

# **Epistemologias originárias e a pluriversalidade filosófica**

*Indigenous epistemologies and philosophical pluriversality*

*Epistemologías originarias y la pluriversalidad filosófica*

Dannyel Teles de Castro<sup>1</sup>

**Resumo:** O artigo propõe o estudo das filosofias e epistemologias originárias brasileiras. Parte do problema de que a construção histórica da filosofia moderna ocidental, desde uma perspectiva eurocentrada, descredibilizou outras formas de conhecimentos e autodesignou-se universal. Em decorrência disso, discute a noção de pluriversalidade filosófica a partir de Ramose (2011), bem como suas possíveis contribuições para a construção de um outro horizonte para a filosofia. Como meio de demonstração destas possibilidades, são evidenciados aspectos centrais das epistemologias originárias Krenak e Yanomami, presentes nas obras dos pensadores Ailton Krenak (2019; 2020) e Davi Kopenawa (2015).

**Palavras chave:** Decolonialidade; Filosofias Indígenas; História Da Filosofia; Pluriversalidade Filosófica.

**Abstract:** The article proposes the study of Brazilian indigenous philosophies and epistemologies. It starts from the problem that the historical construction of modern Western philosophy, from a Eurocentric perspective, has discredited other forms of knowledge and designated itself as universal. As a result, it discusses the notion of philosophical pluriversality from Ramose (2011), as well as its possible contributions to the construction of another horizon for philosophy. As a means of demonstrating these possibilities, central aspects of the Krenak and Yanomami epistemologies are highlighted, present in the works of thinkers Ailton Krenak (2019; 2020) and Davi Kopenawa (2015).

**Keywords:** Decoloniality; History of philosophy; Indigenous philosophies; Philosophical pluriversality.

**Resumen:** El artículo propone el estudio de las filosofías y epistemologías originarias brasileñas. Parte del problema de que la construcción histórica de la filosofía occidental moderna, desde una perspectiva eurocéntrica, ha desacreditado otras formas de conocimiento y se ha autodenominado universal. En este sentido, se discute la noción de pluriversalidad filosófica de Ramose (2011), así como sus posibles aportes a la construcción de otro horizonte para la filosofía. Como medio para demostrar estas posibilidades, se destacan aspectos centrales de las epistemologías originarias krenak y yanomami, presentes en los trabajos de los pensadores Ailton Krenak (2019; 2020) y Davi Kopenawa (2015).

**Palabras clave:** Decolonialidad; Filosofías indígenas; Historia de la filosofía, , Pluriversalidad filosófica,

---

<sup>1</sup> Doutor em Educação pela Universidade do Estado do Pará. Mestre e licenciado pleno em Ciências da Religião (UEPA). Tem experiência nas áreas de Educação, Filosofia e Ciências da Religião, atuando principalmente nos seguintes temas: filosofia brasileira, filosofias indígenas, interculturalidade, decolonialidade, ética e diversidade religiosa e educação popular.

## Introdução

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

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

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

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

século XVIII até o início do século XXI. Para Dussel, isso produz um fenômeno de ocultação e distorção na interpretação da história, que nos impede de ter uma visão de mundo do que realmente aconteceu na história da filosofia.

O presente artigo propõe problematizar alguns aspectos centrais que permeiam esta construção histórica da filosofia enquanto práxis eurocentrada, tornada universal pelo discurso dominante. Em decorrência disso, discute a noção de pluriversalidade filosófica a partir de Ramose (2011), bem como suas possíveis contribuições para a construção de um outro horizonte para a filosofia. Como meio de demonstração destas possibilidades, serão evidenciados aspectos centrais das epistemologias originárias Krenak e Yanomami, presentes nas obras dos pensadores Ailton Krenak (2019; 2020) e Davi Kopenawa (2015).

Metodologicamente, o estudo empreendido constituiu-se em uma pesquisa bibliográfica acerca das epistemologias originárias, partindo de uma discussão epistêmica situada nos campos das filosofias latinoamericana e africana e suas interseções com a teoria crítica decolonial, a qual veremos a seguir.

### **De onde vem a filosofia?**

Muitos advogam que a filosofia é grega em razão da sua etimologia, contudo, autores como Asante (2014), González (2011), Dussel (2017), Fernet-Betancourt (2011) e Ramose (2011) defendem que essa prática (a de filosofar) apenas chegou até nós pela clássica definição grega que une os termos *philo* (amor ou amante) e *sophoi* (sabedoria) em razão da dominação colonialista. Asante (2014) questiona a respeito da origem do termo *sophoi* ou *sophia*, evidenciando que este remete ao termo *seba* (sábio), da língua africana *Mdu Ntr*, do antigo Egito. Segundo o autor, essa palavra aparece pela primeira vez em 2052 a.C., muito antes da existência da Grécia ou do grego, e deu origem aos termos *sebo*, em copta, e *sophoi* ou *sophia*, em grego.

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

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

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

O que são as coisas reais e como se comportam no seu conjunto, desde os fenômenos astronômicos até a simples queda de uma pedra ou a produção artificial do fogo? Em que consiste o mistério da sua própria subjetividade, do eu, da interioridade humana? Como pensar o fato da espontaneidade humana, da liberdade, do mundo ético e social? E, afinal, como interpretar o fundamento último de tudo o que é real, do universo? - o que levanta a questão sobre o ontológico em torno disto: “Por que o ser e não o nada?”<sup>2</sup>

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

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

---

<sup>2</sup> Tradução nossa.

empíricos e singulares enfrentados pelo ser humano são unificados em seu significado) (DUSSEL, 2010).

Assim, os numerosos mitos se ordenam em torno dos núcleos problemáticos da existência e se guardam na memória da comunidade, primeiro através da tradição oral e depois, desde cerca de 3 mil anos antes de Cristo, já escritos, são coletados e interpretados por grupos de sábios,

que se admiram diante do real, “mas que não encontra explicação e se admira e reconhece sua ignorância, de modo que quem ama o mito (filomythos) é como quem ama a sabedoria (filósofos)”, segundo a expressão de Aristóteles (Metafísica i, 2, 982b, pp. 17-18). Assim nasceram as míticas “tradições” que dão aos povos uma explicação com razões para as questões mais árduas que assolam a humanidade e que chamamos de “núcleos problemáticos”. Povos tão pobres e simples como os Tupinambá do Brasil, estudadas por Levy-Strauss, cumpriram suas funções em todos os momentos de suas vidas graças ao significado que seus numerosos mitos lhes deram. (DUSSEL, 2010, p. 16).<sup>3</sup>

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

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

---

<sup>3</sup> Tradução nossa.

filosófico produziram diversas assimetrias que dificultam hoje o trabalho de reconhecer as filosofias originárias e africanas, por exemplo; estas foram negadas e ocultadas.

### **Superação da diferença ontológica e a pluriversalidade da filosofia.**

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

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

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

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

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

A noção de diferença ontológica, conforme Missiato (2020, p. 33-34):

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

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

humanidade, cindida entre humanos e não humanos, vive profundas relações de dominação e subalternização”.

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

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

Um dos principais problemas acarretados pela pretensiosa universalidade da filosofia moderna europeia, identificados por Dussel (2017), González (2011) e Maldonado-Torres (2011), é ressaltar a herança helenocêntrica do pensamento fundado na razão. De um ponto de vista moderno europeu, a noção de racionalidade é responsável por respaldar a discriminação de outros tipos de pensamentos, como os dos povos ameríndios e africanos, considerados, pelos critérios da racionalidade moderna, irracionais. O que ficou imperceptível aos olhos europeus, devido à sua incapacidade de dialogar com o outro, foi o fato destes povos possuírem outras racionalidades, assentadas em outras epistemologias que brotam de pensamentos filosóficos singulares. Ora, como bem destacam González (2011) e Fernet-Bettancourt (2011), é o ato de filosofar co-extensivo à toda experiência humana. Neste sentido, todos os povos e agrupamentos sociais existentes ao longo da história possuem uma dimensão filosófica. Para González (2011, p. 256) o ato de filosofar refere-se a:

toda forma de pensamento mediada discursivamente que possua notas de autenticidade, reflexividade e criticidade. Entendemos por autenticidade a capacidade de colocar questões de sentido que o ser humano possui. A

reflexividade aponta para a elaboração especificamente conceitual dessas questões em busca de critérios universais, não atrelados à designação de situações particulares. Finalmente, a criticidade alude ao poder dos conceitos filosóficos para propor avaliações das realidades humanas e ideais de mudança.<sup>4</sup>

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

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

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

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

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

---

<sup>4</sup> Tradução nossa.

esforço de suprimir e mesmo eliminar a pluriversalidade do ser (RAMOSE, 2011, p. 11).

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

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

Ao falar da particularidade, temos em mente aquilo que está incrustado na natureza e na cultura, revelando as características específicas, mas interrelacionadas, que constituem a sua identidade. Isto significa que o conceito de filosofia seria indevidamente restritivo e cego se pretendesse excluir elementos da natureza, cultura, sexo, religião ou história. Do ponto de vista da pluriversalidade de ser, a filosofia é a multiplicidade das filosofias particulares vividas num dado ponto do tempo (RAMOSE, 2011, p. 12).

Dentro da noção de pluriversalidade trazida pelo autor é fundamental o reconhecimento de que todas as perspectivas são válidas, sendo o privilégio de apenas um ponto de vista considerado um equívoco. Nesse sentido, conforme a leitura de Ramose, a filosofia é um exercício pluriversal de pensamento e representa o conjunto da multiplicidade de filosofias particulares (NOGUERA, 2012). Assumir a pluriversalidade da filosofia implica reconhecer o status filosófico dos conhecimentos africanos, originários e outros. Com base nessa discussão, assumiremos, a seguir, um exercício de análise acerca do pensamento filosófico originário brasileiro, a partir das filosofias de Ailton Krenak e Davi Kopenawa.

## **Epistemologias originárias e o pensamento filosófico Krenak e Yanomami**

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

Por isso, em nossa empreitada de descolonização filosófica, precisamos avançar no que diz respeito à rejeição do pensamento indígena/originário brasileiro “ao âmbito da literatura infanto-juvenil, ou ao âmbito do mito como pré-filosofia, como pré-ciência, sendo assumido, quando muito, pela antropologia cultural como um objeto de estudo des-critivo, talvez até como uma curiosidade etnográfica” (DANNER; DORRICO; DANNER, 2019, p. 75).

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

Nesse construto, partindo do problema em seguir assumindo a perspectiva eurocêntrica de filosofia como saber universal, propomos aprender com os autores brasileiros Ailton Krenak e Davi Kopenawa acerca das filosofias originárias. Foram consultadas três obras de Krenak, sendo: “Ideias para adiar o fim do mundo”, 2019; “A vida não é útil”, 2020 e “Caminhos para a cultura do bem viver”, 2020. Além da única obra de Kopenawa, “A queda do céu”, escrita em co-autoria com o antropólogo francês Bruce Albert – o livro foi publicado originalmente na França em 2010 sob o título “*La chute du ciel: paroles d’un shaman yanomami*”, pela editora

*Plon* na coleção *Terre Humaine*, sendo publicado no Brasil pela Companhia das Letras em 2015.

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

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

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

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

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

Krenak (2019; 2020) é enfático ao evidenciar problemas centrais da colonialidade no momento atual, onde nossos coletivos encontram-se presos à dominação de grandes corporações, sem problematizar este aprisionamento. O autor afirma que umas das grandes crises vivenciadas atualmente é falta de lideranças políticas; as nações e os povos foram capturados pelo mercado, com as corporações e grandes empresas dominando o mundo. Mesmo as universidades e a produção científica encontram-se subordinadas a essa dinâmica de mercado, isto é, produzem para atender aos interesses das corporações, sem, no entanto, questionar esse movimento. Para Krenak (2019), enquanto nos distanciamos cada vez mais do que é ancestral e originário, descolando-nos assim da vivacidade pulsante da terra, essas corporações “espertalhonas” vão tomando conta do planeta. Ao mesmo tempo em que elas devastam as florestas, estão produzindo ambientes artificiais para que vivamos entretidos com “kits superinteressantes” e “parafernalias” produzidos por elas, além de nos tornar reféns de remédios feitos “com o que sobra do lixo que produzem” (KRENAK, 2019, p. 20), alienando-nos do processo.

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

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

A perspectiva de esquecimento dos brancos nos remete às palavras de Kopenawa (2015). Albert (2015) caracteriza a categoria do esquecimento, recorrente na fala de Kopenawa, como uma designação dada por ele para a deficiência mental-espiritual mais marcante dos brancos. Para Kopenawa (2015), o saber ocidental é orientado por esta filosofia do esquecimento. Isto se dá porque “os brancos não foram criados por seus governos”, nas palavras do autor, mas são criação de *Omama*, divindade mais importante do panteão Yanomami. Para este pensamento filosófico, todos foram criados por *Omama*, sendo os Yanomami aqueles que seguem seus ensinamentos desde o princípio, e os brancos constituem-se nos descendentes de um povo que se perdeu, apartando-se da floresta. Perderam-se porque seus ancestrais mais sábios morreram, e as gerações seguintes foram esquecendo-se de seus ensinamentos e se encantando pela sua habilidade em “fazer coisas”: criaram mercadorias, dinheiro, comércio, etc.

Nesse sentido, é nesse processo de afastamento voluntário dos brancos em relação aos saberes originários e ancestrais que está uma das características centrais da ontologia ocidental. Processo esse que, por sua vez, tem como problema filosófico o esquecimento. Mais do que se separar da natureza, o saber ocidental legitima o ato do ser humano incidir sobre ela, violentando-a (KRENAK, 2019). Mais do que não reconhecer os povos originários como

portadores de saberes que integram o ser humano à natureza e como guardiões das florestas, o saber ocidental e sua perspectiva ontológica eurocêntrica promoveram extermínio de culturas originárias e genocídio com esses povos. Esquecemos de quem somos, esquecemos do que a natureza representa para nós, esquecemos do que é originário, esquecemos de nossas raízes. Envaidecemo-nos com nossas habilidades e capacidade de criar coisas. Olhamos para frente em busca de progresso, num ato que vai sempre excluindo, marginalizando o que não se enquadra na visão hegemônica de civilidade. Esquecemos de olhar para trás e buscar força e apoio na sabedoria originária – nossas habilidades engenhosas e o nosso Ego cogito agora menosprezam saberes de gente que vive colada na Terra, porque acreditamos que isso é um atraso.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Pensamos que o despertar dessa cultura de esquecimento ao qual Krenak e Kopenawa chamam atenção não se trata de adotar as perspectivas filosóficas originárias como verdades absolutas, numa substituição pelas verdades instauradas pelo saber ocidental. É preciso deixar para trás os erros cometidos no passado. Trata-se, antes, de uma tomada de posição que permita

levar em consideração tais filosofias em um contexto tomado pelo esquecimento a respeito delas e do que representam para nós. São matrizes de saber, descredibilizadas como tais na história da civilização ocidental que compartilhamos, para as quais agora (à luz das teorias decoloniais) podemos olhar e aprender a redirecionar nossos passos, sobretudo orientados por esse processo de despertar para o que é originário e ancestral.

Para Krenak (2019, pp. 16-17) não existe, nos coletivos originários, a noção separativa entre Terra e humanidade: “eu não percebo onde tem alguma coisa que não seja natureza. Tudo é natureza. O cosmos é natureza. Tudo em que eu consigo pensar é natureza”.

Tratam-se de perspectivas integrativas em que o ser pode ser percebido através de uma pluralidade de formas: ser humano, ser animal, ser árvore, ser planta, ser rio, ser montanha, ser coletivo (ser Krenak, ser Yanomami), etc. Toda a vida que pulsa na Terra através da natureza é percebida como ser, onde a ética adotada é a de interconexão entre os seres, em um processo que não separa os seres, mas os percebe como partes singulares que integram o todo. Cada um tem seu lugar, sua razão de ser, todos com igual importância para a dimensão de humanidade pensada aqui. Assim sendo, são perspectivas filosóficas que evidenciam a lógica da totalidade e da relacionalidade entre os seres da natureza.

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

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

Encontramos um paralelo entre tais aspectos evidenciados nas filosofias Krenak e Yanomami e a noção de *pacha* presente na filosofia quéchua evidenciada por Estermann (2011). Trata-se de um conceito polissêmico que filosoficamente expressa uma ideia parecida com a de

cosmos, ou “o universo ordenado em categorias espaço-temporais”, mas não simplesmente como algo físico e astronômico, pois inclui também “o mundo da natureza”: “pacha es ‘lo que es’, el todo existente en el universo, la ‘realidad’. Es una expresión que se refiere al más allá de la bifurcación entre lo visible y lo invisible, lo material y lo inmaterial, lo terrenal y lo celestial, lo profano y lo sagrado, lo exterior y lo interior” (ESTERMANN, 2011, p. 38).<sup>5</sup> Ainda:

Contém como significado tanto a temporalidade quanto a espacialidade: o que é, de uma forma ou de outra, está no tempo e ocupa um lugar (topos). Isto se aplica até mesmo a entidades espirituais (espíritos, almas, deuses). *Pacha* é a base comum das diferentes camadas da realidade [...]. No entanto, não se trata de mundos ou estratos totalmente diferentes, mas aspectos ou espaços de uma mesma realidade inter-relacionada (*pacha*). Talvez seja oportuno traduzir a palavra *pacha* pela característica fundamental da racionalidade andina: a relacionalidade. Tempo, espaço, ordem e estratificação são elementos essenciais para a relacionalidade do todo. Combinando o aspecto do cosmos com o da relacionalidade, podemos traduzir (o que é sempre traiçoeiro) *pacha* como cosmos inter-relacionado ou relacionalidade (ESTERMANN, 2011, p. 38).<sup>6</sup>

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

Trata-se de uma concepção cosmo-ontológica de humanidade. Destacamos aqui um conceito ocidental, o de cosmos, que é utilizado por Krenak (2019; 2020), numa perspectiva intercultural de pensar a dimensão de humanidade nas filosofias Krenak e Yanomami, que

---

<sup>5</sup> “*Pacha* é ‘o que é’, tudo o que existe no universo, a ‘realidade’. É uma expressão que se refere ao além da bifurcação entre o visível e o invisível, o material e o imaterial, o terreno e o celeste, o profano e o sagrado, o exterior e o interior”. Tradução nossa.

<sup>6</sup> Tradução nossa.

evidencia uma ontologia baseada na pluralidade de formas de vida inter-relacionadas no cosmos.

Nesse construto, as epistemologias originárias não desatrelam conhecimento comum de conhecimento religioso/sagrado/espiritual. O conhecimento circula dentro da perspectiva cosmo-ontológica de humanidade entre os diversos seres nela contidos, num horizonte espiritual onde “tudo é natureza”. Tudo na natureza é percebido como criação da/s divindade/s e deve ser assim reverenciado; não existe uma igreja, um templo, um espaço do sagrado: a espacialidade da natureza, que é sagrada, abrange o todo. O todo, nesse sentido, refere-se ao espaço, ao tempo e aos seres que o compõem. Não existe também um livro sagrado, ou um clero que defina pela racionalidade ocidental critérios de separação entre sagrado e profano: há a circularidade de conhecimentos ancestrais entre os seres, bem como as orientações dadas pelos seres espirituais aos xamãs, que as repassam para os coletivos no entremear da oralidade e das vivências cotidianas.

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

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

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

### **Considerações finais**

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

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

O horizonte filosófico é pluriversal, pois a filosofia possui uma natureza reflexiva contextual. As filosofias indígenas ou originárias constituem pensamentos filosóficos deixados à margem do processo civilizatório que hoje, à luz da teoria decolonial, podem ser resgatadas neste contexto de natureza eurocêntrica da academia e da intelectualidade brasileira.

O pensamento e as ideias que brotam da matriz originária ou ancestral de saber, como os de Ailton Krenak e Davi Kopenawa, apresentam dimensões de ética, estética, moral, lógica, ontologia e epistemologia e nos ensinam assim a reconduzir nossos passos, reprogramar nossas mentes. Não se trata de assumir uma outra verdade absoluta, trocando o status de filosofia universal entre os saberes ocidentais e os originários... Trata-se de enfrentar a matriz colonial de poder, saber e ser, reconhecendo a validade das ciências indígenas e encorajando o trabalho de reconhecimento de outras ciências e conhecimentos marginalizados e negados pela ação colonial (que entendemos como a junção do colonialismo com a colonialidade, sendo a ação colonial um aspecto que ainda permeia a contemporaneidade). Trata-se também de aprender com esses filósofos e educadores a respeito de novas maneiras de agir no que diz respeito à

circulação de conhecimentos, à construção de pedagogias realmente decoloniais, que possam despertar para o originário e nessa direção buscar uma transformação social.

## Referências

ALCOFF, Linda. A epistemologia da colonialidade de Mignolo. *Epistemologias do sul*, v. 1, n. 1, p. 33–59, 2017.

ASANTE, Molefi Kete. *Afrocentricidade a teoria de mudança social*. Afrocentricidade Internacional, 2014.

CABRERA, Júlio. Pensar insurgente: acerca da inconstância de um filosofar selvagem (Filosofia no Brasil numa perspectiva latino-americana). *Problemata: R. Intern. Fil.* v. 6 n. especial, p. 5-47, 2015.

CHABALGOITY, Diego. *Ontologia do oprimido: construção do pensamento filosófico em Paulo Freire*. Jundiá: Paco Editorial, 2015.

DANNER, Fernando; DORRICO, Julie; DANNER, Leno Francisco. Pensamento indígena brasileiro como crítica da modernidade: sobre uma expressão de Ailton Krenak. *Griot : Revista de Filosofia*, Amargosa – BA, v.19, n.3, p.74-104, outubro, 2019.

DUSSEL, Enrique. *Filosofías del Sur: descolonización y transmodernidad*. Ciudad de México: AKAL, 2017.

DUSSEL, Enrique. Meditações anticartesianas sobre a origem do antidiscurso filosófico da modernidade. In.: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula. *Epistemologias do Sul*. São Paulo: Cortez, 2010. pp. 341-95.

ESTERMANN, Josef. La filosofía andina como alteridad que interpela. Una crítica intercultural del androcentrismo y etnocentrismo occidental. *Kollasuyo: Filosofía Andina*/6.1 (La Paz), pp. 5-29, 2011.

FORNET-BETTANCOURT, Raúl. La filosofía intercultural. In: DUSSEL, Enrique; MENDIETA, Eduardo; BOHÓRQUEZ, Carmen. (Orgs.). *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y “Latino”* [1300-2000]. Ciudad de México: XXI, 2011, p.639 a 646.

GONZÁLEZ, Leonardo Tovar. Excurso: las fundaciones de la filosofía latinoamericana. In: DUSSEL, Enrique; MENDIETA, Eduardo; BOHÓRQUEZ, Carmen. (Orgs.). *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y “Latino”* [1300-2000]. Ciudad de México: XXI, 2011, p.255 a 261.

KRENAK, Ailton. Caminhos para a cultura do Bem Viver. *eBook: Organização de Bruno Maia, Cultura do Bem Viver*, 2020b.

KRENAK, Ailton. *A vida não é útil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2020a.

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.

MALDONADO-TORRES, Nelson. On the coloniality of being: contributions to the development of a concept". *Cultural Studies*, v. 21, n. 2-3, p. 240-270, 2007.

MIGNOLO, Walter. *Histórias locais/projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

MISSIATO, Leandro. Diferença ontológica: a dicotomia humana como espaço de produção da diferença colonial. *Epistemologias do Sul*, v.4, n.1, p. 22-45, 2020.

NOGUERA, Renato. Filosofando com sotaques africanos e indígenas. *Coluna ANPOF*, 2017. Disponível em: <https://www.anpof.org/comunicacoes/coluna-anpof/filosofando-com-sotaques-africanos-e-indigenas>. Acesso em 26/05/2023.

NOGUERA, Renato. Denegrindo a educação: um ensaio filosófico para uma pedagogia da pluriversalidade. *Revista Sul-Americana de Filosofia e Educação*. Número 18: p.62-73, maio-out/2012.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. LANDER, E. (org). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latinoamericanas*. CLACSO, Buenos Aires, Argentina. 2005.

RAMOSE, Mogobe. Sobre a legitimidade e o estudo de filosofia africana. *Ensaio Filosóficos*. Volume IV, outubro, p. 6-25, 2011.

REIS, Maurício de Novais. O nascimento da filosofia: discussão sobre a hipótese da pluriversalidade. *Revista Humanidades e Inovação*, v.8, n.65, pp. 332-342, 2021.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *MANA* 2(2):115-144, 1996.

Artigo recebido em 30/06/2023

Artigo Aceito em 06/10/2023