, não é diferente com o pensamento indígena. Evidentemente que elementos como o negacionismo e o fascismo são algumas características de correntes próprias ocidentais. Na verdade, o *orbe* filosófico do indígena é sustentado por seres humanos com outras experiências de um outro universo bem diferente do campo filosófico ocidental. Estas outras realidades, as quais podemos chamar de formas de imanência, tem suas particularidades registradas nas tradições orais dos povos Yanomami e Tupi-Guarani, por exemplo, e são sua herança. Seus mitos, seus deuses, suas histórias contadas ao redor da fogueira desde tempos imemoriais são seu patrimônio pois lhes assegura um relacionamento sem paralelos com o universocircundante. Neste sentido busca-se responder a seguinte questão: qual a importância e singularidade das Ontologias e da ética Tupi-Guarani e Yanomami para a sociedade atual? Essa discussão tem muito a acrescentar ao debate já consagrado da filosofia ocidental. Além deste acréscimo, a investigação possibilita ao interlocutor perceber que esta filosofia indígena, se assim podemos classificar,

traz uma nova e perspicaz possibilidade de refletir sobre a realidade em que a humanidade se situa hoje. Entender corretamente as diferenças entre os termos Colonialismo, Descolonização, Colonialidade e Decolonização para evitar contradições terminológicas.

É preciso entender o aspecto do problema da modernidade que traz consigo elementos como a instrumentalização do ser humano, sua invisibilidade intelectual e um conceito eurocêntrico de ser que agora se depara com a intelectualidade indígena que vem ganhando espaço no processo Decolonial. E por fim, é preciso ressaltar a importância que tem o pensamento indígena brasileiro, principalmente deculturas de nações como os Tupi-Guarani e Yanomami, cujas tradições são elementos chaves para uma nova perspectiva sobre a atual conjuntura social, intelectual em que se situa a humanidade hoje.

A linguagem seja ela escrita, simbólica, oral, gestual juntamente com todos os demais itens daquilo que se convencionou a chamar de cultura garantem ou pelo menos são sinais evidentes de que aquele povo específico possui uma identidade muito peculiar.

Ter uma identidade é fundamental porque ela assegura a possibilidade de que determinado indivíduo ou povo não seja de forma alguma diluído em um caldo cultural e que lá venha a ser só mais um. Por isso não é de se estranhar que já há muitas décadas pensadores indígenas tenham se debruçado com afinco sobre a luta pelo reconhecimento e valorização de suas culturas originárias. Parece até um absurdo mencionar tal fato, mas é verdade, lutam pela necessidade de reconhecimento ainda em pleno século XXI. Na verdade, não fomos educados para ter um olhar mais sensível para com nossos povos originários. Tudo que foi considerado bom e com o rótulo de alta cultura não poderia vir de outro lugar senão da Europa mesmo. Esse tipo de pensamento, esse saudosismo de uma cultura além-mar da qual só ouvimos falar e experienciar apenas por alguns afortunados torna as culturas originárias apenas como fonte de lembrança em um feriado ou outro nacional ou quando em homenagens a ruas, praças e cidades as quais são nomeadas com termos indígenas.

A identidade indígena transcende o espaço que habita, faz parte e encontra seu sentido ali no local de origem, mas ao mesmo tempo não depende

exclusivamente o mesmo. Isso porque sua natureza humana permanece inalterada onde quer que esteja, mesmo que em contato com culturas avessas à sua. Isso possibilita rebater muitos dizeres que se referem ao indígena que habita os centros urbanos como não sendo mais indígenas. Na verdade, podemos dizer que apenas sofreu um processo de enculturação, mas seu ser e existir permanecem os mesmos de forma inalterada. Seus ouvidos ainda ouvem os clamores da floresta, sua vida segue o compasso das danças e celebrações, sua língua ainda balbucia sua língua mãe, seu coração pulsa com os pulsares da vida que floresce em meio às matas em todas as manhãs, tardes e noites.

É necessário fazer uma análise filosófica sobre a ontologia e a ética dos povos originários e suas relações existentes com a finalidade de apresentar ao leitor a ideia convicta de uma identidade indígena que transcende todo e qualquer espaço ou mensuração temporal. Pois ser de uma cultura ancestral faz das nações indígenas e dos indivíduos que as compõem muito mais do que os olhos podem ver. Em nossa cultura não somos educados e preparados para lidar e conviver com o diferente e por isso não temos uma sensibilidade adequada para olhar para muito além das aparências. Neste sentido, é de se compreender o comportamento que notadamente rotula com rótulos abrangentes, definições gerais são promovidas a larga escala e detalhe: o fato de você de uma forma ou de outra ter tido certo contato com uma cultura ancestral não te fará plenamente sabedor da mesma, isso porque existem pequenas nuances que nos escapam a percepção e que certamente nenhuma metodologia poderia abarcar de forma plena.

É sabido que quando em filosofia falamos de conhecimento ou das relações de conhecimento é preciso sempre considerar três elementos principais: o sujeito ou seja aquele que se interessa por algo e que se põe ao seu encontro na busca incessante para que em contato possa angariar para si a experiência do diferente para entender e compreender mais a fundo aquela tamanha novidade. Outro ponto importantíssimo nas relações de conhecimento é aquele que é o foco da atenção do sujeito ativo na ação que chamamos de objeto. Neste caso ele pode ser tanto animado como inanimado, pode ser humano ou animal, pode ser mineral ou vegetal, real, simbólico, sobrenatural, religioso mítico e por aí vai. De alguma forma ou de outra o objeto irá aparecer diante daquele que o procura ou que por algum acaso

topará com o mesmo. E por fim, mas não menos importante, temos o aspecto da imagem mental daquele fenômeno, daquele objeto que se manifesta diante de mim. Ou seja, a interpretação que fazemos do que enquanto sujeitos observamos é objeto de nossa atenção. Vemos, ouvimos, tocamos, sentimos seus cheiros e nosso paladar se deleita com seus sabores, porém isso gera em cada ser humano uma interpretação e um apreço diferente. Esse fato acontece porque enquanto sujeitos da ação e doutos de uma educação que não nos permite sermos como tábulas rasas tendemos a ver e atuar no mundo segundo nossos princípios recebidos ainda em tenra idade. Portanto, para compreender a espera epistemológica do diferente se faz necessário humildade e sobriedade intelectual e sensorial para perceber os detalhes tão pequenos que existem em determinada cultura.

Essa fenomenologia dos detalhes tão pequenos acontece em diversos momentos, sobretudo na dinamicidade das relações, no seu corriqueiro, no dia a dia. Sua presença está estritamente ligada às relações afetivas e são demonstradas em um toque, um abraço, um olhar diferente do habitual, num sorriso e na tonalidade que as palavras vão assumindo conforme o calor do momento. Esses pequenos elementos que por vezes são considerados simplórios demais aos olhos mais atentos são parte essencial nas relações humanas. Tem seu valor porque *sacramentalizam* dá sentido e o mais importante memória para a posteridade. Neste sentido é que encontramos o valor das tradições orais. Se permanecem e como permanecem é pelo seu valor afetivo que permanece embutido lhe conferindo sentido e significado a temporal.

Estes elementos citados a priori são importantes pelos valores apresentados, mas também pelo seguinte fato, permitem a formação da identidade de um povo. Porque simplesmente constituem lugar de existência no imaginário do ser humano pensante e que mesmo na presença da ausência de um antepassado querido se faz, agora em sua memória, reserva de sentido. Logo, espaços geográficos não são mais apenas belas paragens, mas são lembranças vivas na memória, objetos, utensílios rituais também se configuram agora como elo entre o passado e o presente. Estes detalhes tão pequenos e que passam despercebidos ao olhar humano menos insensível e não acostumado a caridade da empatia formam um corpo epistêmico que une populações indígenas de tradições irmãs, mas ao mesmo

tempo divide e isso não é ruim, mas confere o sentido de singularidade. Um ser humano de determinado povo reconhece no outro a sua gente, seus usos e costumes que são diferentes dos seus. Esse fator é importante porque se reconhecendo, se reconhece também a grandeza da diversidade. Ao contrário, a cultura ocidental, por sua vez, impõe seu rótulo de índio, que é uma palavra usada para definir um povo pensando em outro, no caso se pensava que quando aqui chegaram os colonizadores seria as índias orientais e por isso o nome índio. Fora isso também ao peso desta mesma palavra é imposto também a sorrateira diluição do preconceito bem como tudo passaa ser abarcado pela palavra índio, ou seja, não são respeitadas as delimitações de etnias, tudo é índio.

A filosofia ocidental na sua ânsia por abarcar toda forma de conhecimento sobre sua égide além de diluir culturas inteiras por sobre padrões metafísicos, também foi responsável pela não consideração e valorização das culturas ocidentais como doudas em si mesmas de um conjunto de categorias éticas e morais bem como um sentido muito próprio de busca de sentido e amor a sabedoria. Ao contrário se esperou e se espera que a sabedoria da floresta seja uma sabedoria aos moldes daquela que foi exercitada pelos gregos, latinos e mais tarde pelas potências coloniais e seus caldos culturais abrangentes e enciclopédicos totalizantes e sistêmicos. Se formos esperar algo assim dos povos indígenas, certamente cometeremos um erro pelo simples fato de que estes povos possuem outra forma de pensar que está muito ligada a valores que não são considerados valores pelo ocidente, mas apenas um material exótico de estudo. Sua religiosidade e sua mística da mesma forma não são vistas nestes termos, são apenas mitologia. Nada que provém *extramurus* da Europa possui peso valorativo suficiente para que se torne tema e fonte. Tudo passa a ser sempre foco de excentricidade e inquietação curiosa pelo diferente que chama a atenção em certa medida, mas que ninguém desejaria ser.

Nesta perspectiva a identidade fica relegada a aprovação novamente não mais de um imperialismo mercantilista que explora os benefícios corporais e matérias de suas colônias, mas sim, de um imperialismo intelectual e suas pretensões autodenominadas de alta cultura.

Em um processo de contínua mudança de perspectivas vemos uma evolução do pensamento humano sobre sua própria forma de pensar. O preceptor de Alexandre Magno, o filósofo Aristóteles (1979) no século IV a.C, lembrava que o ser humano tem por natureza [...] “o desejo de conhecer” (ARISTÓTELES, 1979, p. 11). Existe, portanto, uma curiosidade latente no imaginário e porque não dizermos no coração do ser humano. Essa curiosidade nos levou para lugares longínquos por terra ou mar, criamos mitologias para ilustrar e tornar este mundo mais aceitável psicologicamente falando.

E quando todos os caminhos já pareciam ter sido desbravados olhamos bem alto para o cosmos e para lá a humanidade marcha alçada à sua tecnologia de propulsão de sonhos e riqueza exorbitante. No entanto, existe uma certa reciosidade que persiste de forma sorrateira por sobre quem está ao nosso lado e não nas mais longínquas e reluzentes estrelas. Existe uma resistência em compreender e entender e sobretudo aceitar que o outro é um universo que precisa e que pode ser desbravado não para ser explorado, mas sim para ser entendido, compreendido e amado como qualquer outra pessoa merece ser. A este ser o nomearemos como povos indígenas.

É comum vermos representantes de povos indígenas em destaque nas mídias sociais se apropriando daqueles espaços para expor seu ponto de vista sobre as mais variadas temáticas em pauta. Essa apropriação, essa tomada de rédeas da própria história e opinião, buscando a autoria, a autodeterminação e sobretudo protagonismo de cada sujeito e de sua cultura. Esse tipo de busca está muito próximo ao que pesava Frantz Fanon (2008). Mais do que somente uma libertação política, também se faz necessária uma libertação mental.

Muito do que compreendemos em nossos dias está estritamente ligado a noções de raça e cor de um tempo outrora mercantilista do século XVI em que negros e povos indígenas eram *não seres humanos*, mas aquele outro que ninguém quer ser, como pensa o filósofo Achille Mbembe (2017), e principalmente a moeda de troca do momento.

Na atual conjuntura social vemos o efervescer de pensadores e pensadoras que optaram não pelo silêncio dócil, mas pelo verbalizar seu modo de agir e pensar. Hoje já se tem um repertório bem interessante espalhado em textos e demais

mecanismos de comunicação de saberes, tais como: filosofia ameríndia, cosmopolítica indígena. Se observa também uma rejeição constante à própria palavra "Índio" que é entendida como sendo pejorativa e massificadora pelo fato de rotular aqueles que não são brancos e colocar todas as nações indígenas sob uma mesma tutela definidora.

O objetivo é ser auxílio, mais uma voz que endossa as fileiras daqueles que lutam por seus direitos sem apelar para a violência ou ao fanatismo que em última análise os tornaria ou tornam algumas figuras como imagens idênticas às de seus carrascos, só que ao avesso. A detração daquele que causou tanto mal pode muitas vezes servir de espelho para aqueles que se põem em luta contra. Revela algo de mais profundo. Isso é um caminho que não iremos trilhar neste momento.

Pensar em uma filosofia dita ameríndia como muitos a chamam supõe do ponto de vista metodológico ocidental algo sistematizado e marcadamente lógico em suas bases. Será que para ser e fazer filosofia é preciso necessariamente tanto rigor e critérios? Caso não for assim haverá um rótulo "filosofia de vida" também para a concepção intelectual destes povos?

Talvez aqui o grande problema que se encontra no fato de pensarmos em uma filosofia indígena com base em um modelo europeu de filosofia. Ou seja, ter por base uma filosofia já consagrada como ponto de referência. O pensamento ocidental está todo enraizado em uma matriz judaico-cristã marcadamente patriarcal e issotem suas implicações. A começar pelo fato de ser uma visão restrita do mundo o que torna sua pretensa gana de alta cultura intelectual uma contradição em si mesma. Esse fato fica ainda mais evidente quando temos coragem de olharmos para nós mesmos e nos questionar sinceramente: acaso existe uma filosofia genuinamente brasileira? A resposta só pode ser um sonoro, não. O que temos é basicamente uma compilação de ideias e toda sorte de conceitos importados de além mar. Nada de novo sobre o céu, apenas mais do mesmo com uma roupagem tropicana.

Talvez, repito, talvez, a ideia que mais se aproximou de uma filosofia genuinamente destas terras e com selo de qualidade latino-americana foi a teologia e a filosofia da libertação. Não é preciso muito tempo de pesquisa para vir à tona alguns conceitos camaradas de uma filosofia marxista.

Diante deste pequeno drama intelectual, me ponho a perguntar: quem somos nós então para questionar a existência ou não de uma filosofia indígena? Temos dificuldades conceituais então como ousar a questionar a presença ou ausência da intelectualidade do outro?

Pela sua tradição oral milenar, pelos seus modelos próprios de cultura e de modelos de relação internos entre si e se pensarmos no conceito fundante de filosofia como amor à sabedoria, chegaremos à conclusão que sim, existe um pensamento genuinamente filosófico brasileiro indígena. Sua singularidade reside no fato de em primeiro lugar estar situado em um ambiente muito peculiar chamado Brasil, que tem sua história de forma original. Outro ponto importante é que as nações indígenas que se desenvolveram nesta pátria tupiniquim tiveram e têm uma existência radicalmente diferente de outros povos nativos presentes em nossos países vizinhos. A começar por uma tradição oral e não escrita. O olhar de um nativo jamais será igual ao olhar de um ocidental sobre o mesmo objeto. Suas experiências, suas vivências são outras, sua maneira e fonte de alimentação é distinta, como então se espera que sua reflexão pela realidade seja aos moldes da "alta cultura intelectual europeia"?

O desafio filosófico indígena, se assim pode ser rotulado, é o de expor seus conceitos fundamentais sejam eles éticos ou morais. Isso já vem sendo feito em larga medida por pensadores indígenas que vêm pensando a manifestação de sua existência e expondo isso através de uma linguagem ocidental. Essa apropriação da linguística tem se revelado o ponto de encontro para o debate público atual. Os atores sociais sejam eles indígenas ou não tem se encontrado neste espaço dialógico comum para trabalharem as divergências e convergências de suas experiências mais profundas.

É fato que neste processo de uma abertura sempre contínua para o reconhecimento da diversidade intelectual de nossos povos se tem feito descobertas excepcionais de entendimento sobre os mais variados temas. Ser índio hoje não é mais sinônimo de pele vermelha, ocas, pena na cabeça e vivências na floresta, pelo contrário, ser índio hoje tem a significância do primado da autoridade em matérias de peso para o mundo globalizado. Não são poucas as vozes da floresta que tem se apropriado dos mais variados espaços públicos para dar as suas

respectivas opiniões. Já entenderam a um bom tempo que não tem que pedir benção, permissão ao homem branco para dizer o que pensa. O amadurecimento intelectual destes povos indígenas lhes permitiu atingir o protagonismo de sua existência para além de qualquer vã e tola pretensão de tutela. Romperam definitivamente com a visão paternalista de almas que precisam ser salvas ou uma visão de assistência social para pessoas vulneráveis. Agora se entendem como sujeitos de direitos e deveres, autônomos, livres perante toda e qualquer tentativa constitucional jurídica. Enfim, esta é uma discussão para outro momento.

É preciso que fique bem claro aqui neste texto que de forma alguma se pretende "jogar a criança com a água do banho fora" pelo contrário, o nosso eterno respeito pela matriz fundante do pensamento ocidental, porém neste momento é a forma que se tem de pintar o retrato de uma inocência permeada por uma arrogância sorrateira de que somos os guardiões da verdade e os demais não. Afinal, ideológico é sempre outro, eu nunca tenho ideologia.

Não adianta o pensamento ocidental esperar que os índios no coração da Amazônia ou em alguma reserva qualquer do nada comecem a abrir uma clareira e construam um Parthenon não em mármore, mas talvez com troncos de andiroba, tucumã, embaúba e outras dezenas de possibilidades. Seus centros de pensamento estão presentes na alma dos próprios povos indígenas com suas sabedorias ancestrais que remontam a tempos imemoriais e não em templos de pedra. Dentro dos parâmetros aos quais fomos educados ainda é muito cedo, apesar de algumas mudanças, para que se venha a superar os preconceitos e seja dado o reconhecimento a uma epistemologia própria dos povos originários. A verdadeira filosofia indígena só vai se desvelar diante dos nossos olhos quando tivermos a humildade intelectual para reconhecer nas tradições orais que possivelmente são tão antigas quanto a grega, as veias de uma sabedoria que flui do coração da floresta.

Por hora, o que temos é apenas negligência. Invadimos suas terras, desmatamos, garimpamos e deixamos muitos destes povos à míngua. No domingo 21 de novembro de 2021 foi ao ar uma reportagem do programa Fantástico da Rede Globo de Televisão mostrando o descaso com a saúde em terras Yanomami no extremo norte de nosso país. Crianças subnutridas, malária e tantas outras

situações degradantes. Essa é apenas uma pequena amostra do que fazemos com o outro, ou melhor, dizendo, com o *não-outro*, já que desconsideramos sua existência. Exploramos suas terras, degradamos o seu solo e ainda por cima de tudo isso é negado o direito básico à saúde, as suas terras e até mesmo a sua intelectualidade. Davi Kopenawa (2015), por exemplo, publicou uma importante obra sobre sua vida ecultura Yanomami intitulada *A Queda do Céu* que curiosamente, foi publicada primeiramente em francês, depois em inglês e por último em português, refletindo muitas vezes “o valor” que é dado a um pensador deste calibre em nosso país. Ao menos nunca mais houve um caso como o do Índio Pataxó Galdino que veio a óbito em Brasília em 20 de abril de 1997 após ser queimado vivo e socorrido sem sucesso. Outras práticas de violência silenciosa perduram como já elencadas sobre a reportagem retro mencionada.

Davi Kopenawa é claro e objetivo em seu posicionamento por sobre a realidade das relações conflituosas que infelizmente ainda perduram no cenário existencial de sua cultura e faz um alerta:

Se continuarem se mostrando tão hostis para conosco, os brancos vão acabar matando o pouco que resta de nossos xamãs mais antigos. E no entanto esses homens que sabem se tornar espíritos desde um tempo remoto têm um valor muito alto. Bebem o pó de yãkoana continuamente, para nos curar e proteger. Repelem os espíritos maléficos, impedem a floresta de se desfazer e reforçam o céu quando ameaça desabar. No primeiro tempo, Omama ensinou-os a virar espírito com o seu próprio filho, antes de fugir para a foz de todos os rios. Muito tempo depois, os brancos que ele criou com a espuma do sangue de nossos ancestrais voltaram à floresta onde vivemos. Foram se tornando cada vez mais numerosos e começaram a destruir seus habitantes com suas armas e epidemias xawara. Então, quase todos os nossos grandes xamãs morreram. Isso é muito assustador, porque, se desaparecerem todos, 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 (KOPENAWA, 2015, p. 491).

Davi Kopenawa deste modo faz a exposição de uma realidade que transcende meras especulações, revela uma dinâmica espiritual que está, na sua forma de pensar, estritamente ligada à realidade concreta. E o mais importante, o equilíbrio que está prestes a se desfazer levando possivelmente a humanidade a um fim trágico. Em sua fala está evidente também a compreensão Yanomami referente ao fenômeno humano, ou seja, a concepção ontológica mesma, ao passo que ela está ligada diretamente ao aspecto relacional com outros seres incluídos os humanos, portanto, está presente também o caráter ético. Se faz necessária então a escuta atenciosa para que este prelúdio sombrio não venha a se concretizar. Porém, quando novamente, já nos primeiros dias de 2023 surgem novas denúncias referentes ao descaso com a saúde da população Yanomami e as mortes dela decorrentes, torna-se preocupante a insistência de algumas pessoas em cometer os mesmos erros.

É preciso então, se questionar onde reside o poder da autoridade e da autenticidade das nações indígenas; bem, vos digo que ela está centrada em uma tradição ancestral que perpassa geração por geral exclusivamente por via oral desde tempos imemoriais. Seu conteúdo é rico e pleno de sabedoria permitindo a cada indivíduo ser orientado durante toda a sua existência. Sua identidade é única e irrepetível, o que lhe confere um caráter todo especial de singularidade e expressão no mundo. Sendo um ser existente concretamente neste mundo, o indígena, possui características relacionais e por isso constitui relações com outros indivíduos para que juntos formem uma família, sociedade etc. outra característica fundamental é sua estreita relação com a natureza tão romantizada muitas vezes pelo cinema, a arte e demais meios de comunicação. Como se índio fosse sinônimo de filmes de western e selva. Na verdade, eles são muitos, além disso, tudo já que são seres doutos de uma capacidade metafísica que extrapola os limites da pretenciosa racionalidade ocidental.

Agora vejamos qual o problema em assumir essas características acima listadas? O grande problema está no fato de que tudo que analisamos e fazemos é pautado pela autoreferencialidade europeia. Tudo o que é estranho a ela se torna algo exótico, mitológico e selvagem. O que é considerado desconhecido pela nossa cultura pelo seu caráter de estar fora dos parâmetros ocidentais nós é até atraente

pela sua anomalia existencial, mas ainda assim são mantidas as devidas *miradas* de advertência. E assim permanecem cautelosos todos aqueles que buscam vislumbrar outras paragens em meio a estes povos ancestrais. E é justamente neste ponto que se encontra o grande problema com a ousadia em se pronunciar a favor de uma filosofia indígena. Para muito tal posicionamento teria sabores e teores de blasfêmia intelectual. É natural o assombro inicial de especular com o que até então não era pauta de especulação. O sabor da "novidade" às vezes é amargo aos lábios na primeira sorvida e indigesto pôr a princípio soar como uma afronta a nossos já consagrados valores fundamentais. E assim sem os devidos cuidados se põem a caminho em uma marcha de dogmática intelectual irrefutável muitos intelectuais. É fato, não espere de um indígena métodos e conceitos ocidentais de filosofia. Espere dele sim amor a sabedoria e capacidade reflexiva intelectual a partir de suas próprias vivências e existências.

Nada impede a um indígena que adentre uma grande universidade que discursar para nações de todo o mundo, que escreva, cante e poetize como qualquer outro intelectual do mundo. Mesmo que tudo isso venha a acontecer, ainda assim sua fala e escritos serão pautados e respaldados pela sua cultura original, exceção é claro se ainda em tenra idade for retirado de sua cultura original e ser criado em qualquer outro canto do planeta.

Em um tempo que se fala tanto de crise global do meio ambiente não existem intelectuais com argumentos mais poderosos do que aquelas vozes que ecoam das florestas. Temos tecnologia, medicina e todo tipo de aparato moderno de alta performance para lidar com as mais variadas questões em tempo hábil, porém, nos falta uma coisa, o coração da floresta. Este ainda não aprendemos a ouvir mas criticamos quem o ouve. Gostamos de zombar também das vozes dos espíritos que brotam nos sonhos a noite fazendo uma psicanalização de tudo, como se Freud fosse capaz de explicar tudo.

Veja, tudo é explicado a partir de conceitos ocidentais e nada é explicado a partir de si mesmo. Daí brota a rejeição à "insubordinação intelectual indígena" como se fosse um ultraje e uma afronta à alta cultura consolidada por vias de uma ideologia considerada marxista e subalterna.

Quando buscamos por uma recuperação física satisfatória após um acidente

procuramos por aquele profissional que melhor poderá corresponder às nossas expectativas. Da mesma forma quando optamos por um patrono dentro de uma ação judicial delicadíssima a tendência é que seja um *expert* na matéria discutida. Estes exemplos simples buscam evidenciar de forma objetiva a necessidade que o ser humano possui de buscar sempre a melhor opção para lidar com suas limitações diante das problemáticas mais variadas em seu cosmos circundante. Pois bem, na segunda década do século XXI temos acompanhado a avalanche de notícias sobre a crise ambiental que passa a humanidade. Então a pergunta que surge é: diante dos exemplos anteriores e mais essa constatação atual, qual o nosso problema em dar voz, ouvido e lugar para os povos nativos sobre as questões ambientais? Não seriam estes povos doutos de propriedade intelectual suficiente para encontrar soluções eficazes para os males que tendem a nos perturbar?

O fato é que ainda existe uma resistência por parte da grande maioria dos interessados em permitir que os povos nativos se manifestem. O que retrata resquícios de uma mentalidade moderna eurocentrada e pretensiosamente englobante que desconsidera o outro não europeu, não moderno:

Os outros da modernidade são, assim, definidos pelo regime de verdade da modernidade que, nesse caso, ao se conceber como autoconsciência do tempo presente, como atualidade substantiva e direcionamento ao futuro, como o ápice evolutivo da condição humana, também se assume como capaz de interpretar, definir, avaliar e enquadrar aos não-modernos (DANNER, F.; DANNER, L. F. 2021, p. 161).

E isso é uma situação que tende a empobrecer a forma de abordagem e ação perante os problemas. O modo ancestral de pensamento indígena só pelo seu caráter de ancestralidade já denota uma outra cosmovisão bem peculiar, não restrita, mas própria. Não está permeado pela filosofia ocidental e nem transcrita em caracteres ideológicos apesar do afirmado pelos seus opositores que pregam a supervalorização da alta cultura em detrimento da cultura nativa.

Somente aquele nascido e criado em determinado ambiente terá condições muito peculiares de dar ao mundo respostas diferentes das já apresentadas. Pode-

se até fazer a experiência de imersão naquela cultura, mas como resultado teremos apenas uma repetição falsa do que realmente aquela cultura quer e pode oferecer. É um movimento semelhante ao falar do papagaio, que cientificamente já foi provado que apenas repete os sons que houve, não há inteligência.

Faz-se necessário uma separação entre aquilo que é consagrado pela tradição ocidental como pensamento racional, letrado e aquilo que é peculiar ao modo de pensar dos povos indígenas brasileiros. O modelo cosmológico ocidental, por exemplo, é rigorosamente antropocêntrico, em que o ser humano é o protagonista de toda a criação. Somente ele, o ser humano, é capaz de refletir sobre o próprio cosmos. E mesmo que se considere a vaga probabilidade de nesse cosmos estarmos imersos, ainda assim o ser humano irá se considerar como parte especial. E o critério para ser considerado um ser especial nessa ambiência cósmica é justamente essa capacidade cognitiva sobre o cosmos que nos difere dos demais animais.

No entanto, na perspectiva epistêmica dos povos indígenas brasileiros o ser humano não possui uma categoria especial, não é considerado um ser exclusivamente a parte. Um exemplo disso são justamente as histórias contadas pelas mais variadas tradições que revelam certos elementos de humanidade presentes nos seres ancestrais. A isso a antropologia, por exemplo, caracterizou como antropomorfismo, ou seja, os animais e os demais seres ganham características humanas. A perspectiva ocidental, por sua vez, considera que a única coisa que a humanidade e os demais animais têm em comum é o aspecto da animalidade.

Nas antigas histórias das tradições indígenas que conferem reserva de sentido a todos aqueles que compartilham de uma mesma identidade cultural, os seres primordiais que povoam todo o princípio da criação do gênesis indígenas possuem comportamentos humanos e possuem consciência própria.

O papel do que é considerado como mitologia dos povos indígenas também é importante porque faz um relato de como essas características humanas vão se perdendo. Agora o acesso a essas características humanóides nos animais se dá basicamente em celebrações especiais e com a ajuda de bebidas especiais. Basta lembrar a fala de Davi Kopenawa sobre o modo que sua cultura tem de acessar a

verdade das coisas. Segundo Davi Kopenawa (2015, pg. 510), "sem o poder da yākoana as pessoas não se perguntam sobre as coisas do primeiro tempo". Neste sentido e tendo consciência dessa dimensão percebe-se que não haveria qualquer elemento que se torna o ser humano mais especial que outros seres na criação.

A racionalidade indígena brasileira contemporânea diferente da razão ocidental concebe as relações que permitem o conhecimento da seguinte forma: tudo que existe é sujeito em potência, a começar pelas características já elencadas a pouco e que estão presentes em suas histórias fundantes. Enquanto que o pretense modelo hegemônico ocidental entende que sujeito é somente o ser humano dotado de razão, o restante são todos objetos de conhecimento.

Se no pensamento indígena eu considero os outros da criação como sujeitos em potencial, logo fica evidente que as relações que se estabelecem são diretamente sociais. Isso acontece porque cada ser existente encerrado em sua espécie particular forma com ela uma sociedade própria. E as relações de ser humano com os demais seres geram, portanto, relações entre sociedades no quadro geral cosmopolítico indígena.

O aparelho conceitual ocidental ao longo do tempo fez uma ruptura entre ser humano e natureza. O pensamento indígena por sua vez, numa perspectiva empática, percebe um certo grau de humanidade nos demais seres e de quebra ainda compreende como sendo relações coletivas as relações que existem entre o que conhecemos como espécies animais.

É importante tomar consciência sobre este fato porque basicamente vai se entender que se é operada alguma forma de intervenção natureza, desmatamento, queimadas, caça predatória, inevitavelmente isso gerará sérios problemas de ordem diplomática com outros seres. E por isso os rituais reparadores são tão importantes para apaziguar os ânimos e evitar conflitos entre as sociedades. Assim, se cria uma consciência de cuidado e respeito, porque se entende que nunca se está sozinho na criação. Neste sentido é que vem ao nosso encontro o conceito indígena de pensamento coletivo que difere radicalmente do pensamento ocidental.

4.3 O PENSAMENTO INDÍGENA COMO PENSAMENTO COLETIVO

O pensamento coletivo nas sociedades humanas é caracterizado pelo fator de indivíduos que lutam e por isso comungam das mesmas ideias e enfrentam vários desafios para defender a sua causa. Neste sentido, podemos perceber esse aspecto fortemente ligado à questão indígena brasileira. De diferentes etnias, línguas e costumes, mas que se unem por uma causa maior, no caso, a questão indígena enquanto tal. Essa união visa justamente à garantia de direitos e à liberdade de expressão já prevista até mesmo na Constituição Federal. Esse tipo de pensamento coletivo é caracterizado justamente pela luta em torno do que, aqui no caso os povos indígenas, acreditam.

Dentro das culturas indígenas é preciso destacar que a pessoa se constitui como indivíduo graças a ação coletiva da comunidade. Todos são responsáveis e partícipes na formação das novas gerações. Essa característica coletiva da formação indígena possibilita um amadurecimento e sentido de pertença a todos os que fazem parte de determinado grupo social.

É preciso considerar ainda que o que faz um coletivo ou um modelo de pensamento coletivo se manter vivo é quando é reconhecido, mas também quando extrapola os limites de sua comunidade local. Um exemplo típico disso é a literatura indígena brasileira contemporânea. Outro fator que garante a perpetuação do pensamento coletivo é quando este se transforma em políticas públicas que de fato venham a contribuir para melhorar as necessidades requeridas por cada comunidade particular.

Pode-se dizer ainda que a essência do pensamento coletivo reside no fato de que um grupo de pessoas que lutam por suas crenças conseguem a médio e longo prazo uma melhoria para suas próprias existências e as de seus pares em suas comunidades de origem.

Quando falamos em pensamento indígena como pensamento coletivo, precisamos estar cientes que a figura do autor nestes casos, do escritor mesmo, ganha destaque pela responsabilidade que assume. Suas palavras não são apenas palavras de uma pessoa, mas é o retrato vivo de um povo ou como já explorado, de vários povos:

O escritor indígena sabe da responsabilidade que carrega sua escrita, uma vez que ela não representa apenas sua memória, senão que se transforma em coletivo quando sai de suas mãos e ganha um público leitor maior dentro da aldeia e fora dela (KAMBEBA, 2020, p. 93).

É preciso destacar o fato que frente a modernidade cuja mentalidade mercantilista, eurocentrada, endógena, branca, provinciana que é tendenciosa a buscar a universalidade e uniformidade de todas as coisas e seres, surge o pensamento coletivo indígena brasileiro contemporâneo. Na busca pelo exercício pleno da práxis reflexiva e responsável da pulverização das ideias e pelo seu grau de responsabilidade “o escritor indígena, coletivo ou individual, inimaginável até então, rompe com a convenção da inexistência da autoria na tradição indígena e, por extensão, da também inexistência do sujeito indígena enquanto escritor/autor” (DORRICO; DANNER, L. F.; DANNER, F. 2020, p. 242-243). O que ocorre é um desvelamento da persona que escreve e que até então era ocultada perante uma cultura que arrogava para si a exclusividade de potência intelectual e que por sua vez desconsidera as formas de pensamento que considera como primitivas.

Numa perspectiva ontológica do sujeito enquanto sujeito coletivo este se constitui a partir das suas vivências em meio a sua cultura, tradições que perpassam gerações e mais gerações. Neste insondável caminho onde conhecimentos ancestrais se mesclam ao gene de um povo é que vai se constituindo como herdeiro o sujeito coletivo. Seu pensamento é moldado para transcender as meras aparências que a vida nos apresenta. A meta certa é a busca pela transcendência numa perspectiva de busca pela essência de todas as coisas como forma de encontro com a profundidade em contraposição a superficialidade proveniente de uma mentalidade mercantilista moderna. Neste sentido Ailton Krenak (2018) em sua entrevista a Jailson de Souza Silva, *A Potência do Sujeito Coletivo – Parte I*, esboça os elementos essenciais e constitutivos do modelo de pensamento coletivo:

É o mais velho contando uma história, ou um mais novo que teve uma experiência que pode compartilhar com o coletivo a que ele pertence; isso vai integrando um sentido da vida, enriquecendo a experiência da vida de cada sujeito, mas constituindo um sujeito coletivo (KRENAK, 2018, p. 1).

Assim fica evidente a propriedade do pensamento indígena contemporâneo. Diferentemente do modelo ocidental de conhecimento que tem dentre seus vários métodos um que busca transmitir seus saberes, suas teorias e histórias contadas em livros. Os povos originários, por sua vez, aqui no Brasil garantem essa transmissão de saberes por via do elemento da oralidade. Esse comportamento que transmite os elementos chaves e subjetivos de uma cultura permite a perpetuação a seu modo de elementos fundantes que em seu cerne revelam a transcendência metafísica de valores indispensáveis como sustentáculos para a manutenção do *éthos* de determinado povo. A coletividade se alimenta das virtudes e valores recolhidos no espaço da memória não somente do ancião, mas também de cada sujeito que compõe determinada coletividade.

Essencialmente o pensamento indígena como pensamento coletivo traz consigo uma força propulsora que permite a todo aquele que faz parte da realidade sua identidade e sentido para sua existência enquanto filho da ambiência em que reside. Sem a presença destes elementos fundantes presentes no *éthos* coletivo não haveria sentido para seus partícipes e nem muito menos garantia de união entre seus pares.

Pois bem, é no campo da literatura que agora essa ambiência nutrida em valores coletivos ancestrais tem a possibilidade de atingir outros espaços de saber que até então não haviam recebido sua presença. O fenômeno que se apresenta é elemento fundacional do encontro de coletividades que amplia horizontes para uma nova perspectiva epistêmica. Na partilha das diferenças outras possibilidades de se fazer e refletir o mesmo surge como forma constitutiva de integração entre os diferentes que se põem em diálogo para pensar o cosmos e demais questões que repercutem de forma massiva.

Essa literatura indígena contemporânea não é apenas mais uma literatura entre tantas outras. Ela está prenhe de conceitos ontológicos, éticos, filosóficos

próprios que refletem sua cosmovisão, sua cosmopolítica até então desconhecimento pelo modelo convencional de pensamento ocidental. Seu entendimento da realidade é distinto e revela a clara conexão entre humano e natureza que perpassa toda a sua existência. O ser humano não está separado da realidade ambiental, mas está profundamente ligada à mesma. A grande questão é que o brasileiro não foi educado para a sensibilidade em perceber que preservar o meio ambiente vai além de não jogar lixo ou produtos tóxicos. Envolve toda uma dinâmica de reconhecimento de que a vida é muito mais do que os sentidos simplesmente podem orientar.

Cada igarapé tem um nome, e esse nome é invocação de outros seres, dos seus parentescos, das narrativas mais antigas que chegam em nossa memória. Isso que dá sentido para chamar a terra de mãe, porque ela não é uma coisa; não é uma gleba, um lote, um terreno, uma fazenda. Por mais que eles tentem transformar em estoque fundiário, tirar o sentido de vida que a terra tem, essa gente que nasceu na terra, e tem a memória da terra, isso não aceita. Esperneia, morre, continua reaparecendo em outros termos, mas continua lutando e berrando, dizendo que aquilo é a mãe terra (KRENAK, 2018, p. 1).

Infelizmente não somos educados para essa sensibilidade filial para com a realidade da natureza que cerca a toda a humanidade. Na verdade, nossa compreensão está mais ligada a uma ordem de domínio por sobre a natureza e dela retirar recursos naturais para a nossa sobrevivência. A vida neste contexto passa de um sentido espiritual que havia para povos originários para uma ordem mercadológica.

A cultura hegemônica educa para uma desvinculação do ser humano para com a natureza. O ser humano é na cadeia alimentar a espécie dominante pelos seus recursos tecnológicos e a sua sagacidade intelectual incomparável com as demais espécies. Mesmo os animais mais inteligentes são comparados a partir da perspectiva humana e a eles atribuímos feições humanas. Não existe uma educação para entender que cada ser possui em sua essência uma história que o levou até aquele momento específico. Apenas se chega com seus instrumentos e técnicas

ese devasta, explora e nomeia a tudo como recursos naturais, como se cada ser fosse um recurso a ser usado e explorado.

Se observar com atenção nota-se que a educação formal brasileira ocidentalizada precisa passar de um engavetamento de disciplinas e enquadramento de normativas para a possibilidade da experiência com a vida em sua plenitude. Os povos indígenas em comparação com educação formal oficial brasileira têm larga vantagem porque não carecem de livros didáticos ou outros instrumentos metodológicos. Seu livro e sua metodologia educativa são a vida e as relações coletivas que se estabelecem a partir das mesmas. O cosmos é seu mestre no peregrinar do conhecimento. O respeito e a atenção aos ensinamentos dos anciãos são levados de forma bem séria devido justamente ao teor prático de experiência de vida.

Enquanto em nosso sistema eurocêntrico tendemos a relacionar educação com escolarização, portanto passando para as escolas esta função social, na tradição dos povos originários a educação estava associada às práticas sociais coletivas na aldeia, expressas nas performances de contação de histórias, o que singulariza a educação como uma prática que potencializa o sujeito coletivo (DORRICO et al, 2020, p. 278).

Essa diferença gritante de modelo educativo que fica evidenciada, sobretudo na literatura indígena reflete algo muito mais profundo, o sentido que passamos a dar às coisas e às pessoas. Ou seja, se em uma determinada ambiência desde a mais tenra idade o ser humano vem a aprender que é um ser em meio a tantos outros, que possui sim sua identidade assim como os demais e que por isso deve exercer o respeito e as atitudes éticas mais elevadas para proteger os demais. Agora se a pessoa é criada em um ambiente altamente competitivo em que a exigência por produtividade é infinita, como será então sua compreensão de mundo? Parece óbvia a resposta, mas é o retrato das diferenças que existem. Enquanto os povos originários têm buscado continuamente a valorização de seus costumes e o encontro genuíno com sua essência de coletividade, o ser humano ocidentalizado tem se distanciado de sua natureza.

A valorização das histórias contadas por estes mesmos anciãos é a grande meta com características de resgate que encontramos na literatura ativista indígena contemporânea. Não são apenas histórias, é também um legado de pessoas que viveram e defenderam seu território ou que no limite deram suas próprias vidas para isso.

A partir dessa perspectiva, podemos afirmar que a questão norteadora que move uma estética diferenciada na literatura indígena está pautada na busca de possibilidades de recuperação da potência deste sujeito coletivo através de formas literárias e artísticas características da cultura eurocêntrica. Sendo assim, reafirma-se uma autonomia literária e cultural ao transformar-se o texto literário num espaço de recriação do sujeito coletivo, o que inevitavelmente conecta conceitos como autoria, voz autoral e voz narrativa à coletividade indígena e sua luta para a continuidade de seus territórios físico e do saber, resultando numa literatura extremamente conectada ao ativismo político e cultural (DORRICO et al. 2020, p. 274).

Essa voz-práxis que reclama para si seu espaço para poder ser e exercer sua autenticidade marca profundamente a estrutura literária que vem sendo aos poucos difundida. Seu teor que transcende a mera compreensão e percepção de fantasia e mitologia segundo o que a tradição eurocêntrica filosófica-antropológica-cultural requer dentro de seus padrões estéticos e literários, revela a todos a profundidade de uma originalidade sem paralelos. É dentro deste contexto literário imbuído dessa voz-práxis que se encontram elementos pertinentes para uma crítica que parte da concepção ontológica, bem como ética do ser humano olhado a partir da perspectiva filosófica.

A sabedoria ancestral se apropria da linguagem como veículo para transportar sua concepção ética de mundo e isso vem revolucionando os espaços de transmissão de saberes. O que até então era ocultado e negligenciado por uma mentalidade hegemônica agora encontra diante de si uma cosmovisão que resiste e insiste e compartilhar seu legado ancestral que revela a possibilidade ímpar de cuidado tanto da humanidade pela humanidade, como da natureza para com o ser

humano e vicee versa.

Essa mesma sabedoria ancestral revela um ser humano dentro de uma abrangência cósmica em que é um ser incompleto. Essa incompletude é fruto de sua saída da ambiência natural na qual foi gestado. E assim na sua incompletude tende a buscar respostas para sua existência e seu destino, bem como seu propósito neste mundo. No entanto, é fato que não existem respostas cabais que delinearam contornos definitivos para sanar tais questionamentos. Esse dilema permeia tudo que é humano, portanto, está presente em todas as culturas nos mais diferentes espaços geográficos. Isso é muito interessante porque possibilita ao ser explicar a si mesmo essa multiplicidade de respostas para as mesmas questões. Logo, esse ser incompleto em meio ao cosmos circundante cria para si as mais variadas narrativas para encontrar sentido para essa breve peregrinação terrestre. Porém, como já foi largamente explorado a priori e a posteriori, o que prevaleceu foi apenas uma tipologia de resposta. Em sua hegemonia ela tratou de explicar e ditar as regras do jogo. Assim, foram minadas as possibilidades de surgimento de outros saberes.

O trágico da colonização de pensamento é que ela estrategicamente é alimentada pela força econômica que sorrateiramente vai se constituindo como fonte de verdade. Uma verdade com o sabor amargo do isolamento e da individualidade consumista e perversa. Uma mudança de mentalidade se faz necessário ao passo que pouco a pouco vamos compreendendo que somos também natureza e com ela somos um e não separados da mesma. E por isso surge uma outra característica do ser humano, agora, não como coletivo entre seus iguais humanos, mas coletivo com a natureza que o rodeia e o permeia. Também se torna perceptível o fator de autocompreensão ontológica de seres sistêmicos assim como a própria natureza é sistêmica em si mesma.

Quando se pensa em uma natureza sistêmica se quer ressaltar aqui o seguinte fator de não ser individualista, mas sim de ser dependente dos demais seres que coexistem. É a típica dinâmica relacional dos seres em que a existência de uns depende das dos demais na composição de um ecossistema, de uma cadeia alimentar por exemplo.

Ao que tudo indica, com o passar dos tempos os povos originários atentos à natureza compreendeu que tudo era partilhado e compartilhado no meio ambiente.

Percebendo essa potência coletiva de partilha e participação que todos os seres promovem uns para com os outros criou-se então o senso de visão de mundo enquanto coletivo. A partir disso se pode dizer que cada povo, então, faz a sua própria leitura, sua cosmovisão, cosmopolítica da natureza e também por influência de seu espaço territorial único. E a partir dessa leitura e criação de narrativas ganharão sentido para que se possa compreender o sentido de todas as existências no presente. Este é o trabalho nas narrativas ou metanarrativas ancestrais.

Os escritos carregam consigo a seiva da vida nova gestada pela tradição ancestral de saberes e que agora garantem a identidade do ser humano onde quer que esteja. Portanto, aquela história de que o indígena que vive na cidade não é mais indígena é apenas uma falácia. Sua essência transcende seu comprovante residencial e aponta para algo muito mais profundo que meras especulações e superficialidades humanas.

CONCLUSÃO

Diante de tantos fatos, a conclusão para a qual caminha a presente pesquisa é a de que se faz jus uma mudança paradigmática filosófica urgente. Na verdade, essa mudança já está ocorrendo. E como vimos, por via fortemente da literatura indígena brasileira contemporânea desvela-se através de suas páginas o vigor de uma epistemologia que transcende o tempo e o espaço e que busca retomar uma integração entre ser humano e natureza.

Outros autores que não fazem parte do contexto indígena e mesmo da questão decolonial enquanto tal têm escrito de modo favorável, como é o caso de David Graeber em parceria com David Wengrow que juntos escreveram a obra "Despertar de Tudo". Este texto tem significativa importância pelo seu legado em dizer a humanidade elementos que precisam vir à tona para que possam de fato desempenhar o papel de novos conceitos. Em *O despertar de Tudo* (2022, p. 19) está muito presente sobretudo no primeiro capítulo o aspecto da *Crítica Indígena* em contraposição ao pensamento eurocêntrico. Esse despertar geral de consciência liberta a intelectualidade para almejar horizontes ainda mais profundos de compreensão e entendimento do universo e dos elementos que o compõem. Deste modo é possível que haja o desenvolvimento de uma humildade epistêmica necessária para que haja reconhecimento de outros saberes que não somente aqueles legitimados pela perspectiva provinciana, normativa, legitimadora de saberes.

A pesquisa também revelou, a medida em que foi se desenvolvendo, elementos necessários para a necessidade do estabelecimento de uma crítica à modernidade como protagonista da história e legitimadora de saberes. Na verdade verificou-se que seu status se enquadra mais no padrão de um modelo provinciano com pretensões universalistas já que a maioria de seus expoentes pertencem a uma pequena parte da Europa. Em contrapartida o que existe na verdade é uma multiplicidade de culturas e cada uma dotada de sua própria epistemologia que lhe confere sentido e significado.

Em cada povo existem elementos mais que suficientes para constituírem sua

originalidade e autenticidade racional e científica. Não existe dependência de legitimação exterior as suas fronteiras epistêmicas, porque estes povos originários possuem uma estrutura que não se assemelha ao *modus operandi* eurocêntrico, e aí está a sua beleza e originalidade. Seus usos e costumes representam especificidades ímpares que não pertencem ao escopo materialista ocidental e nem existe a pretensão de uma separação do que é humano da natureza.

O Pensamento indígena brasileiro contemporâneo representado nesta pesquisa no estudo das etnias Mbyá Guarani e Yanomami se situa como elemento fortemente transformador pelas suas características elementares que o constituem como: fluxo contínuo e dinâmico com a tradição oral, dentro de uma perspectiva poética que revela o modo comunicativo a relação com os seres físicos e espirituais. Também está presente uma veia aberta para os aspectos políticos como engajamento na produção de conhecimento e propagação destas mesmas ideias que ligadas a tradição tendem a produzir uma expansão de seu modelo de pensamento para além dos espaços epistêmicos naturais.

Podemos dizer ainda que essa sabedoria ancestral traz em suas bases a afetividade que garante sentido às existências de todos aqueles que fazem parte daquele povo originário. Também existe o aspecto de uma efetividade que se traduz no protagonismo indômito e identitário que transcende estereótipos e se enraízam em função da manutenção e perpetuação da tradição oral. Esse fator é importante porque possibilita a preservação da cultura originária como ela é e não na perspectiva do que algumas pessoas disseram que era segundo seus entendimentos. Exemplos dessa preservação e comunicação dos saberes são as obras *Ayvu Rapyta* e *A Queda do Céu*. Nelas, foi possível fazer uma apreciação e aproximação de seus saberes com os saberes ocidentais revelando uma dinâmica peculiar ainda muito pouco explorada quando se consulta o estado da arte.

Podemos considerar dentro dessa dinâmica que visa a preservação da sabedoria ancestral mediante o uso das novas tecnologias da informação. Nota-se que os povos originários têm feito uso dos novos espaços, sobretudo, os meios de comunicação virtual para exporem suas contribuições para a sociedade mas também transmitindo seu pensamento. Também este avanço é importante para desconstruir o imaginário de grande parte das pessoas que ainda é povoado por

imagens românticas dos povos indígenas como pessoas que vivem isoladas em meio às matas. Estariam estes seres humanos isolados apenas vivendo e vivenciando suas culturas sem qualquer tipo de contato com os demais seres humanos, sobretudo, os ditos civilizados. Essa mentalidade fantasiosa do século XVI não deve possuir mais espaço na atual conjuntura social a que pertencemos. Ao longo do tempo, provou-se, os povos originários amplamente capazes de se adaptarem a culturas e realidades que não as suas de origem para que pudessem sobreviver e resistir diante das inúmeras mudanças pelas quais atravessa.

Entende-se que a tecnologia tem papel de destaque na vida destes povos, não para afastá-los de suas tradições, mas justamente pelo contrário, a tecnologia hoje é vista como ferramenta para a preservação, manutenção, divulgação das tradições. A tecnologia EaD como, por exemplo, perfis no Instagram, no Youtube e até mesmo a própria literatura, neste contexto, visa o fortalecimento das raízes ancestrais e a sua difusão como forma de se tornar uma fonte de aprendizagem significativa para todo aquele que não faz parte da realidade da comunidade tradicional. É fato que todo o conhecimento até então era passado de geração a geração através da tradição oral nas culturas indígenas originárias brasileiras. Com o passar do tempo e o advento das novas tecnologias tudo mudou radicalmente. Um exemplo, são os textos míticos dos Mbyá Guarani, o *Ayvu Rapyta*, que até então eram passados de uma geração a outra somente para certos membros da comunidade. Porém, em idos dos anos cinquenta através do intenso trabalho de um estudioso paraguaio chamado León Cadogan (1959) esta tradição oral pela primeira vez era registrada de forma escrita em caracteres ocidentais, a saber o espanhol.

Deste modo a tradição dos Mbyá Guarani pode agora contar com mais um instrumento para a sua manutenção e perpetuação na história que ultrapassa, agora, as fronteiras de seus territórios epistêmicos originários e chega até nossos espaços dialógicos acadêmicos e literários. Neste mundo acadêmico observa-se o surgimento de novos intelectuais indígenas comprometidos com a causa de sua gente e que fazendo uso dos conhecimentos da academia os unem às suas tradições como uma forma de fortalecer ainda mais as suas raízes epistêmicas. O conhecimento tradicional aliado ao mundo acadêmico permite uma ampliação dos horizontes de saberes levando a comunidade tradicional a um novo patamar de

diálogo.

Com o uso das novas tecnologias como as câmeras, celulares, computadores, drones (como já mencionado anteriormente), perfis em plataformas digitais, produção intelectual e tantos outros dispositivos tecnológicos, os conhecimentos ancestrais dos sábios das comunidades podem agora serem preservados para a posteridade. Agora vemos uma união completa entre a sabedoria ancestral dos pajés, que são eles mesmos bibliotecas vivas da sabedoria, em sintonia com os meios de comunicação. E são nestes espaços que pesquisadores podem se aventurar nos caminhos para a fundamentação do pensamento filosófico indígena brasileiro contemporâneo. Lá encontramos fragmentos, críticas, concepções de mundo, reflexões sobre o fenômeno humano e suas atitudes éticas. Por isso essa relação entre sabedoria ancestral e novas tecnologias é tão importante para o estudo da filosofia porque é exatamente ali que se encontra a possibilidade de diálogo mais profundo, filosoficamente falando.

Esses registros epistêmicos são importantes porque permitem a seguridade contra o desaparecimento das línguas originárias como é o caso das muitas que já desapareceram ao longo do tempo sem deixar vestígios. Exemplo típico disso, em pleno século XXI, é o caso do assim rotulado "Índio do Buraco" aqui em Rondônia, último sobrevivente de uma etnia desconhecida, com língua desconhecida que fora praticamente dizimada durante as décadas de 1980 e 1990 vindo a falecer na completa solidão em Agosto de 2022, segundo as autoridades responsáveis. Este é um exemplo típico do que pode acontecer de forma negativa no contato entre mundos distintos, literalmente um efeito cataclísmico, apocalíptico de fim dos mundos.

Outro fator importante a destacar é que o indígena que faz uso da tecnologia não deixa de ser indígena. Pelo contrário, mostra uma atitude de abertura para o mundo e isso ficou evidente durante a pandemia quando comunidades indígenas fizeram uso da educação a distância (EaD) para manter em dia seu aprendizado. A essência indígena permanece intocada juntamente com suas tradições o que muda é apenas o modo de transmissão, de luta e de sobrevivência. Esse processo evita o desaparecimento de povos e culturas como muitas vezes ocorreu no passado pelo fato de levar essas vozes indígenas, agora, à demarcação, não mais somente de

terras, mas de telas digitais também, de novos espaços e laços midiáticos. Essa atitude decolonizadora possibilita um combate direto à invisibilização do ser indígena que pode e deve estar onde ele quiser enquanto ser humano e cidadão de direitos.

É preciso ressaltar ainda que estes espaços não foram cedidos por boa vontade, mas sim foram conquistados com na luta de gerações de indígenas buscando mais visibilidade e proteção para seus territórios. Como é o caso da etnia Uru-Eu-Wau-Wau aqui de Rondônia que faz uso da tecnologia no combate as ameaças da grilagem de terras e a extração ilegal de madeira, com a ajuda de drones. A metodologia utilizada nesta pesquisa se deu em fontes da internet e bibliográfica com o uso de autores como o já mencionado Léon Cadogan (1959) e Daniel Munduruku (2012) que em sua obra faz um retrospecto do ativismo educacional do Movimento Indígena Brasileiro de 1970 a década de 1990. Portanto, todo o processo de construção do estudo se deu de forma teórica o que possibilita uma fundamentação atualizada para o estudo revelando estes novos espaços de saberes que vêm sendo utilizados pelos povos originários. Deste modo pode-se construir um argumento lógico e fundamentado na realidade vivenciada pelos povos indígenas e no uso que tem feito da tecnologia para educar e sensibilizar de forma significativa, mesmo a distância, a todos os que fizerem uso dos meios de comunicação para o uso consciente e a preservação do meio ambiente.

E por falar em Movimento Indígena Brasileiro de 1970 é preciso ressaltar que é ele o ponto fundante do pensamento filosófico indígena brasileiro contemporâneo. Portanto, a filosofia indígena surge em um contexto histórico de lutas e por isso ganha contornos de voz-práxis como vimos durante a pesquisa. Esse movimento desencadeou a possibilidade ao longo do tempo de novas reflexões nas quais os povos originários indígenas puderam buscar galgar os espaços, meios de comunicação, por exemplo, para a realização de um diálogo que visa a construção de uma sociedade mais democrática e justa para todos. Sendo assim, os povos indígenas que têm feito uso de tais tecnologias, possuem benefícios com a possibilidade de sobrevivência epistêmica de suas culturas. Como foi visto sua sabedoria tradicional, agora transmitida de forma EaD, é capaz de transcender os espaços territoriais das comunidades indígenas e chegar até os grandes centros

urbanos com precisão e velocidade.

Assim, é possível alcançar a construção de uma sociedade em que de fato, todos sem exceção, têm o direito de ir e vir e, sobretudo, a plena liberdade de expressão segundo sua consciência.

Neste caminho de encontro às epistemologias indígenas numa perspectiva decolonial percebe-se a necessidade de enfrentamento ao conceito de uma única razão universal. Razão essa imposta pelo pensamento eurocêntrico, sobretudo, o pensamento iluminista europeu. Desse modo é preciso considerar os saberes que estão para além da legitimação dominadora provinciana eurocêntrica para perceber no pensamento de Davi Kopenawa, por exemplo, um pensamento que se ilumina a partir de si mesmo. Basicamente faz uso de conceitos que estão fora do hall dos conceitos tradicionalmente utilizados pela academia. Basta pensarmos no termo xamanismo a partir do qual se utiliza como conceito explicativo e fonte para a explicação de toda a realidade. A afetividade neste caso aparece como fator determinante presente na escrita poética de Davi Kopenawa.

Alguns acadêmicos de filosofia precisam se colocar de uma forma mais aberta para o entendimento dos demais saberes que não fazem parte da tradição filosófica europeia, mas precisa se portar como assimiladora destes novos saberes numa postura de humildade epistêmica. É preciso resistir aos inimigos conceituais que se põem como barreiras diante da possibilidade de assimilar novos saberes e tratá-los não de forma inferiorizada, mas numa perspectiva de alteridade. Esse processo de busca é importante para compreender e aprofundar elementos basilares como os aspectos ontológicos e éticos das culturas dos povos originários que cada um a seu próprio modo tem para formular suas críticas. Argumentos que partem de uma fundamentação cosmológica, cosmopolítica que são oriundas das tradições originárias oportunizam novos diálogos com outros argumentos para se pensar os dilemas do fenômeno humano, suas relações interpessoais e tantos outros elementos que poderíamos pensar.

É preciso que haja um reconhecimento de que a própria história da modernidade também está permeada pelo pensamento indígena mesmo que a história que nos é ensinada diga o contrário. É inconcebível pensar que não tenha havido nenhum tipo de influência para ambos os lados, seja o lado indígena, seja o

lado colonial.

Novamente se faz necessária afirmação da busca por uma humildade epistêmica que está ligada a saberes que não fazem parte do modelo tradicional filosófico. Modelo este que está assentado sobre o pilar de argumentos antropocêntricos. Pensar saberes, em que o mundo considerado humano não venha a se colocar na posição de superior a outros mundos possíveis e, sobretudo, a aquilo que não é considerado como sendo de ordem humana.

O pensamento indígena brasileiro contemporâneo deve se manter não submisso ao projeto eurocêntrico de razão que prevê uma massificação, uniformização e, portanto, uma homogeneização de saberes desde que é claro legitimados por esta mesma razão ocidental moderna eurocêntrica, provinciana e com pretensões de universalidade. Parte deste processo deve atender aos critérios legitimadores dos campos da política, da filosofia e ciência ocidental. É preciso resistir a este processo de massificação e epistemicídio. É verdade que talvez não seja possível ter um conhecimento em sua totalidade da realidade destas outras culturas. E isso é afirmado não pela ausência de métodos científicos suficientes, mas pelo fato de que o modo de organização dos povos originários não está pautado no modelo estrutural ocidental. Isso porque a razão ocidental desde a sua mais tenra idade já possui uma postura negacionista frente às diferenças.

No campo filosófico, sobretudo com o Empirismo de Francis Bacon (1561-1626) e o Racionalismo de René Descartes (1596-1650) ocorreu uma separação drástica entre o ser humano e a natureza. Esse rompimento se justificaria pelo fato de haver a necessidade de um distanciamento entre o cientista e seu objeto de estudo, para que não haja nenhuma espécie de interferência. Esse estilo de pensamento não somente oportunizou, mas também legitimou uma divisão eurocentrada da história. Essa operação que separou o humano da natureza levou a uma hierarquização não somente de mundos, mas de saberes e de povos onde se afirma a existência de duas raças selvagens (negros e indígenas) e uma civilizada (branca).

A força do pensamento indígena está contida no fato de que este modo de ver o mundo indica que a humanidade, conforme aponta o pensamento eurocêntrico, está no controle organizacional do mundo. Determinando e regulamentando todas

as relações numa perspectiva capitalista e mercantilista. Aliás numa concepção de ser humano branco os Yanomami veem os ocidentais como sendo "o povo da mercadoria". Esse termo curiosamente aparece em ao menos seis vezes na obra *A Queda do Céu* de Davi Kopenawa, reflexo da imagem que deixamos para estes povos.

Se faz necessário passarmos do estágio do racismo cordial para nos tornarmos de fato uma democracia racial reconhecendo os fundamentos poéticos e metafísicos e também reconhecendo que as categorias eurocêntricas não são capazes de abarcar a totalidade das presentes culturas ancestrais que vem sendo engolidas pelo "progresso" e que até então eram desconhecidos.

A filosofia indígena por sua vez, apesar de ser plural com suas respectivas especificidades, passa evidentemente pelo desafio já apontado de um currículo eurocêntrico. A ausência do ensino dessa filosofia nos currículos tenha possivelmente duas causas: a primeira exaustivamente trabalhada anteriormente referentes a crítica decolonial e a segundo pode estar ligado ao caráter de novidade da filosofia indígena enquanto tal. No entanto, é digno de nota que pelo curso natural das coisas a filosofia indígena não deveria sofrer uma ruptura em relação a filosofia tradicional. O que aprendemos ao longo de nossa trajetória acadêmica de estudos de filosofia é que esta é própria do ser humano, e portanto, tem sua origem no pensamento humano.

Se a filosofia tem essa característica marcadamente ligada ao exercício do pensar reflexivo e por isso mesmo tem seu diferencial não seria absolutamente estranho de pensar que outros povos poderiam ter desenvolvido formas diversas de refletir sobre a realidade em questões referentes ao fenômeno humano, ou se preferir seu caráter ontológico, bem como sua dinâmica de atuação em seu espaço natural ou seja a ética nas relações. Nos exemplos supracitados das obras *Ayvuy Rapyta* e *A Queda do Céu* vemos expressos por diversas vezes estes elementos reflexivos que pensam a realidade e lançam mão seja de uma crítica seja de uma reflexão enquanto tal. Deste modo existindo e pensando e muitas vezes resistindo a situações em que seu ser no mundo é descredibilizado que essa filosofia indígena se mantém nos mais variados povos. Não se trata apenas de uma única filosofia, repito, é uma multiplicidade de filosofias que pensam a si mesmas e sua razão existencial.

No decurso da pesquisa também ficou evidente que não haveria a necessidade da criação de um novo corpo etimológico para fundamentar e legitimar o pensamento filosófico indígena brasileiro contemporâneo. Pelo contrário, provou-se a necessidade de evidenciar o que já estava em curso, o que já era dito, mas não ouvido. Até porque nos textos consultados e nas obras mestras estudadas (*Ayvu Rapyta* e *A Queda do Céu*) havia um caminho próprio de sabedoria cujas raízes estão diretamente ligadas às tradições originárias de cada povo. Por isso que a crítica a um modelo hegemônico de saber se faz necessário. Porque não é papel da filosofia restringir e determinar o que é pensamento, sob uma ótica heteronormativa como se fosse a única estrutura lógica de pensamento possível que surge na Grécia e se amplifica ao longo dos tempos na Europa. A filosofia é isso, mas não só!

Sendo a filosofia fruto do pensamento reflexivo humano é natural que precise ser pensada então dentro de um fluxo natural da vida e por isso mesmo muito mais amplo do que somente dentro de um quadro eurocêntrico. Filosofia não pode ser vislumbrada como se fosse uma propriedade intelectual exclusiva de um único povo ou espaço geográfico. Sendo ela, a filosofia, um amor à sabedoria, certamente onde houver uma pessoa que pensa e atua, haverá aí também a filosofia. E isso ficou evidente ao longo da pesquisa ao fazer referência ao pensamento de Davi Kopenawa que mostra o que é a busca e como se dá o encontro da sabedoria dentro da perspectiva Yanomami (KOPENAWA, 2015, p. 510). Deste modo, pode-se partir de um pressuposto que aponta justamente para o fato de que em todas as culturas utilizadas no recorte desta pesquisa existe a possibilidade da existência do pensamento reflexivo e portanto filosófico.

Ficou claro que ao passo que se faz a afirmação da existência de uma filosofia indígena com reflexão por elementos ontológicos e éticos automaticamente, por influência de nossa cultura ocidental, nos perguntamos sobre seus fundamentos basilares epistemológicos, científicos e metodológicos. Isso na verdade foi explicado como uma dinâmica da epistemologia ocidental e não dos povos originários brasileiros.

É preciso que haja humildade epistêmica para o reconhecimento da existência real da filosofia indígena na busca por estabelecer linhas de diálogo e troca de saberes considerando a sua pluralidade enquanto tal. E por isso mesmo

não pode ser pensada a partir de um único povo ou como se fosse uma espécie de um pensamento único e generalista. A filosofia indígena deve ser entendida como uma variedade múltipla de saberes de diversos povos com suas especificidades no modo de compreender o ser e agir do ser humano. Essa compreensão passa justamente pela análise de que essa compreensão do ser e agir humano, ou seja, de sua ontologia e de sua ética é oriunda da realidade existencial de cada povo.

Outro ponto importante encontrado ao longo da pesquisa foi justamente o aspecto crucial que tem a linguagem para a confirmação e a consolidação da existência de um pensamento filosófico indígena. E por isso, por exemplo, a literatura indígena brasileira contemporânea é indispensável na busca por este lugar de fala filosófico. Afinal de contas se afirmamos que é pela racionalidade e pela humanidade características necessárias para confirmar a existência de uma determinada forma de pensar reflexivo, é pela linguagem, seja ela falada ou escrita, que este ser se manifesta e procura transferir e fixar seus saberes seja em seus pares ou em outras pessoas que não fazem parte de seu nicho cultural. Por considerar essa variedade linguística é que pode-se apontar para o fato de uma variedade também de formas de pensar o mundo, cosmovisões que possuem sim suas similaridades mas também suas especificidades. Portanto, a diversidade linguística presente no Brasil hoje oportuniza também uma variedade de cosmovisões e cosmopolíticas do fenômeno humano e da ética.

Diante dessa valorização da harmonia entre palavra escrita e palavra falada podemos nos perguntar: Não seria necessário então aprender as línguas originárias destes povos para a partir daí realmente fazer filosofia? Serão as traduções fiéis? E a palavra falada e escrita dos autores indígenas brasileiros contemporâneos, não seriam elas uma boa ferramenta para auxiliar neste processo? Será que os indígenas realmente estão interessados em fazer filosofia? Estas são perguntas importantes a serem feitas e que somente com o passar do tempo é que poderão ser encontradas as respostas mais adequadas. O fato é que tais perguntas são necessárias para o exercício da razão em detrimento dos fatos. Pois só teríamos uma compreensão plena, global de uma tradição indígena se fôssemos nascidos dentro dessa cultura. Existe todo um aparato cultural e psicológico que possivelmente uma tradução não pode abarcar, que uma etnografia não consegue acessar e que uma historiografia

pode não contemplar.

Em suma, a realidade desafiadora que se põe sobre a reflexão do pensamento filosófico indígena brasileiro contemporâneo se centra no reconhecimento de que onde existe ser humano, existe razão e conseqüentemente existe razão. Portanto, o desafio se centra no desenvolvimento dessa humildade epistêmica que supera uma dinâmica cognitiva hegemônica eurocêntrica que desconsidera saberes outros que não atendem seus próprios requisitos metodológicos. Ou seja, uma perpétua reprodução de concepções próprias de uma realidade europeia que está fora das especificidades dos povos originários brasileiros. Gostando ou não ainda vivemos sobre a sobra de uma colonialidade do ser, do pensar, do agir e que carece de uma superação para que de fato enquanto filósofos possamos cumprir nossa vocação de amantes e perseguidores da sabedoria.

REFERÊNCIAS

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. 5ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

AGÊNCIA FAPESP. **Plataforma On-line Mostra a Resistência Indígena Durante a Pandemia**. Youtube, 29 de set de 2020. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=ASe_ggg04GY. Acesso em: 24 out 2022.

ARISTÓTELES. **Metafísica** in Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1979.
BAND JORNALISMO. **Mais de mil indígenas Yanomami são resgatados**. Youtube, 24 de jan de 2023. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=3BfJpvu3yg4>. Acesso em: 31 jan 2023.

BARRETO, João Paulo Lima. **Kumuã na kahtiroti-ukuse: Uma "Teoria" Sobre O Corpo E O Conhecimento Prático Dos Especialistas Indígenas Do Alto Rio**. 04/02/2021 190 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social). Universidade Federal do Amazonas, Manaus 2021. Disponível em: https://sucupira.capes.gov.br/sucupira/public/consultas/coleta/trabalhoConclusao/vie wTrabalhoConclusao.jsf?popup=true&id_trabalho=11423321. Acesso 30 ago 2022.

BARRETO, João Paulo Lima. **Wai-Mahsã: Peixes E Humanos. Um Ensaio De Antropologia Indígena**. 02/08/2013 93 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) Universidade Federal do Amazonas, Manaus 2013. Disponível em: https://sucupira.capes.gov.br/sucupira/public/consultas/coleta/trabalhoConclusao/vie wTrabalhoConclusao.jsf?popup=true&id_trabalho=2065652. Acesso 30 ago 2022.

CABRAL, Amílcar. **Nacionalismo y Cultura**. Barcelona: Bellaterra, 2013.

CADOGAN, León. **Ayvu Rapyta** – Textos Míticos de los Mbyá-Guaraní del Guairá. Boletim N° 227/antropologia n° 5. São Paulo: USP – Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras, 1959.

CADOGAN, León. **Diccionario Mbya-Guarani** – Castellano. Asunción: CEADUC CEPAG, 1992.

CADOGAN, León. **Ywyrã Ñe'ery** – Fluye del Árbol la Palabra. Asunción: Centro de Estudios Antropológicos de la Universidad Católica Nuestra Señora de la Asunción, 1971.

CASTRO, Eduardo Viveiros. **Metafísicas Canibales** - Líneas de Antropología Postestructural. Buenos Aires: Katz Conocimiento, 2010.

CENARIUM AMAZÔNIA. **Tecnologia nas Aldeias: Indígenas de Rondônia monitoram territórios com uso de drones**. Youtube, 23 de set de 2021.

Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=aFQxFqDuAyg>. Acesso em: 24 out 2022.

DW Brasil. **Conheça a ativista digital Indígena Alice Pataxó**. Youtube, 05 de jul de 2021. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=h8DN7kvyOEE>. Acesso em: 24 out 2022.

CÉSAIRE, Aimé. **Discurso sobre o Colonialismo**. Lisboa: Livraria Sá da Costa Editora, 1978.

CLASTRES, Pierre. **A Fala Sagrada** - Mitos e Cantos Sagrados dos Índios Guarani. Campinas: Papirus Editora, 1990.

DANOWSKI, Déborah; CASTRO, Eduardo Viveiros de. **Há um Mundo Por Vir?** Ensaio sobre os medos e os fins. Florianópolis: Cultura e Barbárie/Instituto Socioambiental, 2014.

DANNER, Fernando. **Biopolítica e racismo de Estado**: Uma leitura do curso Em Defesa da Sociedade (1975-1976) de Michel Foucault. **Aufklärung: Revista de filosofia**, [S. l.], v. 7, n. esp, p. p.65–80, 2020. DOI: 10.18012/arf.v7iesp.56953. Disponível em: <https://periodicos.ufpb.br/ojs/index.php/arf/article/view/56953>. Acesso em: 14 jul. 2022.

DANNER, Fernando; DANNER, Leno Francisco. **Descentramento, Crítica e Transformação**: uma história da modernidade a partir da descolonização africana e do pensamento indígena. **Philosophos** - Revista de Filosofia, Goiânia, vol. 26, nº 1, pg. 147 a 196, 2021. DOI: 10.5216/phi.v26i1.67351. Disponível em: <https://revistas.ufg.br/philosophos/article/view/67351>. Acesso em: 26 ago. 2022.

DANNER, Leno Francisco; DANNER, Fernando; DORRICO, Julie. **A ALTERIDADE NA LITERATURA**: Da voz-práxis Da Diferença como Literatura – O caso da Literatura Indígena Brasileira Contemporânea. **Espaço Ameríndio**, Porto Alegre, v. 14, nº 2, p. 360, 2020. DOI: 10.22456/1982-6524.105664. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/index.php/EspacoAmerindio/article/view/105664>. Acesso em: 27 jul. 2022.

DANNER, Leno Francisco. **O ETHOS Democrático Contemporâneo**: Das Culturas Tradicionais À Fusão de Culturas. **Pensando - Revista de Filosofia**, Teresina/PI, vol. 4, nº 8, pg. 116 a 139, 2013. Disponível em: <https://doi.org/10.26694/pensando.v4i8>. Acesso em: 14 de novembro de 2021.

DANNER, Leno Francisco; DORRICO, Julie, & DANNER, Fernando. **Decolonialidade, Lugar de Fala e Voz-Práxis Estético-Literária**: Reflexões desde a literatura indígena brasileira. **Alea**, vol. 22, nº 1, pg. 59 a 74, 2020. Disponível em: <https://revistas.ufrj.br/index.php/alea/article/view/33525>. Acesso em: 13 set 2022.

DANNER, Leno Francisco; DORRICO, Julie, & DANNER, Fernando. **Literatura indígena entre tradição ancestral e crítica do presente**: sobre a voz-práxis indígena em termos estético-literários. *Scripta*, vol. 24, nº 50, pg. 205 a 256, 2020. Disponível em: <http://doi.org/10.5752/P.2358-3428.2020v24n50p205-256>. Acesso em: 15 nov 2022.

DANNER, Leno Francisco; DORRICO, Julie. **Literatura de Minorias como crítico do presente e politização radical**: reflexões sobre a literatura indígena brasileira. *Revista Crioula*, [S.l.], nº 21, pg. 197 a 233, 2018. Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/crioula/article/view/143341>. Acesso em: 15 nov 2022.

DANNER, Leno Francisco; DORRICO, Julie, & DANNER, Fernando. **Pacificando o Branco**: Uma história da modernidade contada pelos indígenas. EDITORIAL, E. Transformação v. 45, edição especial, 2022: Filosofias do Sul: entre a África e a América Latina. TRANS/FORM/AÇÃO: Revista de Filosofia, [S. l.], v. 45, p. 1–468, 2022. Disponível em: <https://revistas.marilia.unesp.br/index.php/transformacao/article/view/12802>. Acesso em: 12 jul. 2022.

DUSSEL, Enrique. **1492 O Encobrimento do Outro** – A Origem do Mito da Modernidade. Petrópolis: Vozes, 1993.

ESBELL, Jaider. **Jaider Esbell**. Coleção Tembetá. Organização de Sérgio Cohn e Idjahure Kadiwel. Rio de Janeiro: Azougue Editorial, 2018.

FANON, Frantz. **Os Condenados da Terra**. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 1968.

FANON, Frantz. **Pele Negra Máscaras Brancas**. Salvador: EDUFBA, 2008.

FANON, Frantz. **Por La Revolución Africana**. México: Fondo de Cultura Económica, 1964.

FOUCAULT, Michel. **Nascimento da Biopolítica** – Curso dado no Collège de France (1978-1979). São Paulo: Martins Fontes, 2008.

GOMES, Roberto. **Crítica da Razão Tupiniquim**. 11ª ed. São Paulo: FTD, 1994.

GRAEBER, David; WENGROW, David. **O Despertar de Tudo** – Uma Nova História da Humanidade. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

HABERMAS, Jürgen. **Consciência Moral e Agir Comunicativo**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.

HABERMAS, Jürgen. **O Discurso Filosófico da Modernidade**. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1998.

HABERMAS, Jürgen. **Teoria do Agir Comunicativo I** – Racionalidade da Ação e Racionalização Social. São Paulo: Editora WMP Martins Fontes, 2012.

HAN, Byung-Chul. **Psicopolítica** - Neoliberalismo y Nuevas Técnicas de Poder. Barcelona: Herder, 2015.

HOBBS, Thomas. **Leviatã** – Ou matéria, forma e poder de uma república eclesiástica e civil. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

JAPIASSÚ, Hilton; MARCONDES, Danilo. **Dicionário Básico de Filosofia**. 5ª ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

JECUPÉ, Kaka Werá. **A Terra dos Mil Povos** – História Indígena brasileira contada por um índio. São Paulo: Peirópolis, 1998.

JECUPÉ, Kaka Werá. **Oré Awé Roiru'A Ma** - Todas as vezes que dissemos adeus. São Paulo: TRIOM, 2002.

JECUPÉ, Kaka Werá. **Tupã Tenondé** – A Criação do Universo, da Terra e do Homem segundo a tradição oral Guarani. São Paulo: Peirópolis, 2001.

JORNALISMO VTV SBT. **Indígenas e Tecnologia**: como o mundo digital está inserido em meio aos costumes. Youtube, 23 de abr de 2021. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=4vkoc8ZVFo4>. Acesso em: 24 out 2022.

JORNALISMO TV CULTURA. **Morre em Rondônia o Indígena Conhecido como "Índio do Buraco"**. Youtube, 27 de ago de 2022. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=SNcJFw8eUjw>. Acesso em: 25 out 2022.

JÚNIOR, José Benedito de Almeida. **UPAPITSI**: Aspectos Da Alma Wauja. Relicário Revista do MAS, vol. 05, nº 10, p. 116-127, 2018. Disponível em: <https://revistarelicario.museudeartesauberlandia.com/index.php/relicario/article/view/34/28>. Acesso em: 1 nov. 2022.

KAMBEBA, Márcia Wayna. **Ay Kakyri Tama** - Eu moro na cidade. Manaus: Grafisa Gráfica e Editora, 2013.

KRENAK, Ailton. **A Potência do Sujeito Coletivo** – Parte I [entrevista concedida a Jailson de Souza Silva]. **Revista Periferias** – O paradigma da potência, p. 1-21, v. 1, n.1, 2018. Disponível em <http://revistaperiferias.org/materia/a-potencia-do-sujeito-coletivo-parte-i/>. Acesso em 30 ago 2022.

KRENAK, Ailton. **Encontros**. Sergio Cohn (org.). Rio de Janeiro: Azougue, 2015.

KRENAK, Ailton. **Ideias para Adiar o Fim do Mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A Queda do Céu** – Palavras de um Xamã Yanomami. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

QUIJANO, Aníbal. **Colonialidade do Poder** – Eurocentrismo e América Latina. Buenos Aires: CLACSO, 2005.

MBEMBE, Achille. **Crítica a Razão Negra**. 2° ed. Lisboa: Antígona, 2017.

MBEMBE, Achille. **Sair da Grande Noite**. Portugal & Angola: Edições Pedagogo e Mulemba, 2014.

MBEMBE, Achille. **Políticas da Inimizade**. Lisboa: Antígona, 2017.

MEMMI, Albert. **Retrato do Colonizado Precedido pelo Retrato do Colonizador**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1967.

MIRIM, Carlos Papá. **Curso Filosofias Indígenas** - Vozes da Multiversidade. Produção e Coordenação: Multiversidade da Floresta e realizado pelo Sesc 24 de maio. [S.l.]. Publicado pelo canal do Sesc 24 de maio em 15 de set de 2021. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=L6e5UaodWc8>. Acesso em: 22 maio 2022.

MUNDURUKU, Daniel. **Memórias de Índio** – Uma quase autobiografia. Porto Alegre: Edelbra, 2016.

MUNDURUKU, Daniel. **Mundurukando 2** – Sobre Vivências, Piolhos e Afetos, Roda de Conversa com educadores. Lorena: UK'A Editorial, 2017.

MUNDURUKU, Daniel. **O Banquete dos Deuses** – Conversa sobre a Origem e a Cultura brasileira. São Paulo: Global Editora, 2009.

MUNDURUKU, Daniel. **O Caráter Educativo do Movimento Indígena Brasileiro (1970-1990)**. São Paulo: Paulinas, 2012.

MURA, Márcia. **Tecendo Tradições Indígenas** 05/05/2016 821 f. Tese (Doutorado em História Social). Universidade de São Paulo, São Paulo 2016. Disponível em: https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8138/tde-18082016-134231/publico/2016_MarciaNunesMaciel_VCorr.pdf. Acesso 26 jan 2023.

NOVAES, Adauto (org.). **A Outra Margem do Ocidente**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

OLIVEIRA, Wallace Soares de. **A Floresta em Rede**: A informação como instrumento de mediação e resistência cultural 06/08/2021 141 f. Tese (Doutorado em Ciência da Informação). Universidade de São Paulo, São Paulo 2021. Disponível em: <https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/27/27151/tde-04052022-115403/publico/WallaceSoaresdeOliveiracorrigida.pdf>. Acesso 07 fev 2023.

OLIVEIRA, Wallace Soares de; ALMEIDA, Marco Antonio. de. **Os Paiter-Suruí e a Apropriação Social da Tecnologia, Informação e Comunicação: Da Memória Oral para a Memória Digital.** Informação & Informação, [S. l.], v. 24, n. 3, p. 289–310, 2019. DOI: 10.5433/1981-8920.2019v24n3p289. Disponível em: <https://ojs.uel.br/revistas/uel/index.php/informacao/article/view/36185>. Acesso em: 7 fev. 2023.

OLIVEIRA, Yan Gabriel Souza de. **Xamanismo, ou, Devir Outro da Filosofia. Ensaios de recepção à contracolonialidade filosófica e à cosmopolítica xamânica imanentes em 'A Queda do Céu'** 27/06/2019 165 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Universidade Federal Rural Do Rio De Janeiro, Rio de Janeiro 2019. Disponível em: https://sucupira.capes.gov.br/sucupira/public/consultas/coleta/trabalhoConclusao/viewTrabalhoConclusao.jsf?popup=true&id_trabalho=8283132. Acesso 26 julho 2022.

ONU BRASIL. **Intelectuais Indígenas Combatem Falta De Conhecimento Sobre Seus Povos.** Youtube, 19 de abr de 2018. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=4H066sr6e5g>. Acesso em: 30 out 2022.

ORANGE, Thommy. **Lá Não Existe Lá.** Rio de Janeiro: Rocco, 2018.

PLATÃO. **Carta VII.** Trad. Conceição Gomes da Silva e Maria Adozinha Melo. Lisboa: Editorial Esampa, 1989.

PLATÃO. **Fedro ou Da Beleza.** Trad. Pinharanda Gomes. 6ª ed. Lisboa: Guimarães Editores, 2000.

PLATÃO. **Teeteto-Crátilo.** Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: UFPA, 1988.

RATTES, Kleyton. **O Itinerário das Aparições. Ayvu Rapyta e a Palavra de León Cadogan** 28/02/2014 292 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social). Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro 2014. Disponível em: file:///F:/MESTRADO%202021/SEMIN%C3%81RIO%20DE%20DISSERTA%C3%87%C3%830/2014_tese_krgon%C3%A7alves.pdf. Acesso 08 maio 2022.

REDE TVT. **Indígenas Apresentam sua Produção Acadêmica.** Youtube, 25 de mar de 2019. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=HD2zHX1ax-k>. Acesso em: 30 out 2022.

RIBEIRO, Djamila. **Lugar de Fala.** São Paulo: Sueli Carneiro; Pólen, 2019.

RODA VIVA. **Txai Suruí e Almir Suruí.** Youtube, 29 de nov de 2021. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=c685bptJSHo>. Acesso em: 24 out 2022.

SANTOS, Boaventura de Souza; MENESES, Maria Paula (org.). **Epistemologias do Sul.** São Paulo: Cortez, 2013.

SANTOS, Boaventura de Souza. **O Fim do Império Cognitivo: A afirmação das**

epistemologias do Sul. Belo Horizonte: Autêntica, 2019.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **Pode o Subalterno Falar?** Belo Horizonte: Editora UFMG, 2014.

STENGERS, Isabelle. **A Proposição Cosmopolítica**. Revista do Instituto de Estudos Brasileiros, [S. l.], n. 69, p. 442-464, 2018. DOI: 10.11606/issn.2316-901X.v0i69p442-464. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/rieb/article/view/145663>. Acesso em: 1 nov. 2022.

TSEREMEY'WA, Cristian Wari'u. **A Tecnologia como Ferramenta de Luta dos Povos Indígenas**. Wari'u Canal sobre os povos Indígenas. Apresentação, Produção, Roteiro e Edição: Cristian Wari'u Tseremey'wa. Publicado pelo Wari'u Canal sobre os povos Indígenas em 10 de Jul de 2019. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=fbfBBFPuwhU&list=PLJZqgt90wA-nTDHEc6Hu8VVbdRiRBWoiy&index=62>. Acesso em: 24 out 2022.

TUKANO, Álvaro. **Doéthiro e os séculos indígenas no Brasil**. Porto Alegre: Karioka, 2014.

TV UFAM. **Conhecimentos Indígenas e Universidade**. Youtube, 19 de abr de 2021. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=DPyBq9h2WTY>. Acesso em: 30 out 2022.

UNKEL, Curt Nimuendaju. **As lendas da Criação e da Destruição do Mundo como Fundamentos da Religião dos Apapocúva-Guarani**. São Paulo: Editora HUCITEC/Editora Universidade de São Paulo, 1987.

VALENTIM, Marco Antonio. **A Sobrenatureza da Catástrofe**. Revista **Os Mil Nomes de Gaia do Antropoceno à Idade da Terra**. Rio de Janeiro v. s/n, p. 1-28, set 2014. Disponível em: <https://osmilnomesdegaia.files.wordpress.com/2014/11/marco-antonio-valentim.pdf>. Acesso em: 25 set. 2022.

VALENTIM, Marco Antonio. **Descolonização Metafísica**: Esboço de Manifesto Contra-Filosófico. **Revista do NESEF**, Curitiba v. 8, n 1, p. 9 – 23, jan-jul 2019. VALENTIM, Marco Antonio. **Extramundandade e Sobrenatureza**: ensaios de ontologia infundamental. Florianópolis: Cultura e Barbárie, 2018.

VALENTIM, Marco Antonio. **A Vastidão do Vazio** – Lucrécio, Kant, Kopenawa. **Revista de Filosofia Moderna e Contemporânea**, [S. l.], v. 9, n. 3, p. 273–292, 2021. DOI: 10.26512/rfmc.v9i3.43073. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/fmc/article/view/43073>. Acesso em: 26 jul. 2022.

VALENTIM, Marco Antonio. **Xawara**: capitalismo e pandemia desde A Queda

doCéu: Capitalism and pandemic after "The Falling Sky". **Tellus**, [S. l.], n. 44, p. 255–276, 2021. DOI: 10.20435/tellus.vi44.722. Disponível em: <https://tellusucdb.emnuvens.com.br/tellus/article/view/722>. Acesso em: 23 jul. 2022.

WALSH, Catherine. **Pedagogías Decoloniales**: Práticas insurgentes de resistir, (re) existir y (re) vivir – Tomo I. Quito: Ediciones Abya-Yala, 2013.

WWF-Brasil. **Indígenas Uru-Eu-Wau-Wau Aprendem a Usar os Drones na Defesa de seu Território**. Youtube, 03 de set de 2020. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=r47Ba37npC8>. Acesso em: 24 out 2022.

