

O PENSAR INDÍGENA COMO REFLEXÃO DE FRONTEIRA

[INDIGENOUS THINKING AS A REFLECTION ON THE FRONTIER]

Ricardo Valim¹

Pontifícia Universidade Católica do Paraná Vrasil

RESUMO: O artigo propõe o reconhecimento do pensamento indígena como uma forma legítima e potente de filosofia e epistemologia, destacando seu caráter enraizado, coletivo e relacional. Longe de ser um simples saber tradicional, o pensar indígena constitui-se como uma reflexão de fronteira, surgida da resistência à colonialidade e da alteridade em relação ao pensamento ocidental moderno. O artigo defende que o pensamento indígena não apenas critica o modelo hegemônico, mas propõe alternativas — novos modos de existir, conhecer e conviver — que desafiam os limites da racionalidade moderna e apontam para a construção de outros mundos possíveis.

PALAVRAS-CHAVE: pensamento indígena; fronteira; decolonização; epistemologia; saberes tradicionais.

ABSTRACT: The article proposes recognizing indigenous thought as a legitimate and powerful form of philosophy and epistemology, highlighting its rooted, collective and relational character. Far from being simply traditional knowledge, indigenous thinking is constituted as frontier thinking, arising from resistance to coloniality and otherness in relation to modern Western thought. The article argues that indigenous thought not only criticizes the hegemonic model, but proposes alternatives - new ways of existing, knowing and living together - that challenge the limits of modern rationality and point to the construction of other possible worlds.

KEYWORDS: indigenous thought; frontier; decolonization; epistemology; traditional knowledge. 1. Introdução

Vivemos em uma era marcada por crises simultâneas: ecológicas, sociais, espirituais e civilizatórias. A racionalidade dominante, moldada por paradigmas modernos, individualistas e extrativistas, tem produzido um modelo de existência que separa o ser humano da natureza, subordinando o conhecimento à técnica e desarticulando os laços comunitários. Nesse cenário, torna-se cada vez mais urgente repensar os fundamentos que sustentam nossa forma de habitar o mundo. Este artigo propõe um deslocamento epistemológico a partir da escuta e do reconhecimento das sabedorias indígenas como formas legítimas, autônomas e criativas de pensar a existência. Longe de serem resquícios do passado, esses

1 *Doutorando em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUCPR). Mestre em Filosofia pela Fundação Universidade Federal de Rondônia (UNIR), Membro da EAF - Escola Amazônica de Filosofia da Universidade Estadual de Roraima (UERR), Participante do GT Pensamento Filosófico Brasileiro da ANPOF - Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia. Membro do GET - Grupo de Estudos em Educação, Filosofia e Tecnologias do Instituto Federal de Educação Ciência e Tecnologia de Rondônia. E-mail: ricardovalimfilosofia@gmail.com*

saberes oferecem horizontes alternativos, centrados na interdependência entre seres humanos, natureza e espiritualidade, e capazes de propor respostas éticas, políticas e cosmológicas às urgências contemporâneas.

A partir da obra de autores e autoras indígenas, como Márcia Wayana Kambeba e Ailton Krenak, e de pensadores como Gloria Anzaldúa e Nieves-Loja, este estudo examina como o pensamento indígena se constitui como uma forma enraizada de reflexão, profundamente conectada ao território, à ancestralidade e à vida comunitária. Em diálogo com a noção de “fronteira epistêmica”, a análise enfatiza o potencial criador dos saberes originários e mestiços, que não apenas resistem ao paradigma hegemônico, mas também propõem outras formas de viver, conhecer e conviver. Por fim, o artigo identifica características centrais do pensamento indígena que podem contribuir para a restauração da vida — compreendida aqui como um movimento de reconexão com os vínculos essenciais entre o ser humano, o outro e o mundo. Trata-se, portanto, de um convite a uma escuta radical, capaz de reconhecer a potência transformadora de epistemologias plurais, afetivas e comunitárias.

2. PENSAR COMO HABITAR O MUNDO: O ENRAIZAMENTO DA REFLEXÃO

Entre os povos indígenas, o ato de pensar não é concebido como uma abstração descolada do corpo e do território, mas como uma prática relacional e incorporada à experiência vivida pela coletividade¹. Tal forma de pensamento emerge do enraizamento nas dinâmicas da natureza, nos vínculos espirituais e nas relações comunitárias. A indígena Márcia Wayana Kambeba, em *O Lugar do Saber*, afirma que a sabedoria indígena se constitui como uma jornada profundamente conectada à ancestralidade que tem força de identidade (KAMBEBA, 2020, p. 36; KAMBEBA, 2013, p. 25) e aos ciclos naturais, compondo uma ontologia que integra corpo, território e memória. Sua concepção de saber rompe com os paradigmas ocidentais de conhecimento racionalista, ao enunciar: “Sou cultura, ancestralidade, / Sou sabedoria, eu sou pessoa” (KAMBEBA, 2020, p. 35), revelando a inseparabilidade entre identidade, saber tradicional e espiritualidade.

Essa forma de habitar o mundo se expressa na memória coletiva como forma de resistência e continuidade, manifestando-se, por exemplo, na presença constante da ancestralidade como força viva que brota da terra e se sustenta nas experiências da vida comum: “memórias reais” (KAMBEBA, 2020, p. 30, 49, 51, 59). A natureza, nesse contexto, não é um recurso a ser explorado, mas um espaço sagrado que sustenta e revela uma sabedoria vivida e transmitida entre gerações. E, sustentabilidade neste sentido significa:

¹ Recomenda-se, neste contexto, a leitura e análise de um estudo de inquestionável relevância, com o objetivo de ampliar a compreensão acerca da importância da coletividade na constituição identitária dos sujeitos que dela fazem parte. Vide: TAYLOR, Anne Christine; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Um corpo feito de olhares (Amazônia). *Revista de Antropologia, São Paulo, Brasil, vol. 62, n° 3, p. 769–818, 2019. DOI: 10.11606/2179-0892.ra.2019.165236. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/ra/article/view/165236>. Acesso em: 30 mai 2025.*

[...] sustentar especialmente a Terra viva. Acolhermos o que a ciência da vida e da terra nos tem revelado de forma inequívoca: a Terra é mais que o terceiro planeta do sistema solar e um meio de produção. Ela não produz apenas vida sobre o seu espaço. Ela mesma é vida, autorregula-se, sofre, regenera-se e evolui. Se não garantirmos a sustentabilidade da Terra viva, chamada também de Gaia, tiramos a base para todas as demais formas de sustentabilidade. É fundamental garantirmos a integridade e a vitalidade da Mãe Terra e de nossos deveres para com ela. (BOFF, 2012, p. 108)

Vale destacar que Kambeba utiliza a escrita como forma de resistência ao etnocídio, afirmando sua ancestralidade e múltiplas identidades por meio de uma linguagem concisa e expressiva. A manifestação por meio da escrita assume um papel fundamental, especialmente no que tange à aproximação entre os povos indígenas e outras culturas. Observa-se um esforço significativo no sentido de adaptação a diferentes línguas, bem como na materialização de pensamentos em palavras, o que possibilita a inserção de indígenas e não indígenas em um mesmo espaço discursivo. Tal dinâmica favorece o diálogo intercultural e a reflexão conjunta sobre questões pontuais que afetam ambos os grupos. Neste sentido, confirma-se que de fato “[...] há um conjunto de culturas e de povo que ainda são capazes de habitar uma cosmovisão diferente, habitar um lugar nesse planeta que compartilhamos de uma maneira tão especial, em que tudo ganha sentido” (SANTOS, 2022, p. 222). No entanto, vale destacar que isso não é um fenômeno perceptivo isolado:

O ser humano, nas várias culturas e fases históricas, revelou a segura intuição de pertencer a Terra. Seríamos, assim, filhos e filhas da Terra; seríamos Terra, já que o homem vem de húmus. “Viemos da Terra e voltaremos à Terra”. Assim, a Terra não está a nossa frente como algo distinto de nós mesmos. Ela está dentro de nós. Somos a própria Terra que, na sua evolução, chegou ao estágio de sentimento, de compreensão, de vontade, de responsabilidade e de veneração. Dessa forma, somos a Terra no seu momento de autorrealização e de autoconsciência. Sentir-se Terra, é perceber-se de dentro de uma complexa comunidade de filhos e filhas da grande Mãe Terra, nosso lar comum. Ela é o ponto ideal para buscar novas formas de nos relacionar. No entanto, essa nova alternativa pressupõe um redimensionamento do modo de pensamento socioeconômico contemporâneo. Faz-se necessário fazer a passagem do pensamento de “conquista”, que sonha com a prosperidade material a ser conseguida pelo poder-dominação sobre a natureza e os seres humanos, sobre a mulher, sobre os povos e suas riquezas e sobre a exploração da força de trabalho das pessoas, para o pensamento do “cuidado”, em que a vida de Gaia, e de todas demais formas de vida que ela carrega em seu seio, é colocada no centro, para ser partilhada, valorizada, protegida. (BOFF, 2010b, p. 54)

Essa cosmovisão, sustentada por uma ecologia do saber (SANTOS, 2010a, p. 44-50), revela-se ainda na permanência de formas culturais enraizadas em princípios comunitários, espirituais norteadores e de interdependência com todas as formas de vida (VALIM, 2024, p. 117, 119, 120). Trata-se, portanto, de uma epistemologia relacional, que reconhece a vida em sua totalidade como fonte de saber e experiência.

Contudo, essa sabedoria é frequentemente marginalizada por projetos civilizatórios que privilegiam uma narrativa de progresso linear e excludente. Nota-se assim que “a marginalidade designa o espaço intermédio entre a

denominada tradição africana e a modernidade projectada do colonialismo” (MUDIMBE, 2013, p. 19). É evidente que o filósofo Valentin-Yves Mudimbe desenvolve suas reflexões a partir do contexto africano, o que revela como as marcas do colonialismo, embora possam variar em determinados aspectos regionais, apresentam similaridades significativas em diferentes partes do mundo. Tal constatação evidencia a existência de um sistema colonial estruturado e globalizado, cujas cicatrizes persistem e configuram padrões comuns de dominação e subalternização de outros povos, como é a questão dos indígenas aqui pensado.

Ailton Krenak, em sua contundente crítica à modernidade, revela o caráter ilusório dessa promessa de futuro, ao afirmar: “tudo em troca de um certo ‘progresso’, um certo ‘ir para algum lugar’, em direção ao horizonte” (KRENAK, 2020a, p. 25). Aqueles que não se enquadram neste paradigma – como caiçaras, quilombolas e indígenas – são relegados à condição de sub-humanos. Nessa direção em *Idéias para adiar o fim do Mundo*, Ailton Krenak problematiza uma espécie de alienação frequente presente em nossos tempos:

Como justificar que somos uma humanidade se mais de 70% está totalmente alienado do mínimo exercício de ser? A modernização jogou essa gente do campo e da Floresta para viver em favelas e em periferias, para virar mão de obra em centros urbanos. Essas pessoas foram arrancadas de seus coletivos, de seus lugares de origem, e jogadas nesse liquidificador chamado humanidade. Se as pessoas não tiverem vínculos profundos com sua memória ancestral, com as referências que dão sustentação a uma identidade, vão ficar loucas neste mundo maluco que compartilhamos. (KRENAK, 2019, p. 9)

Para o autor, a ausência de vínculos profundos com a memória ancestral e com as referências culturais que sustentam a identidade coletiva conduz a um estado de desorientação existencial e sofrimento psíquico. A ruptura com os fundamentos culturais e espirituais dos povos constitui, nesse sentido, uma das principais causas do adoecimento tanto individual quanto social, revelando os impactos profundos da desarticulação entre os sujeitos e suas raízes históricas, territoriais e simbólicas.

Krenak denuncia ainda a ficção que sustenta a centralidade da economia como princípio vital da existência: “uma ficção afirmar que se a economia não estiver funcionando plenamente nós morreremos” (KRENAK, 2020a, p. 32). A crítica é incisiva e sarcástica: “nós poderíamos colocar todos os dirigentes do Banco Central em um cofre gigante e deixá-los vivendo lá, com a economia deles. Ninguém come dinheiro” (KRENAK, 2020a, p. 32). Essa crítica, evidencia a desconexão entre os sistemas econômicos e as necessidades reais da vida.

Nesse horizonte de crítica, vida e saber não podem ser reduzidos à utilidade ou produtividade. A vida é transcendência, está para além do imaginário, não tem uma definição (KRENAK, 2020a, p. 15). A destruição dos biomas, como o Cerrado e o Xingu – “O agronegócio invadiu o cerrado, o Xingu virou uma pizza. Uma pizza não, uma empadinha cercada de soja por todos os lados, com tratores cortando tudo” (KRENAK, 2020a, p. 20) – revela não apenas a violência sobre a terra, mas também sobre os modos de existência que dela dependem. O sonho, enquanto categoria ontológica

e epistêmica, é resgatado por Krenak como uma instituição que prepara as pessoas para se relacionarem com o cotidiano (KRENAK, 2020a, p. 20), o que mostra que o conhecimento é também elaborado no plano da subjetividade profunda e da experiência coletiva.

A ancestralidade, mais uma vez, aparece como ponto de ligação entre o ser humano e aquilo que transcende sua individualidade: esse conhecimento estaria guardado nas lembranças, na ‘memória ancestral’ destes povos (KRENAK, 2020a, p. 29). O distanciamento da humanidade da vida terrestre leva o autor a afirmar que se a principal marca dos humanos é se distinguir do resto da vida terrestre, isso nos aproxima mais da ficção científica que defende que os humanos que estão habitando a Terra não são daqui (KRENAK, 2020a, p. 30-31). Tal alienação, evidenciada durante momentos críticos como o isolamento pandêmico, é confrontada por formas de vida que mantêm vínculos com o tempo da terra: “Como posso explicar a uma pessoa que está fechada há um mês num apartamento numa grande metrópole o que é o meu isolamento? Desculpem dizer isso, mas hoje já plantei milho, já plantei uma árvore [...]” (KRENAK, 2020a, p. 42). Essa passagem revela o contraste entre dois modos de existência: o modo urbano, distanciado da natureza e marcado pelo confinamento artificial, e o modo de vida conectado à terra, que mantém uma relação ativa com os ciclos naturais.

Ailton Krenak, em *Futuro Ancestral*, manifesta de forma contundente uma concepção de pertencimento intrínseco à natureza, rompendo com a visão dicotômica que a separa da humanidade:

De ré, poderíamos dizer que no princípio era a folha. Outras narrativas vão dizer que no princípio era o verbo. Outras ainda vão criar paisagens bem diversas, e isso é maravilhoso. Entre tantos mundos, me sinto especialmente tocado pelas histórias que nos aproximam dos seres invisíveis aos olhos turvos de quem não consegue andar na Terra com a alegria que deveríamos imprimir em cada gesto, em cada respiro. (2022, p. 31)

Sua abordagem evidencia uma perspectiva cosmológica em que os seres humanos não se posicionam como dominadores do mundo natural, mas como parte inseparável de uma rede de interdependências. Nesse sentido, o relacionamento com a natureza não se dá por meio da exploração ou da utilidade, mas através de vínculos afetivos, espirituais e existenciais que reafirmam a noção de coexistência e comunhão com a Terra.

A crise que se impõe é, portanto, uma crise do próprio modelo humano dominante: “Quem está em pânico são os povos humanos e seu mundo artificial, seu modo de funcionamento que entrou em crise” (KRENAK, 2020a, p. 44) como consequência de suas próprias ações¹. Diante disso, a

¹ A fala do pensador indígena Ailton Krenak revela uma verdade desconcertante: a crise que enfrentamos não é natural, mas sim consequência direta das escolhas humanas. O pânico que toma conta das sociedades modernas decorre do colapso de um sistema artificial que prioriza o lucro, a produtividade e a exploração desenfreada dos recursos naturais, muitas vezes em detrimento da vida. A pandemia de COVID-19 é um exemplo recente e marcante. Apesar de ter origem biológica, ela escancarou fragilidades profundas do modo de vida urbano-industrial. Sistemas de saúde colapsaram, desigualdades sociais foram amplificadas, e a dependência de cadeias globais de produção tornou-se

urgência ética é clara: “Não sabemos se estaremos vivos amanhã. Temos de parar de vender o amanhã” (KRENAK, 2020a, p. 47). A metáfora de que “em algum lugar, estão comendo a terra” (KRENAK, 2020a, p. 52) expõe a voracidade de um sistema que transforma a vida em mercadoria, sustentado por conceitos como “sustentabilidade”, que Krenak considera uma “ vaidade pessoal” (KRENAK, 2020a, p. 55). A sustentabilidade autêntica transcende a mera lógica mercantilista:

Sustentabilidade é toda ação destinada a manter as condições energéticas, informacionais, físico-químicas que sustentam todos os seres, especialmente a Terra viva, a comunidade de vida e a vida humana, visando sua continuidade e ainda atender as necessidades da geração presente e das futuras, de tal forma que o capital natural seja mantido e enriquecido em sua capacidade de regeneração, reprodução e coevolução. (BOFF, 2012, p. 107).

Existe portanto, uma preocupação não somente com o tempo presente, mas também com as futuras gerações a partir do cuidado responsável de nossa realidade do tempo presente e por isso certamente a crítica de Krenak supracitada.

Finalmente, Ailton Krenak questiona: “Por que insistimos em transformar a vida em uma coisa útil?” (KRENAK, 2020a, p. 57-58), desafiando as noções modernas de valor, progresso e existência.

Diante desse panorama, torna-se necessário explorar os espaços onde diferentes epistemologias e formas de vida se encontram, se tensionam e se recriam. É nesse contexto que a fronteira emerge como um espaço de reflexão criadora — uma zona de contato onde as fissuras do pensamento moderno se abrem à escuta de outras possibilidades de habitar o mundo¹.

insustentável. O mundo humano, estruturado em torno da lógica capitalista, mostrou-se vulnerável. Enquanto isso, muitas comunidades indígenas e tradicionais, com modos de vida mais conectados à terra, demonstraram maior resiliência, reforçando a crítica de Krenak ao “mundo artificial”. Outro exemplo é a crise climática. Secas extremas, enchentes devastadoras, queimadas fora de controle e eventos climáticos cada vez mais frequentes são respostas da Terra à sobrecarga imposta por séculos de industrialização, desmatamento e poluição. A recente tragédia no Rio Grande do Sul, com enchentes que desalojaram milhares de pessoas em 2024, é consequência direta do desequilíbrio ambiental. Esse desastre, longe de ser um evento isolado, ilustra o que Krenak denuncia: um sistema em crise por conta de sua própria lógica destrutiva. Além disso, a crescente crise de saúde mental em sociedades ocidentais, marcadas por isolamento social, hiperconectividade e competição constante, é mais uma faceta desse pânico. O modo de vida moderno, apesar de seus avanços tecnológicos, têm falhado em proporcionar bem-estar emocional e sentido existencial a milhões de pessoas. Krenak propõe uma reflexão profunda: talvez não devamos lutar para “voltar ao normal”, pois esse “normal” é, em si, a fonte do problema. A reconexão com a natureza, a valorização de saberes ancestrais e a construção de uma nova ética de convivência — menos antropocêntrica e mais coletiva — são caminhos possíveis para superar a crise do mundo artificial.

1 Notas preliminares: 1) A primeira questão é uma recomendação de visualização da palestra referente ao que se compreende como “escuta dos outros” principalmente em relação ao pensamento indígena: O pensamento indígena propõe formas de conhecer e compreender o mundo que escapam aos paradigmas ocidentais tradicionais. Longe de ser um saber “primitivo”, trata-se de uma epistemologia legítima e original que, na contemporaneidade, vem conquistando espaço no debate filosófico. Esse movimento não busca

3. FRONTEIRA COMO ESPAÇO DE REFLEXÃO CRIADORA

A fronteira epistêmica constitui-se como um espaço-limite de tensão, mas também de potência, onde se confrontam e se entrelaçam diferentes modos de saber. É nesse entre-lugar que os saberes historicamente colonizados emergem não apenas como formas de resistência, mas sobretudo como proposições de mundos outros, baseados em ontologias e epistemologias diversas. Tal espaço, longe de ser apenas um local de conflito, torna-se terreno fértil para a criação, transformação e afirmação de outras formas de pensar o mundo.

O pensamento indígena, nesse contexto, não se apresenta como uma filosofia por mimetismo das formas ocidentais de raciocínio, o que é muito importante de frisar, mas por sua capacidade autônoma de oferecer outras formas de pensar o próprio pensamento¹. Trata-se de um saber nascido do chão da floresta, da oralidade, da circularidade e da ancestralidade, que, justamente por isso, muitas vezes permanece à margem do reconhecimento acadêmico tradicional (VALIM, 2024, p. 26, 40, 55, 56, 58, 125, 128). A reflexão de fronteira, nesse sentido, ultrapassa a crítica e se transforma em proposição. Ela apresenta modos alternativos de temporalidade, de convivência, de linguagem, de espiritualidade e de política, exigindo, portanto, uma postura radical de escuta. Essa escuta não se configura como concessão ou como um gesto de benevolência da epistemologia dominante, mas como reconhecimento de que há vozes — e essas vozes pensam, filosofam, criticam e propõem.

Nesse processo de decolonização epistêmica, destaca-se a lógica do Estar, originária da América profunda e ainda viva entre os povos indígenas, nas periferias urbanas e no campesinato. Essa lógica contrapõe-se à lógica do Ser — pilar da modernidade ocidental —, centrada na abstração, na universalização e na razão instrumental. Nisto consiste que “esta lógica do Ser encontra sua expressão máxima na figura do homem empreendedor e cidadão, guiado pela técnica e pela razão instrumental” (SANTOS, 2022,

a unificação epistemológica nem a instrumentalização do pensamento indígena, mas sim o reconhecimento da diferença como elemento constitutivo e essencial. A escuta das vozes originárias, sobretudo em tempos de crise como a pandemia, configura-se como uma urgência ética e epistêmica, desafiando os modelos universalizantes da modernidade ocidental e abrindo espaço para a pluralidade de mundos e modos de existência. Vide: Pavão Cultural. *Palestra - Pensamento Indígena: multiplicidade de seres e a escuta dos outros*. Youtube, 8 de abr. de 2021. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=KmazP-jND7ak>. Acesso em: 30 mai 2025. 2) Outro aspecto relevante refere-se à compreensão do que se denomina pensamento indígena. O presente artigo destaca as contribuições de dois importantes intelectuais indígenas brasileiros: Márcia Wayana Kambeba e Ailton Krenak. Embora suas vozes expressem reflexões profundamente significativas, não se pretende incorrer no equívoco de generalizar suas perspectivas como representativas de todos os povos indígenas do Brasil. Reconhece-se que suas manifestações intelectuais refletem posicionamentos específicos e que a diversidade entre os povos indígenas demanda o reconhecimento de múltiplas visões e formas de pensamento.

1 Pensar o próprio pensamento é o que diferencia o filósofo do simples repetidor de ideias. É um exercício de liberdade, consciência e responsabilidade. Em tempos de excesso de informação e escassez de reflexão, essa prática filosófica continua sendo uma ferramenta essencial para a construção de uma sociedade mais crítica, ética e autônoma.

p. 216). Em contraste, o Estar propõe uma presença sensível e situada no mundo, uma forma de subjetividade conectada, relacional, concreta e cuja união marca o reconhecimento de uma identidade histórica (KAMBEBA, 2013, p. 35) sempre em defesa de sua territorialidade (KAMBEBA, 2013, p. 41) de sua própria existência.

A filósofa chicana Gloria Anzaldúa oferece uma chave interpretativa poderosa para compreender esse pensamento insurgente que nasce na fronteira. Ao afirmar: “tereí que me levantar e reivindicar meu espaço, criando uma nova cultura – uma cultura mestiça”¹ (ANZALDÚA, 1987, p. 64), a autora propõe a mestiçagem não como diluição de identidades, mas como espaço criativo de ambiguidade e contradição. A “Nova Mestiça”, conforme Anzaldúa (1987, p. 136), “lida [...] com a tolerância em relação às contradições [...] — nada é descartado, o bom, o mau e o feio, nada é rejeitado, nada é abandonado. Ela não apenas sustenta as contradições, mas transforma a ambiguidade em outra coisa”².

Essa filosofia da mestiçagem abraça a complexidade e propõe uma superação das dualidades rígidas que estruturam o pensamento ocidental. O sofrimento e a dor, dentro dessa perspectiva, não são negados, mas ressignificados como potência transformadora: “nossas maiores decepções e experiências dolorosas — se pudermos construir significados sobre elas — podem nos levar a nos tornar algo mais do que somos”³ (ANZALDÚA, 1987, p. 95). Tal capacidade de transmutação está inscrita na própria experiência da fronteira, vivida pelos sujeitos racializados e marginalizados.

A autora também rememora as figuras míticas que moldam a identidade chicana e sua resistência simbólica: “o povo chicano tem três mães”⁴ (Anzaldúa, 1987, p. 74), referindo-se a La Malinche⁵, à Virgem

1 Tradução de: “tendré que ponerme en pie y reclamar mi espacio, creando una nueva cultura – una cultura mestiza”.

2 Tradução de: “La Nueva Mestiza aborda [...] la tolerancia hacia las contradicciones [...] — nada se desecha, lo bueno lo malo y lo feo, nada se rechaza, nada se abandona—. No solo sostiene las contradicciones, convierte la

ambigüedad en otra cosa”.

3 Tradução de: “Nuestras mayores decepciones y experiencias dolorosas —si podemos construir significados sobre ellas — pueden llevarnos a que nos convirtamos en algo más de lo que somos”.

4 Tradução de: “La gente Chicana tiene tres madres”.

5 *La Malinche nasceu por volta de 1500, provavelmente em uma família nobre da região hoje correspondente ao sudeste do México (possivelmente Nahuatl). Foi vendida como escrava ainda jovem, passando por diversos povos até ser entregue aos espanhóis como parte de um tributo. Por falar tanto a língua náuatle (dos astecas) quanto o maiá, e mais tarde aprender o castelhano, ela se tornou essencial para Cortés, facilitando a comunicação com diversos povos indígenas e ajudando na estratégia de aliança e conquista dos astecas.*

de Guadalupe/Coatloapeuh¹ e a La Llorona². Essas figuras maternas, complexas e ambivalentes, condensam aspectos da herança cultural, do sincretismo religioso e da experiência colonial, reforçando a força simbólica da maternidade e da mestiçagem enquanto lugar de enunciação e resistência. Ainda segundo a autora, “a mestiça é o produto da hibridização”³ (ANZALDÚA, 1987, p. 138), ou seja, resultado de encontros, conflitos e reinvenções dos povos e suas culturas.

O reconhecimento dessa pluralidade epistêmica (SANTOS, 2010a, p. 45; SANTOS, 2010b, p. 467-469) e da legitimidade dos saberes originários e mestiços implica, necessariamente, a decolonização da própria noção de filosofia. Pensar a partir da fronteira exige ir além dos marcos eurocentrados que, historicamente, definiram o que conta como conhecimento válido (VALIM, 2024, p. 29, 35-36, 54-55, 64, 71-72, 86, 95, 123). A escuta radical e o reconhecimento de que existe um sentido mais profundo e afetivo (VALIM *et al.*, 2025a, p. 33) em que a convivência com a diferença não são apenas exigências éticas, mas condições políticas para a emergência de um mundo pluriepistêmico. Como expressa Anzaldúa: “eu me transformo, eu transformo o mundo”⁴ (ANZALDÚA, 1987, p. 126), dessa forma a transformação se torna não somente necessária, mas coerente.

Pensar o pensamento indígena como uma reflexão de fronteira é, antes de tudo, reconhecer a existência de outras formas de compreender o mundo — modos de pensar que não se encaixam, nem almejam se encaixar, nas estruturas do saber dominante. Trata-se de um movimento próprio de integração com a natureza em toda a sua amplitude, que rejeita a separação entre o humano e o meio ambiente, típico do pensamento moderno (VALIM, 2024, p. 34, 35, 59-60, 124). Nessa perspectiva, não há uma cisão, mas sim uma relação de continuidade e interdependência (VALIM *et al.*, 2025a, p. 30). Assim, “a separação e superação da natureza têm um preço alto e um efeito

1 *A Virgem de Guadalupe é uma das figuras religiosas mais veneradas do México e da América Latina. Segundo a tradição, ela teria aparecido em 1531 ao indígena Juan Diego no cerro de Tepeyac (hoje na Cidade do México), pedindo que ali fosse construída uma igreja em sua homenagem. Para provar sua aparição, teria deixado sua imagem milagrosamente impressa no manto de Juan Diego. A autora Gloria Anzaldúa propõe que a figura da Virgem de Guadalupe tem origens indígenas, relacionando-a à divindade Coatloapeuh, nome que ela traduz como “Aquele que tem domínio sobre as serpentes”. Anzaldúa argumenta que, devido à semelhança fonética entre os nomes Coatloapeuh e Guadalupe, os colonizadores espanhóis teriam estabelecido uma identificação entre a deusa indígena e a Virgem Negra de Guadalupe, padroeira da região centro-oeste da Espanha (1987, p. 27). A autora também apresenta Coatloxopeuh como uma variação do nome, e considera que ambas as formas estão historicamente ligadas à deusa mexicana Cōātlīcue, cujo nome significa “Saia de Serpente”. Nesse sentido, Anzaldúa defende que a imagem da Virgem de Guadalupe — símbolo central do catolicismo popular no México — é, em sua origem, uma reconfiguração sincrética de antigas divindades indígenas, especialmente aquelas associadas ao feminino, à terra e à fertilidade.*

2 *La Llorona é uma das lendas mais conhecidas e emblemáticas da cultura popular latino-americana, especialmente no México. Trata-se de uma narrativa oral que mistura elementos de tragédia, moralidade, maternidade, culpa e luto. Mais do que uma simples história assustadora, La Llorona é um símbolo complexo da dor feminina, da violência histórica e da memória coletiva.*

3 Tradução de: “la mestiza es el producto de la hibridación”.

4 Tradução de: “Me transformo a mí misma, transformo el mundo”.

na fragilização de nossos vínculos afetivos, a pontos deles parecerem sem valor” (SANTOS, 2022, p. 220), ao que parece o desequilíbrio oportunizado por essa quebra de vínculo tende a piorar (KAMBEBA, 2020, p. 52). Vale ressaltar ainda que:

A relação de oposição entre natureza-cultura traz em seu bojo um processo de distanciamento dos elementos que recordam o homem civilizado de sua animalidade e proximidade com processos vitais os quais não são controlados pela consciência, pensamento ou vontade. Uma relação que está na origem da destruição das florestas e rios, poluição de mares, terra e ar, contaminação dos alimentos por agrotóxicos, etc. (SANTOS, 2022, p. 220)

A dicotomia entre natureza e cultura constitui uma das divisões mais fundamentais do pensamento ocidental moderno. Essa oposição opera ao dissociar o humano da natureza, estabelecendo a cultura, a razão e o progresso como instâncias superiores aos processos vitais e instintivos. Assim, “ao separar o humano da natureza — como se a cultura, a razão e o progresso estivessem acima dos processos vitais e instintivos — constrói-se uma visão de mundo que legitima o domínio e a exploração do ambiente natural, pondo em risco a própria vida” (VALIM *et al.*, 2025a, p. 34). Esse distanciamento simbólico, longe de ser neutro, sustenta práticas concretas de destruição, como a devastação de florestas, a poluição de ecossistemas e a artificialização da vida, expressa, por exemplo, no uso excessivo de agrotóxicos. Esquece-se, nesse processo, que os seres humanos também são natureza — corpos atravessados por necessidades, limites e interdependências¹. Recuperar essa consciência emerge, então, como um dos grandes desafios éticos e políticos da contemporaneidade.

Nesse contexto, o pensamento de Ailton Krenak oferece uma crítica profunda à lógica civilizatória dominante e propõe uma reorientação ontológica e ética que recoloca a vida no centro das decisões humanas. A dor, segundo ele, pode ser mestra de uma reconexão sensível com a existência: “Essa dor talvez ajude as pessoas a responder se somos de fato uma humanidade” (KRENAK, 2020, p. 5). A experiência da pandemia de COVID-19 torna-se, nesse sentido, um marco revelador pelo seu caráter de

¹ Recomenda-se, neste sentido, a leitura do pertinente trabalho a seguir como forma de ampliar nossa percepção da realidade. O artigo analisa o corpo de mulheres vítimas de violência sexual como um espaço geográfico marcado pela violação da intimidade. Com base em inquéritos e entrevistas, revela-se que o corpo é compreendido como um território vulnerável, atravessado por necessidades, limites e interdependências. Tal violação transcende a esfera individual, manifestando-se em diferentes escalas espaciais — desde o espaço doméstico até a cidade, marcada por um crescente abandono das formas tradicionais de sociabilidade, o que contribui para o surgimento de sujeitos socialmente alienados e destituídos de enraizamento. Nesse cenário, predomina uma lógica pautada pela superficialidade e pela efemeridade das relações, características da chamada sociedade do espetáculo (BOFF, 1999, p. 18–20). Essa dinâmica alcança, inclusive, a escala nacional, evidenciando a estreita e indissociável relação entre os corpos e os contextos sociais e espaciais em que estão inseridos. CAMPOS, Mayã Polo de; SILVA, Joseli Maria. ‘Teu Corpo é o Espaço mais Teu Possível’: Construindo a análise do corpo como espaço geográfico. *Revista da ANPEGE*, [S. l.], vol. 16, nº 31, p. 101–114, 2021. DOI: 10.5418/ra2020.v16i31.10750. Disponível em: <https://ojs.ufgd.edu.br/anpege/article/view/10750>. Acesso em: 30 maio. 2025.

colocar o humano no limiar de um verdadeiro abismo existencial. Para o autor, ela evidencia “o artifício do tipo de vida que nós criamos” (KRENAK, 2020b, p. 7), um modo de vida artificial, frágil e desvinculado da Terra. A vulnerabilidade humana, exposta pela crise sanitária, revela ainda que “não é preciso nenhum sistema bélico complexo para apagar essa tal de humanidade” (KRENAK, 2020b, p. 7), sublinhando o quanto o projeto moderno de progresso é ilusório, insustentável e extremamente perigoso¹.

A normalidade anterior à pandemia, segundo Krenak, não deve ser retomada, pois ela própria já era parte da crise. “Tomara que não voltemos à normalidade, pois, se voltarmos, é porque não valeu nada a morte de milhares de pessoas no mundo inteiro” (KRENAK, 2020b, p. 49). Essa afirmação não representa apenas uma crítica, mas um apelo ético à transformação profunda do modo de vida contemporâneo. Em suas palavras: “Temos que parar de nos desenvolver e começar a nos envolver” (KRENAK, 2020b, p. 13), ou seja, é preciso substituir a lógica do crescimento ilimitado por uma ética do cuidado, da participação e da reciprocidade com a Terra e com os outros seres.

Krenak ainda propõe uma cosmologia própria, que guia suas escolhas existenciais:

É uma orientação que pode ser pensada como mágica, mas, na verdade, é o nosso modo de vida. Enquanto (nos) perseverarmos nele, vamos continuar sendo quem somos. Essa experiência [...] orienta as minhas escolhas. É uma forma de preservar nossa integridade, nossa ligação cósmica. (2020b, p. 21).

Essa concepção expressa por Krenak resgata uma visão de mundo ancestral, na qual a vida humana estava integrada aos ritmos da natureza, orientada por um modo de existir coletivo, espiritual e conectado com o cosmos, preservando a integridade e os vínculos entre todos os seres:

Suspender o céu é ampliar os horizontes de todos, não só dos humanos. Trata-se de uma memória, uma herança cultural do tempo em que nossos ancestrais estavam tão harmonizados com o ritmo da natureza que só precisavam trabalhar algumas horas do dia para proverem tudo que era preciso para viver. Em todo o resto do tempo você podia cantar, dançar, sonhar: o cotidiano era uma extensão do sonho. (2020b, p. 25)

Por fim, Krenak nos lembra que “vida está para além do dicionário,

1 Recomenda-se a visualização da edição desta semana do programa O Planeta em Perigo, que aborda uma temática de extrema relevância para a comunidade internacional: o uso de armas químicas. A edição rememora o atentado com gás Sarin ocorrido no metrô de Tóquio (20 de Março de 1995), que, neste mês, completa 30 anos. O ataque resultou na morte de 14 pessoas e deixou mais de seis mil indivíduos intoxicados, muitos dos quais ainda convivem com graves sequelas. O programa também amplia a discussão ao incluir as armas biológicas, ressaltando os riscos que esse tipo de armamento representa nos conflitos contemporâneos. Trata-se de uma oportunidade valiosa para refletir sobre os impactos dessas tecnologias bélicas na segurança global e na saúde pública. Vide: Domingo Espetacular. *Planeta em Perigo: Uso de armas químicas e biológicas preocupa líderes ao redor do mundo*. Youtube, 30 de mar. de 2025. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=hlumktpaB2g&t=433s>. Acesso em: 31 mai 2025.

não tem uma definição” (2020b, p. 29), desafiando as tentativas de aprisionamento da existência em categorias fixas e funcionais. Ao recuperar uma visão integrada e sensível da vida, sua proposta se articula com a crítica à separação entre natureza e cultura, convidando à construção de um novo paradigma civilizatório, no qual a dignidade de todos os seres seja reconhecida e respeitada. Esquecemos, nesse processo, que somos também natureza¹ — corpos atravessados por necessidades, limites e interdependências. Recuperar essa consciência talvez seja um dos maiores desafios éticos e políticos do nosso tempo.

Como nos lembra ainda Anzaldúa (1987, p. 117): “sabemos o que é viver sob as marteladas da cultura dominante norte-americana”². Apesar disso, há resistência, criação e transformação em meio a essa realidade cultural dominante. Escrever e pensar “sobre a vida na fronteira, sobre a vida nas sombras” (ANZALDÚA, 1987, p. 36), é também propor um novo horizonte epistêmico, onde a diversidade de saberes possa florescer e transformar o próprio tecido do real. Aliás, esse aspecto revela-se particularmente relevante por possibilitar a construção de discursos mais ancorados na realidade concreta, afastando-se de visões puramente utópicas ou excessivamente especulativas acerca da existência humana e de suas complexas dinâmicas sociais. Ao privilegiar a vivência cotidiana e a escuta de múltiplos sujeitos, fomenta-se uma compreensão mais autêntica e situada do que a vida de fato é e representa para os indivíduos e comunidades, contribuindo, assim, para práticas mais sensíveis, críticas e transformadoras. Nesse mundo pluriépistêmico³, como discutido até aqui, torna-se urgente

1 No episódio em questão do programa *Resenha*, conta-se com a participação da psicóloga, escritora e pensadora guarani Geni Núñez, cuja contribuição propicia uma reflexão profunda e transformadora acerca do papel das filosofias indígenas na reconstrução de nossas percepções sobre a crise climática e as formas de relação com o meio ambiente. Acompanhada por Sabrina Damasceno, editora de Ciências Humanas da FTD Educação, a discussão aborda conceitos centrais como a monocultura do pensamento, a colonialidade, os binarismos estruturantes do pensamento ocidental e a relevância dos saberes ancestrais na construção de horizontes mais plurais, coletivos e sustentáveis. A partir de uma perspectiva crítica, o diálogo permite compreender as especificidades da filosofia indígena e como esta desafia as epistemologias ocidentais ao problematizar noções como a de propriedade da terra — compreendida, neste contexto, como uma construção histórica e ideológica do colonialismo. Geni Núñez propõe uma reconexão com a natureza, não como recurso a ser explorado, mas como parente a ser respeitada — uma concepção enraizada nas cosmologias dos povos originários, que rompe com a lógica dominante e aponta para outras formas possíveis de existência, cura e convivência planetária. Vide: FTD Educação. Episódio #21 | *Ser Humano e Natureza: um olhar filosófico indígena sobre a crise climática*. Youtube, 28 de abr. de 2025. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=NJMDX3mauug>. Acesso em: 28 mai 2025.

2 Tradução de: “Sabemos lo que es vivir bajo los martillazos de la cultura dominante norteamericana”.

3 O conceito de mundo pluriépistêmico refere-se a uma realidade em que múltiplos sistemas de conhecimento e formas de saber coexistem, dialogam e são reconhecidos em pé de igualdade. Em oposição à hegemonia da epistemologia ocidental, essa noção valoriza os saberes ancestrais, indígenas, afrodescendentes e populares, entre outros, como fontes legítimas de compreensão do mundo. Um mundo pluriépistêmico pressupõe a superação da monocultura do saber, promovendo a diversidade epistêmica como condição para a justiça cognitiva, a sustentabilidade e a construção de sociedades mais inclusivas e

voltar o olhar para saberes que, historicamente silenciados, carregam em si possibilidades profundas de restauração, reconexão e regeneração da vida. Nesse contexto, o pensamento indígena não apenas resiste à lógica dominante, mas propõe caminhos outros — modos de existência sustentados por uma sabedoria ancestral que desafia a cisão entre natureza e cultura, entre corpo e espírito, entre indivíduo e comunidade¹.

É a partir de uma escuta atenta às vozes indígenas — e do reconhecimento de sua potência filosófica — que se delinea o próximo ponto deste artigo: a sabedoria ancestral como caminho possível para a restauração da vida em toda a sua extensão. Propomos, assim, destacar algumas características centrais do pensamento indígena que podem oferecer alternativas viáveis e profundamente necessárias diante das múltiplas crises que marcam o mundo contemporâneo.

equitativas. Vide: Núcleo_Takinahakÿ_UFG. *Pluriepistemologias na Composição da Educação Intercultural*. Youtube, 22 de jun. de 2021. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=zhBAVi12F2Q>. Acesso em: 28 mai 2025.

- 1 Neste sentido, recomenda-se a visualização do documentário a seguir: Extensas áreas do território australiano são ocupadas por florestas de eucalipto-real ou eucalipto-gigante, árvores que podem atingir até 100 metros de altura e que, segundo as tradições dos povos aborígenes, possuem um poder mítico. De acordo com essas cosmologias, a força simbólica do eucalipto remonta ao chamado *Tempo do Sonho* — uma era primordial anterior à criação do mundo material, na qual existia apenas a dimensão espiritual. Nesse contexto, o eucalipto representa um elo sagrado entre o céu e a terra, funcionando como um canal de comunicação com os espíritos ancestrais. Para além de seu valor simbólico, os eucaliptos possuem características ecológicas singulares, notadamente sua relação adaptativa com o fogo. Suas folhas contêm óleos essenciais altamente inflamáveis, enquanto sua casca atua como um acelerador natural das chamas. Tal combustibilidade não constitui um fator destrutivo, mas sim um mecanismo essencial de regeneração do ecossistema. O fogo reduz a competição por luz e nutrientes e, simultaneamente, as cinzas enriquecem o solo, promovendo a fertilidade e o surgimento de novas espécies vegetais. As espécies vegetais e animais que compõem esse bioma desenvolveram, ao longo do tempo, estratégias adaptativas e cooperativas frente à recorrência dos incêndios. Após o fogo, por exemplo, os fetos-arbóreos rebrotam a partir de suas copas em formato de cesto, oferecendo suporte para sementes de outras espécies arbóreas, que ali germinam com vantagem competitiva em relação à luz. Suas raízes se fixam nesses fetos, o que garante sua sobrevivência em um ambiente em recuperação. O componente faunístico também desempenha papel crucial na manutenção do equilíbrio ecológico. As aves-lira, por meio de sua ação escavadora, revolvem o solo e favorecem a germinação de novas plantas. Já os cangurus-rato, ao se alimentarem de trufas que crescem nas raízes dos eucaliptos, contribuem para a dispersão dos esporos dos fungos micorrízicos, essenciais para a absorção de água e nutrientes pelas árvores. Assim, o fogo, longe de representar um agente exclusivamente destrutivo, assume um papel central na autorregulação do ecossistema. Contudo, as interferências humanas vêm comprometendo gravemente esse equilíbrio ancestral. O aquecimento global, aliado à exploração intensiva dos recursos florestais, tem provocado incêndios de proporções incontroláveis, afetando milhões de hectares e ameaçando a sobrevivência de inúmeras espécies. Um sistema ecológico que se manteve em relativo equilíbrio por milênios encontra-se atualmente sob grave risco, exigindo atenção e estratégias urgentes de conservação e manejo sustentável. Vide: DW Documental. *El eucalipto real de Australia*. Youtube, 29 de mai. de 2025. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=d9jFxfqgDKI>. Acesso em: 29 mai 2025.

4. A SABEDORIA QUE PODE AJUDAR A RESTAURAR A VIDA A PARTIR DE ALGUMAS CARACTERÍSTICAS DO PENSAMENTO INDIGENA

Em um mundo marcado pela crise ambiental¹, pela fragmentação social e pela exaustão de modelos civilizatórios centrados no individualismo, marca do capitalismo (BOFF, 2010a, p. 232) e na exploração capitalista que se ocupa unicamente de “[...] produzir acumulação mediante a exploração” (BOFF, 2010a, p. 229), torna-se urgente revisitar saberes ancestrais capazes de oferecer alternativas éticas e existenciais. Retornar às fontes

1 Quando se trata da crise ambiental contemporânea, é possível identificar uma diversidade de problemáticas interconectadas, como as secas prolongadas, enchentes, diferentes formas de poluição e a crescente escassez de alimentos. Nesse cenário, a água — embora indispensável à manutenção da vida — vem se configurando como um recurso natural cada vez mais escasso, enquanto sua demanda global segue em expansão. A crise hídrica atual não apenas expõe os limites dos ecossistemas naturais, mas também evidencia os efeitos diretos de um modelo de desenvolvimento baseado na exploração intensiva dos recursos e em padrões de consumo insustentáveis. Diante dessa conjuntura, impõe-se a seguinte indagação: de que forma o estilo de vida moderno interfere nos ciclos hidrológicos do planeta? Um documentário recente, *Quando los ríos se secan - La crisis del agua en cuatro continentes, ao investigar seis rios distribuídos por quatro continentes, busca responder a essa questão ao analisar as múltiplas causas da escassez hídrica e identificar os agentes centrais dessa dinâmica. Um dado especialmente relevante apresentado é que cerca de 70% da água doce disponível no planeta é destinada à atividade agrícola, sendo a maior parte desse volume voltada à produção de ração animal. Esse fato revela a estreita relação entre o consumo excessivo de carne e a diminuição drástica do volume de rios emblemáticos, como o Ebro, na Espanha, e o Colorado, nos Estados Unidos e México. Essa lógica de exploração é impulsionada pela atuação de grandes corporações do agronegócio que “tomam conta da terra” (KRENAK, 2019, p. 11), que priorizam o lucro em detrimento da sustentabilidade dos recursos hídricos. Para além da dimensão quantitativa da escassez, o documentário também lança luz sobre a poluição da água, frequentemente associada ao uso intensivo e desregulado do recurso. Um exemplo ilustrativo dessa realidade é a prática de externalização industrial adotada por países europeus, que transferem setores altamente poluentes para nações do Sul Global, como a Índia. Nesse contexto, destaca-se a indústria têxtil, responsável por aproximadamente 20% da poluição hídrica mundial. As imagens documentadas revelam as severas condições ambientais e sanitárias nos arredores das fábricas e dos corpos d’água contaminados, retratando uma realidade frequentemente invisibilizada. Contudo, a obra não se limita à denúncia dos impactos ambientais negativos. Com uma abordagem propositiva, o documentário também apresenta alternativas sustentáveis que vêm sendo desenvolvidas em diferentes partes do mundo. Na França, por exemplo, a demolição de represas tem possibilitado a renaturalização de importantes cursos d’água. Em um oásis egípcio, comunidades locais experimentam técnicas de cultivo hidropônico como estratégia para otimizar o uso da água. Já na Índia, um tradicional “aguadeiro” emprega saberes ancestrais de manejo hídrico para revitalizar rios que permaneceram secos por décadas em regiões desérticas. Dessa forma, o documentário oferece uma análise crítica e abrangente da crise hídrica global, equilibrando a denúncia dos processos de degradação com a valorização de iniciativas restauradoras. Ao integrar conhecimentos científicos e saberes tradicionais, a narrativa aponta para caminhos possíveis de transformação, sugerindo que a superação da crise passa por mudanças estruturais no modo como nos relacionamos com a água, com o ambiente e com os próprios modelos de produção e consumo. Vide: DW Documental. Cuando los ríos se secan - La crisis del agua en cuatro continentes. Youtube, 22 de mar. de 2025. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=-01ecDV7Fnk&t=3494s>. Acesso em: 29 mai 2025.*

originárias configura-se como um gesto de *reconexão* — uma tentativa de *reencantamento* com a natureza, com os sujeitos em sofrimento e com o sentimento profundo de pertença amorosa à Mãe-Terra (BOFF, 1999, p. 25-26). Trata-se de um movimento ético e existencial de sobriedade e reconciliação, especialmente relevante em um mundo marcado pela fragmentação de sentidos, que clama por respostas consistentes às suas crises, dilemas e trajetórias de desenraizamento. Nesse contexto, o resgate das cosmovisões ancestrais e dos vínculos simbólicos com a Terra emerge como um caminho possível para a regeneração do sentido e da vida em comum. Por isso, o pensamento indígena, alicerçado em uma racionalidade comunitária, relacional e integradora, oferece caminhos relevantes para restaurar a vida em sua totalidade — não apenas no plano humano, mas também nas esferas ecológica, espiritual e cósmica.

Todo ser humano é dotado de razão, e é ela que determina a vontade e a ação moral. No mundo indígena, não se trata de uma racionalidade instrumental com critérios de mercado, nem aparece o critério de meios-fins, mas a racionalidade é comunitária e plural, não é um pensar na solidão, nem uma atividade de razão pura. A comunidade é permanentemente construída por meio da experiência do perdão¹. (NIEVES-LOJA, 2015, p. 81)

A racionalidade, enquanto elemento constitutivo do ser humano (*Homo Sapiens Sapiens*), isso não é segredo para ninguém, constitui um poderoso instrumento capaz de promover o cuidado com a vida em todas as suas formas. Essa mesma capacidade, no entanto, carrega em si uma ambiguidade fundamental: ao mesmo tempo em que permite a criação, a inovação e a construção de valores éticos, pode também ser mobilizada para a destruição (BOFF, 1993, p. 27), sobretudo no que tange à relação com o meio ambiente.

Dotado de faculdades como a inteligência, linguagem e domínio técnico-científico, o ser humano detém um poder transformador sem precedentes sobre a natureza e seu próprio corpo “porção do universo que nós – humanos – animamos, informamos, conscientizamos e personalizamos” (BOFF, 1999, p. 142 - 145), o que também não constitui uma novidade para nós. Entretanto, esse poder tem sido, muitas vezes, exercido de forma predatória, resultando em degradação ambiental, perda de biodiversidade e comprometimento dos ecossistemas. Tal contradição evidencia o paradoxo da racionalidade humana: promotora da vida e, simultaneamente, agente de sua possível ruína.

A interrogação final do poema *Intervenção Humana* de Márcia Wayana Kambeba, presente em sua obra *O Lugar do Saber* – “Pensas que és imortal?” (2020, p. 38) – atua como um convite à autocrítica e à reflexão ética. Ela expõe a postura antropocêntrica e a ilusão de superioridade que permeiam muitas ações humanas, desconsiderando os limites naturais e a

1 Tradução de: Todo ser humano está dotado de razón, y esta es la que determina la voluntad y la acción moral. En el mundo indígena no se trata de una racionalidad instrumental con criterio de mercado, tampoco aparece el criterio de medios – fines, sino que la racionalidad es comunitaria y plural, no es una pensar en la soledad, ni una actividad de la razón pura. La comunidad se reconstruye permanentemente a través de la experiencia del perdón.

própria condição de finitude da espécie. A falsa sensação de domínio absoluto sobre a natureza, ancorada no avanço científico e tecnológico, revela-se insustentável diante das crises ambientais contemporâneas. Dessa forma, a mensagem central do texto reforça a urgência de uma nova ética ambiental, pautada pelo reconhecimento dos limites da ação humana e pela adoção de práticas sustentáveis. Somente por meio de escolhas conscientes e de um compromisso efetivo com a preservação da vida será possível garantir a continuidade não apenas da espécie humana, mas de todo o planeta.

Diferente da racionalidade ocidental, que muitas vezes opera com base na lógica de meios e fins e no cálculo utilitário, a sabedoria indígena articula o conhecimento à experiência coletiva e ao equilíbrio vital. Essa perspectiva questiona os limites da racionalidade ocidental, que separa sujeito e objeto, cultura e natureza, razão e emoção. Ao articular conhecimento à experiência coletiva e ao equilíbrio vital, a sabedoria indígena aponta para formas de saber que são sensíveis, relacionais e sustentáveis. Ela convida à humildade epistemológica: a reconhecer que há outras maneiras legítimas e profundas de entender e viver o mundo.

[...] a sabedoria indígena não é uma especulação de indivíduos separados, é uma prática diária ligada à comunidade e tem sido, e é, a comunidade que defende, protege, corrige e reconstrói seus membros em caso de conflitos. Por fim, a comunidade tem sido o refúgio, o apoio e a força não apenas durante a conquista espanhola, mas também durante o regime da fazenda¹. (NIEVES-LOJA, 2015, p. 82)

A ética, nesse contexto, não é uma reflexão abstrata do sujeito isolado, mas uma prática vivida em comunidade, onde o bem é medido pela capacidade de manter ou restaurar a harmonia (VALIM, 2024, p. 13, 19, 56, 75, 84, 85, 86, 132; BOFF, 1993, p. 34) entre os membros e com o ambiente. Desse modo somos convidados a repensar a ética como algo que se constrói coletivamente, em contextos específicos, e que exige sensibilidade à complexidade das relações humanas e ecológicas. Em tempos de crise ambiental, desigualdades sociais e polarizações culturais, essa visão ética pode oferecer caminhos harmônicos ímpares mais sustentáveis e inclusivos para a construção do bem comum.

Essa vida em harmonia não é semelhante às definições clássicas de ética expressas como a “arte de viver”, saber como viver. A diferença está no fato de que a ética indígena é um discernimento comunitário que vem sendo transmitido de geração em geração desde os tempos antigos. Tanto o bem quanto o mal dependem do grau de desarmonização da comunidade, com a alternativa de poder reconstruir a paz². (NIEVES-LOJA, 2015, p. 82)

1 Tradução de: “[...] la sabiduría indígena no es una especulación de los individuos separados, es una práctica cotidiana vinculada con la comunidad y justamente ha sido, y es, la comunidad que defiende, protege, corrige y reconstruye a sus integrantes, en caso de existir conflictos. Finalmente, ha sido la comunidad el refugio, el apoyo y la fortaleza no solo durante la conquista española, sino, igualmente, durante el régimen de hacienda”.

2 Tradução de: “Este vivir en armonía, no se contrapone a las definiciones clásicas de la Ética expresadas como el ‘arte de vivir’, el saber vivir. La diferencia se encuentra en que la Ética indígena es un discernir comunitario que desde tiempos ancestrales se ha

A quebra da harmonia é compreendida, na visão indígena, como a manifestação do mal — um desequilíbrio que afeta não apenas o indivíduo, mas toda a comunidade¹. Nesse contexto, a justiça não tem como objetivo a punição, mas sim a regeneração do vínculo social, por meio do perdão, da reparação e da reintegração da pessoa ao coletivo.

A reciprocidade e a promessa ocupam um lugar central na filosofia indígena, refletindo uma compreensão profunda da interdependência entre todos os seres — humanos, espirituais e naturais. Esse modo de pensar reconhece que a vida em comunidade se sustenta por relações de troca, confiança e responsabilidade mútua, nas quais cada ação tem impacto coletivo e, por isso, deve ser tratada com sensibilidade e respeito.

venido transmitiendo de generación en generación. Tanto el bien como el mal dependen del grado de desarmonización de la comunidad, con la alternativa de poder reconstruir la paz”.

- 1 A busca pela restituição do equilíbrio ambiental é uma demanda compartilhada por diferentes culturas ao redor do mundo, refletindo o esforço coletivo para melhorar as condições existenciais da vida em sua totalidade. Esse anseio por transformação se manifesta de forma emblemática no documentário que acompanha quatro meninas — oriundas da Índia, Austrália, Indonésia e Senegal — com idades entre 11 e 14 anos, que protagonizam ações concretas diante das grandes crises ambientais contemporâneas. Por meio de suas experiências pessoais, elas denunciam a escassez crescente de água potável, o uso continuado do carvão como fonte de energia, a intensificação da poluição atmosférica e a alarmante proliferação de resíduos plásticos. Em um cenário global no qual as soluções para os problemas ambientais são frequentemente percebidas como extremamente complexas e de difícil implementação, essas jovens demonstram um compromisso admirável com a construção de um futuro mais sustentável. Suas trajetórias pessoais evidenciam o impacto direto da degradação ambiental sobre populações vulneráveis, além de revelarem a capacidade de resistência e mobilização das novas gerações frente às adversidades ecológicas. No Senegal, Fatou, de 14 anos, enfrenta diariamente o desafio da escassez de água. Para obter o recurso, ela precisa caminhar longas distâncias, o que compromete significativamente sua dedicação aos estudos. Essa realidade ilustra uma condição vivida por aproximadamente dois bilhões de pessoas em todo o mundo, cujo acesso precário à água afeta todas as dimensões da vida cotidiana. Na região de Punjab, na Índia, Gagan, de 12 anos, convive com os impactos nocivos da agricultura industrializada. A prática da queima de restos agrícolas após a colheita contribui para níveis alarmantes de poluição do ar, enquanto o uso indiscriminado de fertilizantes químicos compromete seriamente a qualidade do solo e a saúde da população local. Na Austrália, Sabyah, de 11 anos, observa com pesar a destruição da Grande Barreira de Coral, cuja perda ultrapassa a metade de sua extensão original. Consciente das inter-relações entre esse desastre ecológico e a atividade econômica de seu país, Sabyah denuncia o papel da indústria do carvão — da qual a Austrália é o segundo maior exportador mundial — como um dos principais vetores de destruição ambiental. Já na Indonésia, Nina, de 12 anos, vive em meio a montanhas de lixo plástico. O país, juntamente com outras nações do Sudeste Asiático, tornou-se um destino preferencial para os resíduos sólidos provenientes de países industrializados, evidenciando as dinâmicas globais de injustiça ambiental. A luta dessas quatro meninas exige perseverança e sensibilidade diante de desafios desproporcionais à sua idade. Entretanto, suas ações constituem poderosas fontes de inspiração para públicos de todas as gerações, reafirmando o papel crucial da juventude na construção de alternativas viáveis para os impasses ambientais do presente. Vide documentário: DW Documental. *Las niñas de la crisis climática*. Youtube, 23 de dez. de 2021. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=di_qKC_4r0Q&t=479s. Acesso em: 29 mai 2025.

Na filosofia indígena, não existe um homem independente e autossuficiente, mas o verdadeiro sujeito ético é o “nós” coletivo e comunitário. Um ato eticamente bom é qualificado pelo grau de sua conformidade com a normatividade da reciprocidade, e um ato eticamente mau por sua violação. O mal é uma deficiência, uma falha, uma destruição dessa ordem; é uma ruptura das relações vitais. Portanto, o mal está associado a qualquer atitude destrutiva da harmonia cósmica¹. (NIEVES-LOJA, 2015, p. 83)

A promessa, entendida como a mais alta capacidade humana, é o que sustenta a coesão do grupo e torna possível a confiança mútua, elemento essencial para a vida em comum. Assim, valores como solidariedade, compromisso e reparação são vividos como exigências éticas e espirituais que mantêm o equilíbrio do mundo. Entende-se que “a ética indígena também contempla o cumprimento de promessas, que é a mais alta capacidade humana, já que a força que garante a coesão de um grupo é a força da promessa mútua² (NIEVES-LOJA, 2015, p. 83). Nas sociedades indígenas, onde a coletividade e as relações interpessoais são fundamentais, a promessa tem peso moral e social profundo. Ela não é apenas um acordo individual, mas um elo que parte dos afetos da coletividade (VALIM *et al.*, 2025b, p. 179, 180, 182, 184, 185, 186, 188) e que sustenta a coesão do grupo, garantindo a convivência harmônica e a continuidade dos laços comunitários. Assim, a ética indígena valoriza a palavra como ato sagrado e construtor de mundo.

Outro aspecto crucial do pensamento indígena é a cosmovisão que reconhece múltiplas perspectivas: humanas, animais, espirituais e naturais (Santos, 2022, p. 212). Tal visão rompe com a dicotomia natureza-cultura e promove uma compreensão ampliada da existência, a partir da própria contemplação da realidade tão necessária em nossos dias (VALIM *et al.*, 2025c, p. 2, 4, 5, 12), em que todos os elementos têm agência e importância.

Ailton Krenak, por exemplo, em *Futuro Ancestral* evidencia que, ao contrário da lógica dominante na cultura ocidental, que frequentemente instrumentaliza e explora a natureza, a relação dos povos indígenas com os rios é pautada por uma ética de comunhão e pertencimento.

À noite, suas correm velozes e rumorosas, o sussurro delas cresce pelas pedras e forma corredeiras que fazem música e, nessa hora, a pedra e água nos implicam de maneira tão maravilhosa que nos permitem conjugar o nós: nós-rio, nós-montanha, nós-terra. Nos sentimos tão profundamente imersos nesses seres que nos permitimos sair de nossos corpos, dessa mesmice da antropomorfia, e experimentar outras formas de existir. (2022, p. 14)

Para essas comunidades, os rios não são meros recursos hídricos ou

1 Tradução de: “En la filosofía indígena no existe el hombre independiente y auto-suficiente, sino que el verdadero sujeto ético es el “nosotros” colectivo y comunitario. Un acto éticamente bueno se califica por el grado de su conformidad con la normatividad de la reciprocidad, y un acto éticamente malo por la violación de la misma. El mal es una deficiencia, una falla, una destrucción de este orden; es una ruptura de las relaciones vitales. De ahí que el mal se asocia a toda actitud destructiva de la armonía cósmica”.

2 Tradução de: “La ética indígena contempla también el cumplimiento de las promesas que se constituye como la más alta capacidad humana debido a que la fuerza que asegura la cohesión de un grupo, es la fuerza de la promesa mutua”.

objetos a serem dominados, mas sim entidades vivas, dotadas de espírito, com as quais se estabelece uma convivência baseada no respeito, na reciprocidade e na interdependência. Viver junto aos rios é, nesse sentido, viver o nós — uma existência coletiva que reconhece os vínculos entre humanos, águas, florestas e todos os seres. Essa visão não separa natureza e cultura, mas compreende a vida como uma rede de relações, onde o bem-estar de um depende do equilíbrio de todos.

Essa relação de coexistência e respeito é uma alternativa poderosa ao paradigma dominante que objetifica a natureza e legitima sua exploração (VALIM, 2024, p. 14, 29, 34, 109) ilimitada, inclusive do homem pelo homem (VALENTIM, 2021, p. 273-274). A justiça indígena, com sua natureza restaurativa e participativa, também oferece importantes contribuições para repensar os sistemas jurídicos atuais.

Na justiça indígena, nenhum ato (crime) que perturbe a harmonia da comunidade fica impune. Trata-se de “salvar” a comunidade por meio da aplicação da justiça indígena, cujas resoluções têm sido verdadeiras experiências reconstrutivas, tanto individuais quanto coletivas. Aqui, a “reflexão e o entendimento das partes” são instâncias que levam ao perdão, à reconciliação e à reconstrução¹. (NIEVES-LOJA, 2015, p. 86)

Ao engajar todos os membros da comunidade — incluindo mulheres, crianças e até mesmo visitantes — nos processos de resolução de conflitos, promove-se uma dinâmica social inclusiva, participativa e eficaz de reconstrução do tecido social. Em lugar da exclusão, valoriza-se a integração; em vez da punição, busca-se a reparação e a cura; e, no lugar da rigidez burocrática, privilegia-se a celeridade e o diálogo. Tal abordagem fortalece os vínculos comunitários na medida em que articula múltiplas vozes, promovendo uma escuta ativa e democrática. Essa abertura ao pluralismo de experiências e perspectivas não apenas favorece soluções mais equitativas e duradouras, mas também representa um avanço no despertar coletivo para formas mais humanas, horizontais e transformadoras de lidar com os conflitos.

Com a aplicação da justiça indígena, o perdão aparece como reconstrução; a pessoa, a família e a comunidade são reconstruídas. É uma forma de justiça em que as decisões são tomadas rapidamente, de um dia para o outro ou em poucos dias; em uma semana o caso é resolvido e a sentença é proferida; também é eficaz, pois provoca a mudança do culpado. Toda pessoa que cometeu um delito tem direito a uma defesa justa e oportuna, capaz de garantir o respeito aos seus direitos, aos de sua família e aos da comunidade². (NIEVES-LOJA,

1 Tradução de: “En la justicia indígena ningún acto (delito) que altera la armonía comunitaria, queda en la impunidad. Se trata de ‘salvar’ la comunidad mediante la aplicación de la justicia indígena, cuyas resoluciones han sido verdaderas experiencias reconstructivas, tanto individuales como colectivas. Aquí la ‘reflexión y el entendimiento de las partes’ son instancias que conducen al perdón, a la reconciliación y a la reconstrucción”.

2 Tradução de: “Con la aplicación de la justicia indígena aparece el perdón como reconstrucción, se reconstruye la persona, la familia y la comunidad. Se trata de una justicia donde las decisiones se toman de manera rápida, una noche o en pocos días; en

Reforça-se aqui, portanto, a ideia de que a justiça indígena representa uma forma profundamente humana e comunitária de lidar com os conflitos. Ao invés de se apoiar na lógica punitiva e muitas vezes desumanizante da justiça formal, ela propõe um caminho baseado na reconciliação, no perdão e na reconstrução dos vínculos sociais. O foco não está apenas no ato cometido, mas nas pessoas envolvidas, nas causas do conflito e, sobretudo, na restauração da paz e do equilíbrio dentro da comunidade.

A aplicação da justiça indígena é coletiva, ou seja, homens e mulheres podem participar das assembleias, e até mesmo as crianças podem ser ouvidas. Isso significa que a justiça indígena não é exclusiva, mas inclusiva, ou seja, todos podem participar e, às vezes, até mesmo pessoas que não pertencem à comunidade podem estar presentes¹. (NIEVES-LOJA, 2015, p. 88)

Portanto, a justiça indígena não é um sistema fechado nem excludente. Pelo contrário, ela promove a participação democrática, o diálogo amplo e o respeito mútuo, o que fortalece os laços comunitários e torna o processo de justiça mais legítimo e eficaz. A valorização dessas epistemologias, no entanto, esbarra na hegemonia de saberes coloniais e na persistente negação da legitimidade dos povos originários.

O reconhecimento de que esses povos também possuem conhecimentos genuínos seria o primeiro passo para a valorização das epistemologias do sul do globo, e práticas condizentes com esse reconhecimento, como, por exemplo, o respeito e inclusão dessas práticas no atendimento à saúde desses povos. (MARTINS ROCHA, 2022, p. 16)

Ainda que haja avanços (RODRIGUEZ, 2023, p. 106) na promoção de práticas integrativas em áreas como a saúde, por exemplo, muitas vezes isso ocorre mais por razões práticas do que pelo reconhecimento efetivo de seus saberes. Superar essa marginalização requer uma verdadeira “ecologia de saberes” que se nutre da diversidade e da reciprocidade (SANTOS, 2010b, p. 474) na qual diferentes formas de conhecimento sejam colocadas em diálogo horizontal, com respeito e abertura.

Os diferentes saberes podem ser igualmente valorizados, promovendo essa ecologia de saberes que beneficia a todos os envolvidos, ainda que, mesmo com o avanço tímido de práticas integrativas na atenção à saúde básica não

una semana se soluciona y se dicta la sentencia; además es efectiva, se provoca el cambio de la persona culpable. Toda persona que ha cometido una infracción tiene derecho a un defensa justa, oportuna y capaz de garantizar el respeto a sus derechos, los de su familia y los de la comunidad”.

1 Tradução de: “La aplicación de la justicia indígena es colectiva; es decir, que en las asambleas pueden participar hombres y mujeres, incluso los niños pueden ser escuchados. Esto significa que la justicia indígena no es excluyente, sino incluyente, o sea, que todos pueden participar, incluso en algunas ocasiones, gente que no pertenece a la comunidad puede estar presente”.

se promova necessariamente essa valorização, visto que essas práticas são incentivadas mais por questões de escassez de medicamentos e de acesso dessas populações do que por reconhecimento de seus saberes e práticas. (MARTINS ROCHA, 2022, p. 20)

Diante da crescente desumanização provocada por modelos de vida excludentes e predatórios, a sabedoria indígena ressurgiu como um farol de possibilidades. Seu compromisso com a vida, com o coletivo e com a Terra pode inspirar transformações profundas nas formas de pensar, sentir e agir. Neste sentido, Ailton Krenak, por exemplo, em sua obra *Ideias para adiar o fim do Mundo* critica justamente esses modelos de vida modernos por promoverem práticas excludentes e predatórias que desumanizam e rompem a conexão com a Terra. Ele afirma: “O rio Doce, que nós, os Krenak, chamamos de Watu, nosso avô, é uma pessoa, não um recurso, como dizem os economistas [...]” (2019, p. 21), defendendo uma visão indígena que reconhece a natureza como parte do coletivo. Krenak também propõe romper com o antropocentrismo: “admitir a natureza como uma imensa multidão de formas [...] e nós criamos essa abstração de unidade, o homem como medida das coisas [...]” (2019, p. 33), criticando a ideia de humanidade dominante que explora o mundo. Ele alerta ainda para a perda de sentido coletivo: “do sentido de viver em sociedade, do próprio sentido da experiência da vida” (2019, p. 13). Nesse cenário, a sabedoria indígena ressurgiu como alternativa ética e epistemológica, capaz de inspirar novas formas de existência mais justas, solidárias e sustentáveis. Restaurar a vida, nesse sentido, exige mais do que mudanças técnicas e tecnológicas: requer uma mudança de olhar, um reencontro com o que foi ancestralmente esquecido, mas que permanece vivo¹ nos povos que ainda sabem estar com o mundo — e não apenas nele.

1 No contexto contemporâneo de crescente desconexão com as raízes culturais e espirituais, resgatar e valorizar os saberes ancestrais configura-se como um gesto profundamente transformador e, em muitos aspectos, revolucionário. Nesse sentido, recomendamos a escuta do episódio do podcast *Tribe Zen*, intitulado “Em tempos de desconexão, lembrar quem somos é um ato revolucionário”, o qual propicia uma reflexão instigante sobre identidade, espiritualidade e pertencimento. O episódio conta com a participação de Kleykeniho, indígena do povo Fulni-ô e guardião de saberes tradicionais, que compartilha uma visão profunda e sensível sobre as práticas espirituais, os processos de cura e os caminhos sagrados de seu povo. Sua fala não apenas transmite conhecimentos ancestrais, mas também os atualiza enquanto práticas vivas, capazes de oferecer respostas éticas, espirituais e ecológicas aos desafios da contemporaneidade. Os Fulni-ô, habitantes do Nordeste brasileiro, distinguem-se por manter viva sua língua originária, o Yaathe, e por preservar rituais e tradições espirituais milenares. Ao longo da entrevista, Kleykeniho enfatiza que esses saberes não devem ser compreendidos como meras expressões folclóricas ou objetos de curiosidade antropológica, mas como uma forma de “medicina viva” — ou seja, um conhecimento enraizado na experiência coletiva e na relação harmônica com a natureza, que continua a oferecer ensinamentos valiosos sobre equilíbrio, respeito, reciprocidade e conexão com o sagrado. Esse diálogo entre os saberes indígenas e a sociedade contemporânea contribui para a ampliação da compreensão sobre os modos plurais de existência e evidencia a importância de práticas culturais que resistem à lógica hegemônica do progresso material dissociado da dimensão espiritual e ecológica. Assim, o episódio constitui uma oportunidade não apenas de escuta, mas de aprendizado e transformação. *Tribe Zen. Ancestralidade e sabedoria Fulni-ô com (com Kleykeniho) - Tribe Zen Podcast - Ep. #159. Youtube, 14 de mai. de 2025. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=2rGjkZcdWUs>. Acesso em: 29 mai 2025.*

CONSIDERAÇÕES FINAIS

266

AUFKLÄRUNG, João Pessoa, v.12, n.3, Dez., 2025, p.245-268

Ao longo deste artigo, ficou evidente que o pensamento indígena se configura como uma epistemologia viva, profundamente enraizada no território, na memória ancestral e nas experiências compartilhadas. Essa filosofia convida-nos a romper com os paradigmas modernos que fragmentam o mundo em oposições — natureza versus cultura, sujeito versus objeto, espírito versus matéria — para nos conduzir a uma ontologia do pertencimento, da interdependência e da comunhão.

A crise ambiental e social que enfrentamos hoje é sintoma de uma ruptura profunda entre o humano e a Terra, fruto de um modelo civilizatório baseado na exploração e na separação. Entretanto, as vozes indígenas e mestiças que resistem e se reinventam nos oferecem faróis de sabedoria a partir de sua autocompreensão identitária (KAMBEBA, 2020, p. 35), revelando caminhos de cuidado, solidariedade e regeneração, longe da lógica excludente e predatória.

É na fronteira entre culturas, saberes e tempos que reside a potência da transformação, quando permitimos uma escuta radical, que acolhe as diferenças sem hierarquias, abrindo espaço para a criação de novos mundos. O pensamento indígena não apenas denuncia, mas propõe — cosmologias, éticas e práticas que reconhecem a vida em sua complexidade, como um tecido sagrado que conecta todos os seres.

Reconhecer essa sabedoria é um convite à humildade e à abertura: a aprender com os povos que mantêm viva a relação respeitosa e profunda com a Terra, cuja justiça é restaurativa, cuja ética é comunitária, cuja palavra é sagrada. É uma oportunidade de resgatar um sentido coletivo e espiritual de existência, que restaura vínculos e promove a harmonia entre vida humana, natural e cósmica.

Restaurar a vida, portanto, não é uma tarefa meramente técnica, mas um processo de reencontro com o que sempre esteve presente — um convite para nos envolvermos verdadeiramente com o mundo, com os outros, com a Terra que nos sustenta. É, como nos lembra Ailton Krenak, o momento de transcender o falso progresso do “desenvolvimento” e abraçar a responsabilidade de existir em comunhão.

Que possamos, então, escutar esses saberes ancestrais não apenas como história ou cultura, mas como uma urgência ética e espiritual para o presente e o futuro. Que essa sabedoria nos inspire a cultivar a reverência pela vida em todas as suas formas, a construir pontes onde antes havia muros, e a viver com coragem e ternura a arte sagrada de pertencer — a um mundo que precisa ser cuidado, respeitado e amado em sua totalidade.

Assim, a sabedoria indígena não é apenas um legado a ser preservado, mas um convite aberto a todos nós: o convite para restaurar a vida, restaurar a esperança, e reinventar juntos um futuro onde o equilíbrio, a justiça e o cuidado sejam os verdadeiros fundamentos da existência humana e planetária.

REFERÊNCIAS

ANZALDÚA, Gloria. *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*. San Francisco: Aunt Lute

- Books, 1987.
- BOFF, Leonardo. *Cuidar da Terra, proteger a vida: como evitar o fim do mundo*. Rio de Janeiro: Record, 2010a.
- BOFF, Leonardo. *Ecologia, mundialização e espiritualidade: a emergência de um novo paradigma*. São Paulo: Ática, 1993.
- BOFF, Leonardo. *Ética e Ecoespiritualidade*. Petrópolis: Vozes, 2010b.
- BOFF, Leonardo. *Saber cuidar: ética do humano – compaixão pela terra*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1999.
- BOFF, Leonardo. *Sustentabilidade: o que é – o que não é*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.
- CAMPOS, Mayã Polo de; SILVA, Joseli Maria. 'Teu Corpo é o Espaço mais Teu Possível': Construindo a análise do corpo como espaço geográfico. *Revista da ANPEGE*, [S. l.], vol. 16, n. 31, p. 101–114, 2021. DOI: 10.5418/ra2020.v16i31.10750. Disponível em: <https://ojs.ufgd.edu.br/anpege/article/view/10750>. Acesso em: 30 maio. 2025.
- KAMBEBÁ, Márcia Wayna. *Ay Kakyri Tama - Eu moro na cidade*. Manaus: Grafisa Gráfica e Editora, 2013.
- KAMBEBÁ, Márcia Wayana. *O Lugar do Saber*. São Leopoldo: Casa Leiria, 2020.
- KRENAK, Ailton. *A Vida não é útil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2020a.
- KRENAK, Ailton. *Futuro Ancestral*. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.
- KRENAK, Ailton. *Ideias para adiar o fim do Mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.
- KRENAK, Ailton. *O amanhã não está à venda*. São Paulo: Companhia das Letras, 2020b.
- MARTINS ROCHA, Daiane. Bioética da Intervenção e epistemologia decolonial: Os saberes dos povos da Amazônia cuidados à saúde. *Aufklärung: journal of philosophy*, [S. l.], vol. 9, nº esp, p. 11–22, 2022. DOI: 10.18012/arf.v9iesp.64030. Disponível em: <https://periodicos.ufpb.br/index.php/arf/article/view/64030>. Acesso em: 28 maio. 2025.
- MUDIMBE, Valentin-Yves. *A invenção de África: Gnose, Filosofia e a ordem do conhecimento*. Luanda: Mulemba, 2013.
- NIEVES-LOJA, Gerardo Miguel. El carácter reconstrutivo de la justicia indígena, en Chimborazo: perspectiva ética. *Aufklärung: journal of philosophy*, [S. l.], vol. 2, nº 2, p. 79–102, 2015. DOI: 10.18012/arf.2016.25426. Disponível em: <https://periodicos.ufpb.br/index.php/arf/article/view/25426>. Acesso em: 28 maio. 2025.
- RODRIGUEZ, Milagros Elena. Propiedades de los rizomas como esencia de las investigaciones decoloniales planetaria-complejas. *Aufklärung: journal of philosophy*, [S. l.], vol. 10, nº 2, p. 97–108, 2023. DOI: 10.18012/arf.v10i2.63739. Disponível em: <https://periodicos.ufpb.br/index.php/arf/article/view/63739>. Acesso em: 28 maio. 2025.
- SANTOS, Genivaldo de Souza. Aprendendo com os povos indígenas a adiar o fim do mundo: interculturalidade e decolonialidade a partir de Ailton Krenak. In: CARVALHO, Alonso Bezerra de. (org.). *Educação, ética, interculturalidade e saberes decoloniais*. Marília: Oficina Universitária; São Paulo: Cultura Acadêmica, 2022. p. 205-226. DOI: <https://doi.org/10.36311/2022.978-65-5954-212-3.p205-226>. Disponível em: https://ebooks.marilia.unesp.br/index.php/lab_editorial/catalog/book/291. Acesso em: 28 maio. 2025.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula G. (Org.). *Epistemologias do Sul*. São Paulo: Cortez, 2010a, p. 31-83.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. Um Ocidente Não-Ocidentalista?: A Filosofia à Venda, A Douta Ignorância e a Aposta de Pascal. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula G. (Org.). *Epistemologias do Sul*. São Paulo: Cortez, 2010b, p. 445-486.
- VALIM, Ricardo; BOCCA, Francisco Verardi. Quem Deve (Ou Pode) Cuidar do Meio Ambiente? Uma reflexão filosófica-decolonial. *Clareira - Revista de Filosofia da Região Amazônica*, vol. 11 nº. 1, p. 23-40, 2025a. Disponível em: <https://periodicos.unir.br/index.php/clareira/article/view/8262>. Acesso em: 26 mar 2025.
- VALIM, Ricardo. *Ontologia e Ética no Pensamento Indígena Brasileiro: Análise das ontologias tupi-guarani e yanomami*. Porto Alegre: Editora Fundação Fênix, 2024.
- VALIM, Ricardo; GIACOIA JR, Oswaldo. O Poder dos Afetos: uma possível leitura do corpo a partir de Espinosa e do pensamento indígena. *Guairacá - Revista de Filosofia*, vol. 41, nº 1, p. 172-189, 2025b. Disponível em: <https://revistas.unicentro.br/index.php/guairacaca/article/view/7889>. Acesso em: 25 mai 2025.
- VALIM, Ricardo; PERPETUO ALVES SOARES, Domingos. *Projeto e Contemplação como*

Prática Educativa de Filosofia. Revista Kalágotas, [S. l.], vol. 22, nº 2, p. e25016, 2025c. DOI: 10.52521/kg.v22i2.14862. Disponível em: <https://revistas.uece.br/index.php/kalagatos/article/view/14862>. Acesso em: 9 abr. 2025.

VALENTIM, Marco Antonio. Xawara: capitalismo e pandemia desde A queda do Céu: 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: 28 maio. 2025.