



# PARA ALÉM DE UMA FILOSOFIA ÚNICA

BEYOND A SINGLE PHILOSOPHY

**Emmanuel Rocha<sup>1</sup>**

Universidade Federal de Goiás

**Adriana Delbó<sup>2</sup>**

Universidade Federal de Goiás

---

<sup>1</sup> Graduado em Filosofia pela Universidade Federal de Goiás (UFG).

E-mail: [emmanuel\\_ferreira@discente.ufg.br](mailto:emmanuel_ferreira@discente.ufg.br).

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/2120661040937113>. ORCID: <https://orcid.org/0009-0009-8503-0551>.

<sup>2</sup> Professora da Faculdade de Filosofia e Ciência Humanas da Universidade Federal de Goiás (UFG).

E-mail: [delbo@ufg.br](mailto:delbo@ufg.br).

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/6600189022732543>. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5841-1932>.

**RESUMO:** A filosofia ocidental, assumida por muitos como a única no exercício reflexivo, crítico e conceitual, nos proporciona elementos indispensáveis para o pensamento. No entanto, a hegemonia desse pensamento inviabilizou o acesso a outras perspectivas filosóficas capazes de estabelecer argumentos até então inexplorados pelo cânone. Neste sentido, acionaremos filosofias perceptíveis nas mitologias dos povos ameríndios, especialmente dos indígenas *Sateré Mawé*, e nos *itâns Yorubás*, para vislumbrarmos novas posturas políticas, éticas, ontológicas e metafísicas diante dos cenários efetivados pelas catástrofes do *antropoceno*. Para além disso, pretendemos fazer perceptível que nessas epistemologias há também alternativas para outros modos de se construir no mundo e outros modos de estabelecer relações entre as/os viventes.

**Palavras-chave:** Epistemologia ameríndia. Filosofia *Yorubá*. Fim do mundo. *Antropoceno*.

**ABSTRACT:** Western philosophy, often regarded as the only domain for reflective, critical, and conceptual thought, provides essential elements for thought exploration. However, its dominance has obstructed access to other philosophical perspectives that could introduce arguments previously overlooked by the canon. To address this, we will draw upon philosophies found in the mythologies of Amerindian peoples, particularly the *Sateré Mawé* indigenous community, as well as in *Yoruba itâns*, to envision new political, ethical, ontological, and metaphysical positions in response to the challenges posed by the *Anthropocene*. Additionally, we seek to underscore that these epistemologies present alternatives for constructing different ways of being in the world and for fostering new relationships among all living beings.

**Key-words:** Amerindian Epistemology. *Yorubá* Philosophy. End of the world. *Anthropocene*.

*“É assim que se cria uma história única: mostre um povo como uma coisa, uma coisa só, sem parar, e é isso que esse povo se torna”*  
Chimamanda Adichie, 2010.

## INTRODUÇÃO<sup>3</sup>

A história das construções epistemológicas, políticas, ontológicas, éticas, metafísicas e de toda articulação crítica advinda do exercício do pensamento filosófico hegemônico e de um recorte da cultura ocidental foram frequentemente associadas à verdade. A depender do acesso aos autores aos quais tais elementos estavam associados, aquilo que se compreende por estudos e por pesquisas nunca passaram de crença em perspectivas que foram mais divulgadas, oficializadas e institucionalizadas. Assim, na mesma guinada da história geopolítica do mundo, o pensamento também foi sendo arraigado em estruturas hierárquicas arbitrarias, a partir do estabelecimento de noções opostas como centro e margem, norte e sul. Tais associações ideológicas proporcionaram uma colonização do pensamento e um epistemicídio, na medida em que assassinavam formas de vida distantes da circunscrição intelectual hegemônica europeia.

Tal posição, muito embora considerada filosófica, é “catequizadora” do pensamento – o completo oposto de posturas críticas e reflexivas – fez com que articulações únicas do pensar adentrassem ao cânone institucionalizado como a “verdadeira filosofia”. No entanto, foi a confiança cega e o egoísmo desenfreado, decorrentes de uma perspectiva generalizada e consagrada, que também nos conduziu às grandes tragédias da história humana e às terríveis previsões aguardadas para o nosso futuro.

Assim, buscamos reivindicar novas possibilidades e articulações do pensamento através dos ensinamentos presentes nas epistemologias dos povos e culturas até então rechaçadas pela convenção filosófica. Tal postura não significa uma completa negação ou condenação daquilo que foi difundido ao longo dos séculos, mas, um vislumbre de novas alternativas para existir, se portar, sentir e pensar diante de um mundo próximo ao fim (Krenak, 2020b; 2022). Para isso, utilizaremos as filosofias

---

<sup>3</sup> Dedicamos este artigo para Pai Marcos de Odé (Ilê Axé Opo Olu Odé Alayeda, Simões Filho - BA), Pai Paulo de Odé e Mãe Cristina de Oxum (Axé Omi Funké, Aparecida de Goiânia - GO), pessoas com as quais aprendemos tudo sobre a religiosidade e as sabedorias de matriz africana, especificamente do Candomblé de Ketu. Além disso, gostaríamos de ressaltar que este artigo nasce de um Projeto de Pesquisa e Extensão sobre Filosofias Afro-Brasileiras da Faculdade de Filosofia da Universidade Federal de Goiás, iniciado no ano de 2022.

presentes nos mitos ameríndios e nos *itàns*<sup>4</sup> (itãs) *Yorubás* (iorubás) para contemplar um novo horizonte de pensamento, capaz de nos auxiliar com reflexões precisas em um momento tão crítico da história humana. A busca por tais alternativas não visa, em hipótese alguma, estabelecer uma sobreposição, hierarquia epistemológica ou juízos de valores que associem ambas as epistemologias mencionadas como “mais verdadeiras” do que as já conhecidas. Contudo, enquanto a escuta dos mitos ameríndios e dos *itàns Yorubás* estiver sendo feita somente a partir de horizontes interpretativos ocidentais, eles não poderão ser acessados naquilo que têm de mais importante: as filosofias neles inscritas.

Ocupados com tal problema, neste artigo traremos a narrativa de um mito ameríndio (sobre o resgate da noite por um jovem do povo indígena *Sateré Mawé*) e de um *itàn Yorubá* (sobre os grandes feitos do caçador *Ọ̀ṣọ̀ṣì* (Oxóssi)) para ilustrar a lacuna civilizatória que a manutenção da hegemonia de uma filosofia única mantém. Com isso, pretendemos também tratar das previsões que são exploradas a partir do conceito de “fim do mundo” presente nas filosofias ameríndias, e a ética da filosofia *Yorubá*, tal como é apresentada no livro “Exu e a Ordem do Universo”, escrito por Ronilda Iyakemi Ribeiro e Sikírù Sálami (Babá King). Por fim, nosso objetivo é também investigar as contribuições de culturas ameríndias e *Yorubás* para uma visão ética/política capaz de auxiliar-nos em um mundo que caminha em marcha contínua para tragédias inevitáveis, tendo em vista a necessidade de frear, ou pelo menos, atenuar os desastres gerados pelo *antropoceno*.

## 1 A EQUIVALÊNCIA ENTRE *SERES-OUTROS*

### 1.1 A filosofia política do povo *Sateré Mawé*

Nos primórdios do tempo, *Tupanã*, o Deus criador, fez o mundo e tudo o que nele habita, e o entregou ao povo *Mawé*. No entanto, não lhes entregou a noite, escondendo-a nas profundezas do Rio Andirá, um lugar frio e silencioso. Sob o desconhecimento de todos, a cobra Surucucu-pico-de-jaca descobriu o esconderijo secreto e roubou a noite, levando-a para as profundezas desconhecidas de sua caverna na alta floresta. Sem a noite, o povo *Mawé* não podia dormir, pois é somente com ela que o sono surge. Também não podia sonhar ou olhar as estrelas e a lua no céu. Sem poder descansar, os

---

<sup>4</sup> Trataremos de utilizar a grafia *yorubá* no original, sem transliterações, com o auxílio do *Dicionário yorubá-português* (2011) de José Beniste. Além disso, na primeira aparição das palavras em *Yorubá*, serão colocadas entre parênteses uma sugestão de pronúncia para as mesmas. Também, como esclarecimento visto os usos posteriores, por *itàn*, entende-se: “*ÌTÀN*, s. Mitos, histórias. *Ìtàn* igbésí ayé – biografia; *itàn* ìdílé – história da família” (Beniste, 2011, p. 403).

mais velhos começaram a morrer e o desespero se instaurou entre aquele povo. O líder pajé dos *Mawé* escolheu o jovem Aiatopoti para resgatar a noite e trazê-la de volta para o seu povo. O jovem, então, saiu de arco e flecha em mãos na direção do esconderijo da serpente.

Diante do grande Surucucu-pico-de-jaca, Aiatopoti lhe ofereceu o seu arco e flecha como presente, que foi rejeitado, porque a serpente não tinha braços e mãos para manuseá-los. Foram muitas as tentativas de Aiatopoti para agradar a cobra. O que ele levava e não servia, ela, sem titubear, rejeitava. Aiatopoti só obteve a noite ao presentear a cobra com veneno preparado pelo mestre dos venenos, o Sapo Cururu. A felicidade diante da possibilidade de tornar-se venenosa, levou a Surucucu a devolver a noite ao povo *Mawé*. A serpente ficou tão contente com o presente, que apresentou a outras amigas serpentes – cobra cascavel, coral e jararaca – o poder do veneno. Finalmente, o povo *Mawé* pôde voltar a descansar, sonhar e apreciar a noite.

Parafraseamos acima uma história narrada por Tiago Hakiy, poeta, escritor e contador de histórias, integrante do povo *Sateré Mawé*. Nela há muitas questões importantes que podem ser levantadas sobre as formas de vida, cosmovisão, e, por que não, filosofias ameríndias. Queremos destacar aqui um exemplo extremamente sofisticado de diplomacia política. Sem qualquer interferência das clássicas construções dos gregos, alemães, franceses, italianos, ingleses e norte-americanos; sem qualquer forma de acesso aos compêndios e calhamaços da tradição filosófica canônica, e talvez até por isso, os indígenas do povo *Mawé* demonstram por meio desta história a capacidade da resolução de conflitos por meio da construção de relações éticas baseadas na virtude do reconhecimento da importância do outro, do diálogo e da troca.

Os *Mawé* se atentam à necessidade de estabelecer acordos equivalentes para ambos os lados, o que pressupõe o reconhecimento de um *ser-outro* em relação ao grupo a que pertence, e de se relacionar com este ser como um ente político digno, de igual equipolência. O ganho precisa ser para todos os lados e não para quem acredita ser superior ou melhor e, por isso, se comporta conforme uma hierarquia ficcional, colocando-se num lugar imagético que faz com que se sinta autorizado a “ofertar” a “melhor” racionalidade, o “melhor” argumento, a “melhor” solução, o que, no máximo, é favorável apenas para si e para seus semelhantes. Já com o mito acima descrito, queremos destacar que o jovem Aiatopoti nunca foi conversar com a serpente de mãos vazias, não foi munido para tentar derrotá-la, muito menos com ar de superioridade. Ele também não foi levando discursos, explicações, teorias, razões, argumentos (*logos*) que, para ele, o elevasse a entendedor e controlador da situação e, portanto, crente em seu direito de tomar posse e em sua capacidade de orientações, conselhos, ensinamentos e transmissões unilaterais. A orientação que o jovem recebeu de seu mais velho, seu líder, este sim, mais sábio, foi tão somente para que fosse ‘buscar a noite’. Até mesmo o mais velho não lhe disse exatamente o que fazer e como fazer. O mais velho colocou o mais jovem em situação

de desafio, experiência, possível aprendizado, ao invés de se colocar como quem sabe ofertar, instruir, resolver e cobrar de volta.

Nesse sentido, compreendemos que na filosofia mítica dos indígenas *Mawé* há a capacidade de enfrentar e de resolver impasses de um modo diametralmente oposto aos modos típicos dos europeus ou norte-americanos, a saber: dominando; enganando através dos discursos (que por vezes já são auto engano); assassinando; explorando; invadindo; evangelizando e/ou escolarizando; usurpando e escravizando. Enfatizamos que o modo como se dá o reconhecimento de seres outros, tal como acontece no caso do povo *Mawé* em relação à Surucucu, significa também o reconhecimento de que outros são merecedores de respeito, outros também têm poderes e isso interfere nas formas de relações entre todos. Não há um “ser único”, uma razão única, muito menos a autodeterminação. Portanto, desta perspectiva, não ocorreriam os problemas decorrentes das relações a partir de poderes e direitos de um ser que se coloca como superior (seja por capacidades físicas, culturais, intelectuais e econômicas) e, por isso, se dá o direito de tudo, inclusive o poder de conceder e retirar direitos a partir de seus poderes/direitos legítimos ou não. Não fosse o direito, arrogante e autoritário, de agir em nome próprio, em nome de visões e conceitos unilaterais, não haveria sequer a ideia de “soberania nacional” ou quaisquer outras tentativas de justificar uma missão civilizatória.

O exemplo do povo *Mawé* reforça uma característica recorrente na filosofia ameríndia, qual seja: o reconhecimento de outros *entes* equivalentes no âmbito das relações de poder. Todo o planeta Terra, enquanto um organismo vivo, espaço natural, geofísico, não é apenas o meio em que se dão as relações, mas ele próprio é um agente privilegiado com o qual temos o dever sagrado de nos relacionar politicamente sem nos colocar acima dele. As relações com todos os seres vivos são, fundamentalmente, sempre éticas/políticas; o desrespeito a isso tem consequências equivalentes, ou até mesmo de um porte superior.

Graças à consideração do planeta como um organismo vivo, a partir do qual o fluxo contínuo da vida perpassa, as relações com ele, com base na exploração, acarretaria em catástrofes sem igual. As epistemologias ameríndias, contempladas pelas narrativas escatológicas<sup>5</sup> de “fim do mundo”, já incluem

---

<sup>5</sup> As narrativas escatológicas mencionam histórias que descrevem o fim do mundo nas epistemologias ameríndias. Há muitas escatologias da destruição do mundo por meio de cataclismos e incinerações em todo o planeta. Os Guarani do sul do Brasil e da bacia do Paraná-Paraguai, por exemplo, compreendem que o fim será deflagrado pelos mesmos deuses da criação, por meio da água e do fogo ou pelo rompimento do chão (Viveiros de Castro; Danowski, 2014). Para os Yanomami, o fim do mundo consiste na queda do céu, que se torna palpável com a morte dos xamãs responsáveis por o sustentar. Cantando e dançando, para chamar seus *xapiri*, espíritos da floresta, responsáveis por proporcionar coisas positivas na vida, salvam o mundo da destruição. Com a morte dos *xamãs* e a destruição contínua das florestas, os *xapiri* não mais auxiliariam em sustentar o céu, pelo contrário, contribuiriam com a sua destruição, como alerta Kopenawa: “os espíritos órfãos dos antigos xamãs vão cortá-los [os céus] a machadadas. Vão retalha-los por inteiro, com muita raiva, e vão jogar os pedaços na terra, para vingar seus pais falecidos” (Kopenawa; Albert, 2015, p. 493).

os danos, a dor e a ira do planeta, antes de qualquer menção à desproporção identificada entre o tempo geológico da Terra e a aceleração proporcionada pelas atividades humanas, advindas, principalmente, das revoluções industriais/econômicas, tecnológicas e das guerras – o que caracteriza o que os antropólogos, geógrafos e historiadores nomeiam como *antropoceno*<sup>6</sup>. A perspectiva do fim deixou de soar como uma possibilidade, uma narrativa profética ou ficcional, e, infelizmente, tornou-se um fato – estamos caminhando em direção ao fim. E o que podemos fazer?

O problema identificado pela epistemologia de tais povos, que frequentemente sonham com o mundo acabando em fogo ou em água, que seguram os céus desde os primórdios<sup>7</sup>, impedindo que caiam em nossas cabeças e que a terra afunde em um abismo, revela um problema político urgente decorrente da relação desrespeitosa e exploratória que desenvolvemos com os outros seres – como se fossem desprovidos de poderes e da necessidade de serem respeitados. Não obstante, tais seres não deixam de atuar e responder às nossas ações. Tudo aquilo que poderia ser considerado inanimado não deixa de ter vida e poderes.

## 1.2 Êṣù: a filosofia ética do povo Yorubá

Ainda diante do mesmo desafio, buscamos agora investigar a perspectiva moral do povo *Yorubá*, baseada no equilíbrio mútuo entre as energias presentes no universo. Desse modo, seguiremos para a ética da troca que faz parte da lógica do *mercado de Êṣù* (Exú). Segundo essa lógica, é necessário buscar sempre uma equivalência entre aquilo que é buscado e aquilo que é entregue – seja positivo ou negativo. Ambos os lados precisam se considerar, se respeitar e realizar trocas equilibradas com o objetivo de harmonizar os passos em direção à conclusão da troca, com um ritmo agradável, um ritmo que elucide o reconhecimento de que pulsamos em conjunto com a Terra e o universo. Portanto, ganhar pode ser perder, bem como, levar vantagens pode ser se prejudicar e prejudicar um todo.

O *Òrìṣà Êṣù* (Orixá Exú) é, entre outras coisas, o dono do mercado. Ir à feira sem nada levar para ofertar e sair de lá com um ganho, significa realizar um roubo. Se queremos algo, precisamos realizar trocas, porque todos os seres têm importância e assim precisam ser tratados. Já as decorrências

---

<sup>6</sup> O *antropoceno* qualifica-se por uma ruptura entre o tempo geológico da Terra e as consequências determinadas pelas ações humanas, de forma que a natureza deixa de ditar o ritmo dos acontecimentos e o ser humano passa a assumir este lugar. Embora já apareça de início, será trabalhado adiante.

<sup>7</sup> Na cultura dos indígenas *Yanomami*, os grandes líderes *xamã* são responsáveis por cantar para seus espíritos, os *xapiri*, para descerem das montanhas e auxiliarem na sustentação do céu, impedindo que caia sobre nossas cabeças. A queda do céu é intensificada cada vez mais com as destruições das florestas e do mundo, infectando com “nuvens de epidemia” o peito do céu, e o adoecendo junto dos *Yanomami* (Kopenawa; Albert, 2015).

de posturas desequilibradas (usurpação, domínio, desrespeito etc.) não são previsíveis e controladas, mas ocorrerão, por consequência direta do abuso realizado.

*Èṣù* é também o senhor da comunicação e o que faz emergir o problema do abuso do mal uso das palavras. Um dos *itàn*s sobre *Èṣù* conta que dois amigos de longa data estavam conversando e viram passar, num caminho que estava entre eles, um homem usando um chapéu. De um lado o chapéu era vermelho, do outro lado era preto. Mas cada um dos amigos conseguiu ver apenas um lado do chapéu e, por causa da convicção de cada um, passaram a se desentender. Porque cada um ficou convicto apenas do que viu, o (des)entendimento passou a fazer parte da conversa sobre a cor do chapéu. Ambos viram um homem passando. Ambos viram que ele usava um chapéu. Mas cada um só viu um lado do chapéu. No entanto, ambos insistiam que era verdade apenas a própria perspectiva. Um insistia que o homem que passou usava um chapéu preto. O outro insistia que o homem usava um chapéu vermelho. A conversa se prolongou e virou uma discussão intensa. Cada qual defendia diante do outro a sua própria percepção, que se quer era identificada apenas como percepção, visto ser convictamente defendida com ares de certeza. A verdade de cada um alimentou o enfrentamento do outro, tratado como errôneo, inferior. Ao passar na trilha que havia entre os dois amigos, *Èṣù* fez emergir o quanto aqueles amigos mantinham-se nesta condição apenas numa harmonia supérflua. A partir deste *itàn*, queremos destacar que, diante de percepções distintas e, aparentemente discordantes, a necessidade de ter razão e de convencer o outro ganhou maior importância que a amizade. Tal necessidade conduziu os amigos ao uso das palavras e da razão para uma discórdia incessante, pois aquilo que poderia ser apenas perspectiva, diferença, e até mesmo dualidade, foi se transformando em oposições concorrentes. Assim, o *aṣẹ* (axé) de *Èṣù*, o da *comunicação*, já não mais se fazia presente entre os amigos. A convicção ficou maior que o desafio do entendimento. A dualidade foi transformada em fonte de problema insolúvel, e a carência por razão ficou mais evidente do que a necessidade e capacidade de movimento em nome da vida. Os dois homens se uniram em prol da destruição mútua.

## 2 O ANTROPOCENO: O PREÇO DA RAZÃO SUPERIOR

O advento da Revolução Industrial no século XVIII, com as decorrentes transformações na dinâmica de trabalho e de produção, desde o desenvolvimento da máquina a vapor e de tecelagem, reestruturou as relações sociais, econômicas, culturais e políticas nas sociedades europeias, até se alastrar pelo resto do mundo nos séculos posteriores. Embora seus frutos tenham permitido que a humanidade tivesse em mãos ferramentas facilitadoras para a vida, os estalos das engrenagens



locomotivas arrastaram-nos para destinos tecidos por linhas frágeis, cujo destino parece-nos ser apenas de rupturas e perdas.

Indubitavelmente, algumas dessas ferramentas, ao menos aparentemente, se tornaram indispensáveis, como os sistemas de comunicação, transporte, as descobertas da medicina e de tratamentos farmacológicos, a otimização dos processos de produção alimentícia, o progresso científico em seus mais variados campos, o domínio das fontes de energia e muitos outros recursos inéditos. No entanto, as mesmas melhorias desenvolvidas, que viabilizaram condições mais aprazíveis às vidas humanas, foram apropriadas para alimentar germes efetivadores de catástrofes, como toda a produção de armamentos militares desenvolvidos nos períodos de guerra.

As ferramentas destrutivas construídas para o morticínio da Primeira Grande Guerra e, principalmente, da Segunda Guerra Mundial, mudaram para sempre a história humana, visto que se iniciou a corrida da produção de armas para milhares de vítimas simultâneas, armas que já não direcionam para um sujeito específico, mas que apagam a todos que estiverem ao seu alcance – as armas nucleares. Tais acontecimentos marcantes para a história da humanidade e – ainda que despercebidos em um primeiro momento – marcantes também para a vida do planeta Terra, desequilibraram as relações estabelecidas entre nós, humanos, os outros seres e o próprio mundo geofísico que compartilhamos. O aceleração de processos restritos às relações humanas atingiu proporções que romperam esse véu e proliferaram suas necessidades por todos os sistemas componentes da biosfera terrestre, inclusive entre indivíduos da mesma espécie em culturas diferentes, interferindo no ciclo de todos os processos naturais em nome do triunfo das necessidades do progresso da “vida humana”.

Diante do recorrentemente nomeado “aceleracionismo” (Viveiros de Castro; Danowski, 2014), disfunções catastróficas tornaram a emergir na superfície terrestre, por meio de reações como um corpo que, arrebatado pela cólera, reage com febre. Com base nisso, Paul Crutzen e Eugene Stoermer formularam uma explicação atualmente muito difundida, qual seja: o *antropoceno*, o apontamento de uma nova era geológica que recebe um “nome humano”, posterior ao *Holoceno*, e que teria se iniciado com a Revolução Industrial e se intensificado após a Segunda Guerra Mundial (Viveiros de Castro; Danowski, 2014).

O termo anunciado ergueu-se diante das preocupações advindas das inversões e modificações brutais nas relações estabelecidas entre as interações da geosfera, hidrosfera, atmosfera e biosfera, as quais dão nome ao “Sistema Terra” (Viveiros de Castro; Danowski, 2014). As intensificações produzidas pela crise climática nas últimas duas décadas, inicialmente tratada como um problema

chamado de “aquecimento global”<sup>8</sup>, saltam-no aos olhos com previsões assustadoras, narradas em ficções, fantasias e profecias messiânicas.

A catástrofe iminente com a qual nos deparamos caracteriza a “virada da aventura antropológica ocidental para o declínio” (Viveiros de Castro; Danowski, 2014, p. 17) e é um problema metafísico legítimo, a saber, o fim do mundo, previsto pelos cálculos das ciências empíricas, da climatologia, geofísica, oceanografia, bioquímica e ecologia (Viveiros de Castro; Danowski, 2014). Estamos diante de uma situação caracterizada por uma desregulamentação das dinâmicas temporais do Sistema Terra e das ações antropológicas impelidas sobre ele. Essa dinâmica agressiva, responsável pelas alterações de determinações naturais causadas pelas mãos humanas, proporcionou o batismo da humanidade com o nome de uma força geofísica e, ao mesmo tempo, a descoberta da Terra como uma personagem política, nomeada de *Gaia* – uma designação antropomórfica para o planeta (Viveiros de Castro, 2020) –, visto a sua capacidade ativa de resposta e reações para os danos infligidos pelas mãos humanas, por meio das mais variadas catástrofes climáticas, configurando um cenário de conflito com aquelas/aqueles indivíduos que recorrentemente tornam a lhe ferir.

Os aspectos observados pela aceleração climática descontrolada demonstram-nos uma completa desregulação temporal. É como se o tempo estivesse “fora dos eixos” (Viveiros de Castro, 2020). As consequências de décadas passadas surgiram de maneira arrebatadora contra as nossas e todas as vidas, e as respostas de *Gaia*, essa personagem política inédita, têm sido cada vez mais imediatas.

Eduardo Viveiros de Castro (2020) observa que o *antropoceno* é um registro geológico que irá persistir por muito mais tempo do que nós, as/os causadoras/es dos estragos no mundo que ocupamos agora. Danowski e Viveiros de Castro (2014, p. 19) nos alertam que o tempo vem sofrendo mudanças recorrentes cada vez mais rápidas, pois, “como dimensão de manifestação da mudança (o tempo enquanto “número do movimento”, para falar como Aristóteles), que parece estar, não apenas se acelerando, mas mudando qualitativamente ‘o tempo todo’”.

O desmoronamento do mundo que conhecemos pode ser mais aterrorizante do que pensamos, pois é um fim que se encaminha e que não pode ser previsto com exatidão, visto que “os eventos extremos incidem cada vez em um ponto diferente do planeta, tornando sua previsão e a prevenção de

---

<sup>8</sup> Eduardo Viveiros de Castro compreende que a terminologia de “crise” não é adequada para representar o que estamos vivenciando com as inversões climáticas. Para ele, a ideia de estar em crise pressupõe que lidamos com um problema passível de ser superado, resolvido. Entretanto, os problemas com os quais lidamos presentemente não podem ser resolvidos e, por isso, ele prefere o termo “catástrofe”. Além disso, o antropólogo faz apontamentos sobre a preferência dos norte-americanos em utilizar o termo “aquecimento global”, pois, o partido republicano reconheceu que seria mais receptível pelo público, visto que a ideia de uma crise pode assustar as pessoas. Tais ponderações estão disponíveis em: <https://www.youtube.com/watch?v=4BS4BO59yro&t=4130s&pp=ygUrZWR1YXJkbyB2aXZlaXJvcyBkZSBjYXN0cm8gY3Jpc2UgY2xpbC0hdGljYQ%3D%3D>. Acesso em: 04/05/2024.

suas consequências cada vez mais difíceis” (Viveiros de Castro; Danowski, 2014, p. 25), além de que a relação dos estímulos e respostas dos acontecimentos têm sido cada vez mais imprevisíveis, pois comumente estão se tornando mais rápidos e intensos.

Bruno Latour (2013, *apud* Castro; Danowski, 2014)<sup>9</sup> reconhece que tais nomenclaturas (*antropoceno* e *Gaia*) revelam que o ser humano invadiu a lógica existente no Sistema Terra, enquanto esse invade o mundo humano, revelando-se como um *sujeito histórico*, *agente político* e uma *pessoa moral*. Com isso, há uma inversão concreta entre forma e fundo, pois o ambientado – nós, seres humanos – se torna o fundo, e o ambiente – o planeta Terra – torna-se a forma (Viveiros de Castro; Danowski, 2014). Assim, a inversão nos papéis de denominação dos acontecimentos geofísicos deixa de corresponder à determinações do Sistema Terra, e passam a corresponder às ações humanas implicadas na realidade. Julgamos que o planeta não poderia reagir, porque não se passava de um fundo acabado e,

[...] se não passa de um pano de fundo inanimado para as ações humanas, a Natureza do ambientalismo não pode fazer frente às exigências da economia. Foi a confiança nessa falsa oposição entre o social e o natural que impediu mesmo os mais bem-intencionados movimentos ecológicos e sociais de perceberem que aquilo que julgavam um mero cenário passou a reagir furiosamente, expressando as intencionalidades descoordenadas de inúmeros agentes cuja potência até então fora negligenciada (Costa, 2020, p. 120 *in* Latour, 2020).

A compreensão de que somos algo distinto do resto da natureza, estabelecendo uma cisão entre nós, como personagens, e o planeta, como um cenário, fez com que despertássemos a reação furiosa de um organismo vivo. Ailton Krenak (2020c, p. 5) compreende que “[...] fomos nos alienando desse organismo de que somos parte, a Terra, e passamos a pensar que ele é uma coisa e nós, outra: a Terra e a humanidade” e não conseguimos perceber tal relação intrínseca e inseparável entre nós e a Terra. O autor defende, a exemplo da própria visão de mundo cultivada por seu povo, que o pensamento dos indígenas sempre conservou uma relação de equidade entre os seres vivos do planeta Terra. Aliás, ele compreende que a dádiva da vida está até mesmo naquilo que a ciência moderna compreende como “seres inanimados”. Para Krenak:

A vida atravessa tudo, atravessa uma pedra, a camada de ozônio, geleiras. A vida dos oceanos para a terra firme atravessa de norte a sul, como uma brisa, em todas as direções. A vida é esse atravessamento do organismo vivo do planeta numa dimensão imaterial. Em vez de ficarmos pensando no organismo da Terra respirando, o que é muito difícil, pensemos na vida atravessando montanhas, geleiras, rios, florestas. A

---

<sup>9</sup> A referência original é: LATOUR, Bruno. *Facing Gaia: six lectures on the political theology of nature, being the Gifford Lectures on Natural Religion*. Edinburgh University, feb. 2013, pp. 18-28. Pode ser acessado, via solicitação com o colaborador em: <https://sciencespo.hal.science/hal-03597357v1>.

vida que a gente banalizou, que as pessoas nem sabem o que é e pensam que é só uma palavra. Assim como existem as palavras “vento”, “fogo”, “água”, as pessoas acham que pode haver a palavra “vida”, mas não. Vida é transcendência, está para além do dicionário, não tem definição (Krenak, 2020a, p. 18).

Estar diante de uma situação dessas, de banalização da vida como se não fosse transcendente a tudo o que há, é exatamente o que conduziu a catástrofes sem retorno. Consequentemente, nos colocamos a refletir sobre nosso futuro enquanto espécie e, principalmente, sobre a existência das próximas gerações. Dotados da consciência de que lidamos com um fim próximo, tornamos a pensar que as futuras gerações poderão conviver em um mundo sórdido, com um verdadeiro inferno ecológico e sociológico. Krenak (2020c, p. 4) chama-nos atenção para o fato de que, se ao longo da história humana de “modernização” foram os povos minoritários que estavam ameaçados pela experiência de ruptura e destruição, “hoje estamos todos diante da iminência de a Terra não suportar a nossa demanda”.

Déborah Danowski e Eduardo Viveiros de Castro observam que estar diante do fim nos coloca a pensar em um “*mundo sem nós*” e um “*nós sem mundo*”; e ambas as proposições pressupõem perspectivas diferentes da ideia de um fim. Déborah Danowski compreende a continuação de um mundo sem a existência da espécie humana, o que poderia representar uma renovação, um nascimento de um novo mundo para o Sistema Terra e seus seres vivos restantes; já Eduardo Viveiros de Castro compreende a noção de humanos órfãos de um mundo para se abrigarem. Para ambos, no entanto, a Terra passaria a ser “desmundanizada” ou “desambientada”. Quaisquer que sejam as determinações para o final dessa história, elas são assustadoras, pois, o “Antropoceno é o Apocalipse, em ambos os sentidos, etimológico e escatológico” (Viveiros de Castro; Danowski, 2014, p. 35).

## 2.1 Aterror: firmar os pés, comprometer-se

Em 2018, quando estávamos na iminência de ser assaltados por uma situação nova no Brasil, me perguntaram: “Como os índios vão fazer diante disso tudo?”. Eu falei: “Tem quinhentos anos que os índios estão resistindo, eu estou preocupado é com os brancos, como vão fazer para escapar dessa”. A gente resistiu expandindo a nossa subjetividade, não aceitando essa ideia de que nós somos todos iguais. Ainda existem aproximadamente 250 etnias que querem ser diferentes umas das outras no Brasil, que falam mais de 150 línguas e dialetos (Krenak, 2020b, p. 15).

A iminência catastrófica do fim colocou todas e todos nós em alerta para a necessidade de “frear”, de alguma maneira, o destino trágico que nos espera. Esse “freamento” foi nomeado por Latour (2020) como “aterriçamento” ou “aterrar” – não só o ato de frear a aceleração da destruição da qual

estamos participando, mas encontrar novas formas de se vincular a um espaço que possamos chamar de lar.

A questão da aterrissagem não era um problema proeminente para os povos “modernizados” do planeta. Segundo Latour, ela só se impunha às minorias que durante quatro séculos sofreram o impacto destrutivo das “gloriosas descobertas” dos modernos – os impérios do desenvolvimento, da modernização e da globalização. Foi essa mesma modernização que alienou a maior parte da humanidade, nas palavras de Krenak, do “mínimo exercício de ser” e que “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” (Krenak, 2020b, p. 9).

Esses grupos sempre tiveram a plena consciência da usurpação, perda e expulsão de suas terras, e com o tempo “não tiveram outra escolha a não ser se tornarem especialistas na tarefa de sobreviver à conquista, à exterminação, ao roubo de seu solo” (Latour, 2020, p. 13). No entanto, lidar com a usurpação, expulsão e destruição do “seu mundo”, agora se estende tanto aos arautos modernizadores quanto aos povos violentados pelo “desenvolvimento”. Os herdeiros do “movimento civilizatório” e os poucos conscientes responsáveis por continuar a marcha rumo à modernidade percebem a necessidade de frear as engrenagens e suplicam desesperados por ajuda aos que outrora foram subjugados por eles.

O projeto modernizador viabilizou crimes que foram consideradas atitudes necessárias para a salvação da “humanidade”, tendo em vista a compreensão de “que os brancos europeus podiam sair colonizando o resto do mundo”, compreensão “sustentada na premissa de que havia uma humanidade esclarecida que precisava ir ao encontro da humanidade obscurecida, trazendo-a para essa luz incrível” (Krenak, 2020b, p. 8). A divisão entre uma humanidade e uma sub-humanidade possibilitou que os crimes mais horrendos fossem permitidos, e que o estilo de vida baseado na modernização fosse o parâmetro a ser seguido mundo afora. Agora não há escapatória nem para os velhos colonizadores, arautos da modernização e “iluminação” do mundo; todas e todos estão em risco. Sobre isso, Latour afirma:

[...] essa preocupação atinge todos da mesma forma, tanto os antigos colonizadores quanto os antigos colonizados. Na verdade, não, ela apavora muito mais os antigos colonizadores, menos habituados a essa situação que os antigos colonizados. A única certeza é que todos estão diante de uma carência universal de espaço para compartilhar e de terra habitável (Latour, 2020, p. 14).

Essa sensação de perda produz uma nova universalidade sobreposta a todas as pessoas, qual seja, o sentimento de que o solo que sustenta os pés está prestes a ceder. A imagem vinculada à erosão do solo pode significar tanto a perda de um solo comum, identitário, quanto o esfacelamento devido

ao fim inevitável; e ambas as possibilidades são destinos terríveis. Diante disso, Alyne Costa (2020, p. 117) questiona: “será possível construir novas comunalidades – desta vez menos perversas e mais afirmativas, pois sem pretensões de univocidade e totalidade – que nos permitam restaurar um solo habitável para nossa existência?” (*in* Latour, 2020).

Ademais, o surgimento da Terra como uma agente política proporcionou que elementos não anunciados aderissem à globalização, por exemplo, o Novo Regime Climático, apontado por Latour (2020), que há tempos vem se inserindo nas mediações mundanas sem que possamos perceber quando seus fenômenos cataclísmicos hão de irromper, ou impedir que adentrem por nossas fronteiras. É o que o autor chama de “migrações sem forma e sem nação”, os eventos que atingem todos os cantos do mundo em várias formas: as mudanças climáticas, erosões, poluição, esgotamento de recursos (Latour, 2020). As reações da Terra são tão poderosas que suas interações não podem ser suprimidas pela soberania nacional, muros ou qualquer tipo de bloqueio em suas fronteiras – e agora, como podemos negociar? Como alternativa para lidar com isso, o autor chama a atenção para dois movimentos que a modernização tornou contraditórios, quais sejam: a ação de *vincular-se a um solo* e a necessidade de *mundializar-se* ao mesmo tempo; algo impossível diante dos ideais globalizadores.

Porém, iniciar este movimento de reivindicação por ações afirmativas a favor de um aterramento, de frear a obstrução do planeta e encontrar um chão seguro, não se constitui como uma tarefa fácil. Assumir o *front* no combate às concepções modernizadoras que nos condenaram a um destino de destruição, consiste em colocar-se contra os sujeitos despreocupados em combater, em armar combate a esse ímpeto destrutivo, conjecturando uma verdadeira batalha entre os povos “outros-que-modernos” *versus* os modernos. Entre nós, há aquelas e aqueles que não se importam com as consequências do projeto profético da modernização, pois conjecturam a possibilidade de se colocarem acima de todas e de todos, caso as adversidades da catástrofe climática exijam. Por outro lado, se faz indispensável reconhecermos que as promessas de prosperidade e de emancipação advindas da globalização não podem e não vão ocorrer, pois não há mundo compatível com todos os nossos projetos de desenvolvimento (Latour, 2020). Krenak (2020a) alerta que estamos viciados na modernização e precisamos nos desvincular disso para voltarmos para o nosso vínculo com o planeta Terra, que, por mal zelado, tornou-se o estado caótico que nos encontramos.

Dentre as reivindicações que podem auxiliar na batalha contra o ímpeto modernizador que se recusa a aterrar, Latour expande a compreensão do termo “globalização” para *globalização-mais* e *globalização-menos*. O primeiro surgiria como uma compreensão aliada às novas necessidades com a qual estamos lidando, o que requer a sensibilização e compreensão de uma cosmologia alargada, considerando outras formas de vida e uma diversidade de seres como parte integrante de um “todo”, superando delimitações como natureza e cultura. Já o segundo estaria sustentado na compreensão vazia

que não reconhece o Sistema Terra, ou “Terrestre”, como uma agente política, denominado pelo autor de obscurantista.

Alyne Costa (2020) aponta que estamos diante de uma “guerra dos mundos”, entre quem busca encontrar uma nova maneira de habitar um novo mundo, esse mundo, o nosso mundo, e quem, sem quaisquer escrúpulos, está disposto a levantar âncoras e zarpar deste planeta. Daí precisarmos ser capaz de repensar as relações políticas levando em conta uma postura ecológica extrema, pois:

aterrar implica ser capaz de reconhecer os seres dos quais dependemos – o que implica selecionar, traçar os territórios que nos conectam a alguns seres, mas nunca a todos. Como afirma Donna Haraway, “ninguém vive em toda parte; todo mundo vive em algum lugar. Nada está conectado a tudo; tudo está conectado a alguma coisa” (Costa, 2020, p. 125 *in* Latour, 2020).

Os modernos que nos trouxeram ao mundo com o qual nos deparamos atualmente não puderam admitir a Terra enquanto natureza viva, um ser dotado da capacidade de ação. Pelo contrário, foi tratada como um cenário pronto e conjecturado de modo fixo. Latour (2020) compreende que tal postura foi herdada pelos negacionistas com os quais nos relacionamos atualmente. Muito embora os tomemos como adversários, faz-se necessário compreender quais as razões que impelem diversas pessoas a se refugiarem em narrativas que negam o que está dado aos olhos de todas e de todos. Somente assim podemos tomá-las e tomá-los como aliadas e aliados diante do abandono proporcionado pelos responsáveis pela globalização. Todas e todos que se coloquem diante do desafio de aterrar, precisam compreender que possuem a responsabilidade de “salvar o mundo”, ainda que não tenham sido as e os responsáveis por trazê-lo à situação na qual se encontra.

## **2.2 O antropomorfismo: a perspectiva ameríndia de igualdade de importância entre os seres**

Os povos ameríndios, em conjunto com outros povos do “sul global”, fazem parte de uma categoria humana que jamais quis ou teve a necessidade de modernização. Por não serem modernos, não consideraram o mundo como uma fonte de recursos inerte, imóvel e inanimado, mas um organismo vivo em constante relação mútua com os demais seres que ocupam suas delimitações existenciais geofísicas.

Assim como o guerreiro Aiatopoti do povo *Mawé* teve respeito ao lidar com a Surucucu-pico-de-jaca em tom de igualdade, os povos ameríndios sempre estabeleceram a mesma relação com os outros seres. Trata-se da compreensão de uma humanidade em todos os seres, noção muito difundida entre os povos indígenas, cunhada como *perspectivismo ameríndio* por T.S. Lima (1996; 2005, *apud*



Castro; Danowski, 2014) e Eduardo Viveiros de Castro (1996; 2009, *apud* Castro; Danowski, 2014)<sup>10</sup>. De tal compreensão, segue que cada espécie existente compreende a si mesma como humana, tanto em sua forma anatômica quanto em seus aspectos culturais, e as diferenciações entre como determinada espécie reconhece os seus semelhantes e a forma com que outras espécies reconhecem as outras, difere-se por uma compreensão entre “alma” e “roupa” (Viveiros de Castro; Danowski, 2014).

Dentro dessa perspectiva, todos os seres enxergam a si mesmo enquanto humanos, porque a forma como se veem é a partir de sua “alma”, “uma imagem interna que é como a sombra do eco humanóide ancestral de todos os existentes” (Viveiros de Castro; Danowski, 2014, p. 95), e a ‘alma’ sempre assume características antropomórficas. O que se entende por “roupa” está caracterizado pela forma como essas espécies, que reconhecem a si mesma enquanto ‘humanos’ entre seus semelhantes, é vista por outros grupos –, ou seja, a imagem corporal assumida só é o modo como determinada espécie é vista pelas outras. Viveiros de Castro e Danowski exemplificam:

Assim, quando um jaguar olha para um outro jaguar, ele vê um homem, um índio; mas quando ele olha para um homem – para o que os índios vêem como um homem –, ele vê um queixada ou um macaco, já que estas são algumas das caças mais apreciadas pelos índios amazônicos. Assim, todo existente no cosmos se vê a si mesmo como um humano; mas não vê as outras espécies como tal (isto, ocioso sublinhar, se aplica igualmente à nossa espécie). A “humanidade” é assim ao mesmo tempo uma condição universal e uma perspectiva estritamente dêitica e auto-referencial (2014, p. 95).

O perspectivismo, inerente a essa relação, permite que as visões particulares de cada ser existente proporcionem uma modificação do mundo à sua volta pela relação entre a alma e a roupa, bem como de que forma essas características interagem quando consideramos a existência de vários seres. Assim como nós, humanos, não percebemos os outros animais como humanos, os mesmos não nos percebem como humanos, mas como outros animais. Portanto, o perspectivismo atesta a falta de superioridade bem como o risco de ela ser acionada de modo unilateral.

Ao tomar a “humanidade” como ponto referencial para as espécies em relação com seus semelhantes, realiza-se um movimento oposto ao que é proposto pelo antropocentrismo. Compreender que todas as espécies são “humanas” é afirmar que não há nada de especial ou superior no que entendemos por ‘humano’, e que esse se manifesta como algo semelhante em todos os seres,

---

<sup>10</sup> As referências originais de Tania Lima, são: LIMA, Tania S. O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia tupi. *Mana*, v. 2, 1996, n. 2, pp. 21-47; LIMA, Tania S. *Um peixe olhou para mim*. O povo Yudjá e a perspectiva. São Paulo: Edunesp/NuTI/ISA, 2005; As de Eduardo Viveiros de Castro, são: VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *Mana*, v. 2, 1996, n. 2, pp. 115-144; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Métaphysiques cannibales*. Paris: P.U.F. 2009.



o que possibilita afirmar que os demais animais “são humanos *justo como nós*” (Viveiros de Castro; Danowski, 2014, p. 97). O antropocentrismo, por outro lado, atribui a prerrogativa de superioridade à espécie humana “em si”, como distinta dos demais seres da natureza, e como centro de todas as implicações da existência, já que o mundo e tudo o que existe nele são compreendidos como coisas à sua disposição.

Ailton Krenak alega que o antropocentrismo não afetou a epistemologia do seu povo. Portanto, quando ele fala de humanidade, não está se referindo apenas ao *Homo sapiens*, mas a uma “imensidão de seres que nós excluimos desde sempre” (Krenak, 2020a, p. 10). Segundo o autor, precisamos urgentemente abandonar a perspectiva do antropocentrismo, pois, “há muita vida além da gente, não fazemos falta na biodiversidade. Pelo contrário. Desde pequenos, aprendemos que há listas de espécies em extinção. Enquanto essas listas aumentam, os seres humanos proliferam, destruindo florestas, rios e animais” (Krenak, 2020c, p. 5). Além disso, ao reconhecer a vida como um princípio transcendente que perpassa por tudo o que há, fluindo como o vento, atribui-se características antropomórficas à natureza. Isso torna-se perceptível quando Krenak (2020a; 2022) explica a relação que seu povo possui com a serra próxima à aldeia de seu povo, que possui um nome, *Takukrak*, e personalidade, próxima ao *Watu*, o rio-avô de seu povo, conhecido pelos brancos como Rio Doce, responsável por proteger as crianças de todas as doenças. Ele relata:

Os antigos do nosso povo colocavam os bebês de trinta, quarenta dias de vida dentro do *Watu*, recitando as palavras: “*Rakandu, nakandu, nakandu, racandu*”. Pronto, as crianças estavam protegidas contra pestes, doenças e toda possibilidade de dano. Esse nosso rio-avô, chamado pelos brancos de rio Doce, cujas águas correm a menos de um quilômetro do quintal da minha casa, canta (Krenak, 2022, p. 9).

Tal consideração antropomórfica, tanto a dos seres vivos quanto ao que comumente entendemos por seres inanimados, opõe-se decididamente ao antropocentrismo, usurpador e hierarquizador. O perspectivismo ameríndio reconhece que o movimento de uma espécie que tenta se sobrepor a humanidade de outra, através de diversas estratégias de imposição, faz com que a outra seja levada a “esquecer” a sua própria humanidade – movimento intrínseco à lógica do antropocentrismo. Com isso, destacamos: o antropocentrismo é o que retira a humanidade de quem é tratado sem humanidade. Para Krenak, dentre as múltiplas perspectivas dos seres existentes que consideram a si enquanto humanos e os outros como *humanos-para-si*, não há uma tentativa de identificar o “humano em si”, pelo contrário, não pode haver uma concepção metafísica e universal de humano, porque todos os seres o são, e são híbridos, humanos e não-humanos para outros. A condição de toda entidade ontológica como híbrida, demonstra que:

Todo existente, e o mundo enquanto agregado aberto de existentes, é um *ser-fora-de-si*. Não há ser-em-si, ser-enquanto-ser, que não dependa de seu ser-enquanto-outro; todo ser é ser-por, ser-para, ser-relação (Latour 2012). A exterioridade está em toda parte. O Grande Fora é como a caridade, também começa em casa (Viveiros de Castro; Danowski, 2014, p. 98).

O que pode ser tomado como um contrassenso para a filosofia ocidental – “ser” e ao mesmo tempo “não-ser” –, compreende a totalidade dos seres ao considerar a condição de hibridismo de tudo o que há, reconhecendo e valorizando tudo em pé de igualdade. Trata-se, portanto, de outra filosofia com uma outra metafísica, ética, ontologia e política, visto serem perspectivas que não discriminam vidas, que não compactuam com modos de vida que tomam outras vidas como algo dispostas ao uso, à escravidão, ao domínio, pois tudo está em pé de igualdade, como Aiatopotí e a Surucucu-pico-de-jaca, o próprio universo, o mundo, o planeta Terra, que media e interage com todos os seres existentes.

### 3 A IMPORTÂNCIA DO “OUTRO” E DO “TODO” PARA A FILOSOFIA YORUBÁ

Na filosofia africana<sup>11</sup>, cada vivente está integrado ao todo, tanto enquanto permanece na vida terrena como quando depois de já ter partido para outra esfera. Cada existência é algo maior do que se passa num corpo, muito embora este também seja uma vida igualmente importante quando comparada ao todo. Vida, portanto, não é tão somente o que se passa num corpo antes ou depois da sua finitude, porque ela é um fenômeno do todo, visto por nós por meio da natureza, que segue ocorrendo num âmbito bem mais amplo, que não necessariamente acessamos. Ainda que o corpo se esvaia, o que nele estava segue em curso. Do mesmo modo, vida e vivo são igualmente aquilo que, pela ciência construída pelo pensamento europeu, é tido como elemento físico – como a água, a terra e o ar. Sendo assim, não é possível nem desejável a independência absoluta de uma vida ou a

---

<sup>11</sup> Não é nosso objetivo aqui resgatar todo o trajeto já percorrido para responder às exigências preconceituosas por explicação do que seja filosofia africana, justificativa exigida sobretudo quando o ponto de partida é a perspectiva da filosofia europeia (como se essa alguma vez tivesse se justificado enquanto tal). Não obstante, aceitamos o convite de Marcién Towa, citado por Luiz Tiago Freire Dantas: “Eu vejo duas maneiras de refutar o raciocínio racista e imperialista, seja ampliando o sentido da palavra ‘filosofia’ para reduzi-lo ao do mito – nesse caso, é necessário modificar, também, a premissa maior do silogismo e propor uma nova definição [do ser humano], elaborar uma nova antropologia filosófica; seja conservando na palavra filosofia seu conteúdo racional e mostrando que os africanos produziram tais filosofias ou, pelo menos, que podem produzi-las. (Dantas, 2022, p. 19). Quanto ao silogismo apresentado por Thowa no livro *A ideia de filosofia negro africana* (2015, p. 28), reproduzimos aqui a nota 10 da introdução do livro supracitado: “O homem é um ser essencialmente pensante, racional. Ora, o negro é incapaz de pensamento e raciocínio. Ele não tem filosofia, ele tem uma mentalidade pré-lógica etc. Portanto, o negro não é verdadeiramente um homem e pode ser, legitimamente, domesticado, tratado como um animal”.

hierarquização das formas de vida. Neste sentido, nos unimos a Luiz Thiago Freire Dantas, a Achille Mbembe, a Edouard Glissant, entre outros e outras, e

adentramos nas contribuições de filósofos e filósofas africanas para pensar a ‘desterritorialização e reterritorialização’ do pensamento humano, não como outro modo de antinomias e sim que toma ‘sujeito e objeto fazendo parte de uma só e mesma trama. Aqui e em outro lugar se entrelaçam. A natureza na cultura e vice-versa. Seres humanos e outros existentes mantêm relacionamento de co-constituição’. Por consequência, insere a história humana como meio intersubjetivo diante dos conjuntos técnicos, dos objetos, da matéria mineral, orgânica, vegetal e, por que não, dos espíritos: ‘Nessas condições, *descentrar o pensamento* é antes que todas as coisas retornem a certa ideia de Todo. Ou para dizer nos termos de Edouard Glissant, o ‘Todo-do-mundo’ (Dantas, 2022, p. 21).

As forças da natureza são vivas, interferem na vida humana, e vice versa. Nas palavras de Luís Thiago Freire Dantas, “para o pensamento filosófico africano, a humanidade transforma-se em um fenômeno relacional com a natureza” (2022, p. 22). Assim, nos modos de vida *Yorubá*, são elaborados cultos para o reconhecimento, as trocas, os agradecimentos, onde a integração entre humano e natureza nunca cessa. Os cultos aos *Òrìṣàs* (Orixás) são exemplos dessa relação entre viventes, natureza e ancestralidade. Cada *Òrìṣà* significa, entre outras coisas, a concentração de determinadas forças da natureza. Assim, desafios, aprendizados e modos de existir também são próprios a cada um deles. O *Òrìṣà Ọ̀ṣọ̀ọ̀sì* (Orixá Oxóssi), por exemplo, é responsável pela prosperidade, pela caça, pelo sustento da sua comunidade. Portanto, o silêncio, a concentração, a persistência lhe são necessários. E o desenvolvimento do seu potencial de cuidador da família, do grupo, do coletivo faz com que ele seja lembrado e reverenciado.

Um dos *itàn* relacionados a *Ọ̀ṣọ̀ọ̀sì* diz do *aṣẹ* dele para a prosperidade da sua comunidade, e como as ações que desempenhamos refletem em reações que podem afetar a todas e todos. Segue-se:

*Ọ̀ṣọ̀ọ̀sì*, o senhor da caça, o Senhor da comunidade, o Senhor do silêncio; aquele que está sempre alerta e sempre observa tudo que está à sua volta; aquele que nada deixa escapar (Nós não podemos negar, somos caçadores!). E um deles, sempre aonde ele ia, ele levava a sua mãe. E a mãe viu o terror que outros jovens [caçadores] também estavam passando, e lembrou que seu filho só tinha uma flecha. Ela corre, vai até Ifá, e diz: “Senhor, Senhor, salve meu único filho!” E *Ifá* disse: “Então, se você quiser salvar seu filho, faça uma oferenda no pé do *Íròkò*. Essa oferenda tornará a vida dele muito diferente”. A mãe correu e fez o sacrifício. No momento que ela arriou o sacrifício no pé do *Íròkò*, seu filho, onde estava, próximo à corte do rei, atirou a sua única flecha. E a flecha foi direto no coração daquela grande ave (que foi diminuindo, diminuindo, diminuindo, diminuindo, caindo no pé do rei, transpassada). E tudo voltou a ser como era antes: o dia ficou claro e todos ficaram alegres. E todo mundo começou a fazer festa. Então, rei chamou *Ọ̀ṣọ̀tókanṣoso* [Osetokansoso], o caçador de uma flecha só, e disse: “Oh, você com uma flecha só me livrou dessa feiticeira! Eu ofereço o que eu tinha dito pra você: A quem matasse essas feiticeiras, eu daria muitos

búzios, muitos búzios, muitos búzios”. Então, o jovem disse: “Eu preferiria outra coisa: que o senhor perdoasse a vida dos outros caçadores, meus irmãos”. “Então, estão todos perdoados!” E quando a comunidade viu que *Ọ̀ṣọ̀ṣì* tinha salvo a vida de todos os outros caçadores, começou a dizer: “*Ọ̀ṣọ̀ṣì*”, “*Ọ̀ṣọ̀ṣì*”, “*Ọ̀ṣọ̀ṣì*” (Dona Cici, 2022, n.p.)<sup>12</sup>.

A partir deste *itàn*, contado por Vovó Cici (Cici de *Ọ̀rìṣànlá* (Orixalá), queremos destacar os motivos da reverência à *Ọ̀ṣọ̀ṣì Ọ̀ṣọ̀tókanṣoṣo* (Oxóssi Oxotocanxoxo), qual seja: o caçador que com uma única flecha, consegue libertar seu povo de uma maldição que o assolava. Não é só a habilidade como atirador que o faz ser reconhecido e aclamado. *Ọ̀ṣọ̀ṣì Ọ̀ṣọ̀tókanṣoṣo* é capaz também de dar primazia a seus pares, ao invés de obter benefícios sozinho, aceitando receber toda a riqueza ofertada pelo rei. Ele prefere salvar a vida dos outros caçadores, que, por não terem atingido com suas flechas a ave enviada à comunidade pelas Grandes Feiticeiras<sup>13</sup>, seriam mortos, conforme o acordo que eles mesmos fizeram com o rei. *Ọ̀ṣọ̀ṣì Ọ̀ṣọ̀tókanṣoṣo* não só tem destrezas extraordinárias – com uma flecha só, acertar o alvo que salva sua comunidade de uma maldição que nenhum outro caçador conseguira antes –, como também tem preferência por receber prêmios coletivos. Mas como ele conseguiu tamanho feito? A excepcionalidade demonstrada é alcançada graças a um *Ẹbọ* (Ebó) – uma troca realizada com a natureza por meio de um ritual orientado por *Ifá*, e realizado pelas mãos de sua mãe.

Na cultura *Yorubá*, tamanha predileção pela família, pelo coletivo, pela comunidade, é um *aṣẹ* de *Ọ̀ṣọ̀ṣì Ọ̀ṣọ̀tókanṣoṣo*. As energias dos *Ọ̀rìṣàs* são variadas; seus feitos são diversos, desde o poder de interferência na saúde das pessoas, a energia de cura das folhas, das matas, das águas, da terra, do ar, do metal, dos movimentos, do vento, da criação, mas o fato de *Ọ̀ṣọ̀ṣì Ọ̀ṣọ̀tókanṣoṣo* ser reverenciado pela comunidade, tendo em vista o bem que ele faz para ela (alimentando-a por meio de suas caças, salvando-a de uma maldição e liberando os demais caçadores da morte), diz da relevância dada por essa cultura à esfera social. A oferenda realizada por sua mãe para *Íròkò* (Iroco), para fortalecer *Ọ̀ṣọ̀ṣì Ọ̀ṣọ̀tókanṣoṣo*, diz da relação de troca, muito própria da relação dos *Yorubás* com a natureza. A *Íròkò* um pedido grandioso é feito. *Íròkò* recebe, *Íròkò* dá.

A natureza não é explorada, extorquida, abusada. E diante de uma circunstância excepcional, ela é consultada e respeitada. O heroísmo não se dá sem a ajuda e a troca. Pedidos e agradecimentos são feitos por meio da consulta à *Ifá* e por meio de oferendas. Não há pedidos sem agradecimentos.

<sup>12</sup> Este *itàn* é narrado por Cici de *Ọ̀rìṣànlá* e pode ser escutado a partir do site: <https://youtu.be/Xe122tdz1x4?si=WVspCdEyWZTDwj5i>.

<sup>13</sup> Também denominadas *Íyámi Oxorongá*, as grandes Mães, que, neste *itàn* de *Ọ̀ṣọ̀ṣì*, estavam castigando todo o reinado por elas não terem sido convidadas (reconhecidas e respeitadas) para a festa preparada pelo rei.

Não há permissão para a soberba humana, para o domínio e a exploração a qualquer ser da natureza ou de suas forças. Na história narrada acima, a maldição enviada pelas Grandes Feiticeiras deve-se ao fato de o rei não ter dado o devido reconhecimento ao poder delas. Se o poder não é reconhecido, nem por isso ele deixa de se manifestar em toda sua força.

Na cultura *Yorubá*, a importância da vida e dos feitos em vida não dependem da presença da matéria (corpos ou outras formas de presença física). Assim sendo, até mesmo depois da partida de uma pessoa, ela segue sendo reverenciada. O vigor da sua existência segue em curso, de modo que ela nunca deixa de ser reconhecida e valorizada, a despeito da existência corpórea, pois os antepassados não deixam de ter papel crucial na existência de quem chegou e segue no plano terreno. Quem ainda segue vivo cultua a existência de quem já partiu e a organicidade de todas as viventes e todos os viventes é percebida e valorizada por meio de rituais vivenciados desde a infância até a mais alta idade. Ronilda Iyakemi Ribeiro e Sikírù Sàlámi (Babá King), no livro *Exu e a ordem no universo* explicam que:

O culto aos ancestrais cumpre, entre outras, a função de preservar relações entre os já-idos e os não-idos, ou seja, entre mortos-viventes e vivos. Assim sendo, não é apenas o grupo que convive no tempo presente, numa dimensão horizontal, que tem seu valor reconhecido. Também é reconhecida a importância do grupo verticalmente constituído, ao longo do suceder de gerações, pois o sistema de parentesco inclui os já-idos, falecidos, e aqueles que ainda estão por nascer. Assim sendo, o grupo familiar ganha a forma de uma árvore de gerações, um organismo coletivo constituído dos corpos de muitos. Cada unidade individual desse corpo coletivo está convencida de sua condição de elo de uma longa corrente geracional. Seja na horizontalidade, seja na verticalidade, o ocorrido a um indivíduo ocorre no grupo e o ocorrido ao grupo ocorre ao indivíduo (King; Ribeiro, 2011, pp. 100-101).

A organicidade entre corpo vivente e a vida para além da matéria, inclusive para além da existência na Terra, é sagrada para a cultura *Yorubá*. Assim, aquilo que, em outras culturas, é considerado religioso, ou supersticioso, não passa de necessário e natural.

Como é possível notar, a perspectiva dos *Yorubás* diante da existência nos oferece uma compreensão única e distinta da visão de mundo com a qual mais temos acesso – a visão propagada pelos colonizadores europeus. É pela característica singular na forma de se relacionar com o mundo, com o tempo, com os demais seres vivos e poderes da natureza, pelo modo de se relacionar e respeitar as diversas formas de vida, que tal filosofia pode nos auxiliar com outras perspectivas éticas e morais para com a vida<sup>14</sup>. Por esta razão, a filosofia *Yorubá* é muito mais do que uma cosmogonia, mas uma

---

<sup>14</sup> Como destaca Luís Thiago Freire Dantas, junto com Felwine Sarr, Achille Mbembe, estamos num “momento decisivo da epistemologia contemporânea: o descentramento da Europa. Um descentramento que não incorre na deslegitimação da produção de conhecimento europeu, mas que o pensamento enformador da humanidade recorre a outras epistemologias – da África, da América Latina, da Ásia e da Oceania – para compreender as transformações do planeta” (2022, p. 20).

maneira de se portar no, e se relacionar com o mundo, uma tradição que nos leva a repensar a condição humana enquanto habitantes da Terra.

### 3.1 A condição humana diante do mundo e da comunidade

Ao reconhecermos o aspecto fundamental desempenhado pela comunidade, ilustrado pelo *itàn* de *Ọ̀ṣọ̀ṣẹ̀*, nos deparamos com um aspecto que nos leva a repensar a condição dos seres humanos enquanto sujeitos de um mundo compartilhado, um mundo onde tudo faz parte de uma coletividade viva, ainda que não se encontre presentificado em um corpo. Nesse sentido, ao pensarmos detidamente sobre tal condição, abrimos margem a uma articulação de diversos elementos, principalmente, elementos individuais e elementos simbólicos. O primeiro, representa aqueles herdados por uma linhagem familiar, hereditária, visto que os antepassados possuem uma grande influência nos viventes presentes. Já o segundo, são aqueles que nos posicionam no ambiente cósmico, mítico e social (King; Ribeiro, 2011).

Nesse sentido, a pessoa é constituída pelo estabelecimento da relação entre forças cósmicas e naturais, ao mesmo tempo em que sua existência transcorre no tempo, levando-a a passar por sucessivas etapas de transformação. No entanto, embora sofra metamorfoses constantes ao longo da vida e influências advindas de forças singulares e simbólicas, a pessoa continua a ter uma unicidade, ou seja, continua a ser quem é, apesar das sucessivas transformações. A respeito disso, Babá King e Ronilda Ribeiro alegam que:

Apesar de todas as mutações, a pessoa reconhece a si mesma e é reconhecida pelos outros como um sujeito permanente, ou seja, sua identidade pessoal se conserva a despeito da pluralidade de elementos que a constituem enquanto sujeito e a despeito das muitas metamorfoses e dos diversos estados experienciados ao longo de sua história pessoal (King; Ribeiro, 2011, p. 33).

As implicações quanto a manutenção da identidade dos indivíduos permite que a vida continue a fluir por entre todas e todos, e o caráter da vida enquanto fluxo contínuo apresenta-se de modo circular, se configurando diferentemente da compreensão de vida como uma linha reta, com princípio, meio e fim. A circularidade da vida é o que a torna um fluxo que permite às pessoas presentes se relacionarem com seus antepassados, visto que, embora esses tenham partido, não deixaram de ser e de ter “vida” e, assim, continuam a influenciar no mundo e principalmente em seus descendentes. Os *Yorubás* não estão interessados em estabelecer uma relação causal dos eventos ocorridos no mundo, para que a partir disso possamos atribuir sentido. Pelo contrário, os acontecimentos tornam a ser valorizados e significados quando tomados isoladamente. No caso do *itàn* descrito anteriormente, a ira

das Grandes Mães só pode ser aplacada depois que seus poderes foram sentidos e re-equilibrados – daí a necessidade de oferenda.

É por tudo estar conectado, que qualquer alteração na ordem das coisas faz com que o todo entre em vibração, e assim surgem as preocupações com a ecologia e o bem-estar de outras formas de vida diferentes da do ser humano. Por sermos interconectados “o sofrimento de qualquer pessoa é o sofrimento de todos, e seu júbilo é o júbilo de todos. A árvore abatida desnecessariamente e outros atos de crueldade contra os mundos mineral, vegetal e animal constituem uma agressão contra si mesmo” (King; Ribeiro, 2011, p. 41). Tal concepção dialoga com a noção ameríndia da vida como um fluxo contínuo em todos os seres, em tudo o que existe, e a consideração de que todas e todos possuem um grau de importância quando reconhecemos sua relevância e sua “humanidade”.

A relação reduzida a causas e efeitos mapeados não é uma leitura de mundo adotada por este povo, visto a compreensão de que as coisas estão vinculadas entre si como em uma espécie de teia, onde o menor movimento em uma parte do conjunto faz com que tudo entre em vibração, o que possibilita a leitura de vários acontecimentos conjuntamente, sem causas e efeitos específicos e necessariamente acessíveis. Trata-se muito mais de uma atuação conjunta e, aos olhos humanos, incompreensível e até mesmo des governada. A inteligência e os interesses humanos não são nem maiores nem mais poderosos. Podemos perceber tal relação até mesmo na maneira com que se relacionam com o passado através dos ritos, como uma forma de trazer aquilo que se tornou mítico à tona e assim, revivê-lo no presente. Por isso, ao “reatualizar os mitos através dos ritos, o homem escapa do *tempo profano*, cronológico, e penetra no *tempo sagrado*, simultaneamente primordial e recuperável a qualquer momento e para sempre” (King; Ribeiro, 2011, p. 37).

O tempo sagrado e profano podem coexistir ao mesmo tempo, assim como presente e passado, invertendo toda a lógica de continuidade retilínea do mesmo. Essa qualidade não decorre num imobilismo temporal, como se não houvesse mudanças e melhoras. A relação de circularidade do tempo não exclui o desejo e a possibilidade de “progresso”; pelo contrário, a pretensão da tradição *Yorubá* é aprimorar e refinar aquilo de sagrado valorizado por seus ancestrais, permitindo que as mudanças tenham também como crivo o passado. Podemos traduzir isso por meio da célebre frase: “Que esteja melhor na minha boca do que na boca dos que me antecederam” (King; Ribeiro, 2011, p. 39).

Tornando a pensar a condição humana, os *Yorubás* compreendem que a pessoa é constituída por cinco princípios vitais, sendo esses: “*ará* (ará), *òjìjì* (ogigi), *òkàn* (ócan), *ẹmí*<sup>15</sup> (émi), *orí* (orí)” (King; Ribeiro, 2011, p. 34; parênteses acrescentados por nós). Cada um desses princípios vitais corresponde

---

<sup>15</sup> A palavra *ẹmí* também possui uma crase no “*ẹ*”, mas não conseguimos colocar os dois ao mesmo tempo por limitações ortográficas do programa utilizado para a escrita.



a características do indivíduo preenchido pela vida, e atuam em conjunto com o mesmo no decorrer de sua existência. Quando falamos de *Ará*, estamos nos referindo ao corpo físico, enquanto *òjì* refere-se à “representação visível da essência espiritual que acompanha o homem durante toda a vida, morrendo junto com o *ará*, embora não sendo enterrado com ele” (King; Ribeiro, 2011, p. 34). Por *òkàn* entendemos o “coração”, que possui uma profunda relação com o sangue e, para os *Yorubás* representa a “sede da inteligência e do pensamento intuitivo, a alma e a fonte originária de toda ação” (King; Ribeiro, 2011, p. 34).

Por *ẹmí* compreendemos o “princípio vital”, o sopro vital concebido por *Oriṣa Oṣàlá*, o que entendemos por vida e, por isso, está intimamente relacionado à respiração e vai embora com a ocorrência da morte de uma pessoa, também pode ser traduzido como *espírito* ou *ser*. Por fim, *orí*, com a tradução direta de *cabeça*, designado nos casos particulares de cada indivíduo como *orí inú*, a *cabeça interior*, o que é responsável pelo destino particular de cada indivíduo, frequentemente nomeado de *caminho*, determinando as oportunidades, dificuldades existenciais e divindade responsável por cada pessoa – King e Ribeiro (2011) relembram que o *orí* é o princípio vital mais importante de todos. O *orí*, embora seja criado bom por *Eledumare*, está propenso a mudanças, afinal, nele estão os pensamentos, os sentimentos, as impressões, as crenças. O *orí* pode se corromper e transformar-se em algo negativo, o que pode levar a consequências intermináveis e infelizes na existência de uma pessoa. É de se ressaltar que ele também pode ser influenciado pela ancestralidade, individuais ou relacionados a um grupo, retomando novamente a intrínseca relação que os indivíduos possuem com a comunidade a que pertencem.

O destino/caminho mencionado não faz com que a epistemologia *Yorubá* compreenda a vida como uma condição determinada que exclua o livre-arbítrio. É dito que o ser humano,

[...] tem o direito e o poder de assenhorar-se da própria existência através da busca contínua de conhecimentos, da ampliação da consciência e do desenvolvimento disciplinado da vontade. [...] Ou seja, as realizações fundamentais da existência dependem não apenas de inclinações naturais e/ou da sorte, mas também de esforços pessoais que venham aliar-se aos desígnios do destino (King; Ribeiro, 2011, p. 35).

Isso coloca-nos em uma instância de *destinação*, ou seja, existe um caminho convergente com a essência do indivíduo, mas as ações e escolhas feitas ao longo da vida são o que vão determinar o direcionamento atento ou não, às especificidades de cada pessoa, podendo até mesmo distanciá-la do seu caminho; tornando a liberdade e a determinação conceitos correlacionados. Assim, para permanecer no caminho é importante que o *orí inú*, a *cabeça interna*, o *iwà*, o *caráter*, e *ẹlẹdà*, o *destino pessoal* estejam em harmonia para que as relações de liberdade e determinação se alinhem de modo a atingir o destino pessoal por meio da liberdade. Portanto, destino e liberdade não são ideias opostas,



mas complementares. Não há destino alcançado sem a liberdade para tanto. Do mesmo modo, não há liberdade sem que algo possa ser realizado, criado, escolhido ou rechaçado. O exercício da liberdade é condição para a realização do próprio destino (escolhido antes da vida terrena) e do fortalecimento da força vital.

Por fim, algo determinante e indispensável na cultura *Yorubá*, diz respeito ao *aṣẹ*, uma *força vital*. Tudo o que manifesta vida pressupõe a presença de *aṣẹ* enquanto força vital que constitui um “valor supremo e determina o ideal do *viver forte*, tanto no plano material, quanto social e espiritual” (King; Ribeiro, 2011, p. 43). Como trata-se de uma energia, reconhece-se que a mesma pode ser perdida, acumulada, esgotada e transmitida; quanto mais se acumula, mais nos manifestamos fisicamente, socialmente e espiritualmente com poder, e o seu esgotamento representa a doença física e adversidades de todo tipo. O *aṣẹ* constitui a força máxima que nos permite atingir nossos objetivos, não havendo uma força que a supere, e, quando bem administrado, torna a aumentar com o passar do tempo, “proporcionando fertilidade, prosperidade e longevidade” (King; Ribeiro, 2011, p. 43). Quando pronunciamos a palavra *aṣẹ*, essa recebe um sentido de *assim seja*.

Reconhecida a importância crucial da comunidade, do grupo de pertença, o código ético-moral dos *Yorubás* relembra-nos da necessidade de vislumbrar um mundo para além de nós mesmos, pois é somente na coletividade que nos tornamos capazes de existir enquanto indivíduos. Ronilda e King (2011) relembra-nos através do dito “uma árvore sozinha não compõe uma floresta”, que somente enquanto coletividade podemos constituir mundos, e isso inclui a nós mesmos, visto que

O indivíduo não pode existir sem o grupo e o grupo não existe sem indivíduos. [...] A questão relativa às relações entre os indivíduos e seu grupo de pertença acha-se bem expressa no dito africano *sou porque somos e por sermos sou*. Ou seja: eu posso ser apenas se, enquanto grupo, nós somos. Por outro lado, somente somos enquanto grupo se cada um de nós é individualmente, ao mesmo tempo em que integra um coletivo que compartilha espaço e tempo (King; Ribeiro, 2011, p. 101).

No entanto, pertencer a uma coletividade demanda virtudes que nutrem a boa relação e alimentam os seres vivos pertencentes ao grupo. Para isso, necessita-se da valorização de virtudes indispensáveis ao corpo ético-moral *Yorubá*, como a paciência e a tolerância. A princípio, assume-se o *respeito* como o componente fundamental das relações, visto que somente a partir dele é que podemos acolher e sermos acolhidos (King; Ribeiro, 2011). É por meio da valorização de tais virtudes, necessárias para nutrir respeitosamente à saúde da comunidade e dos indivíduos que a ela pertencem, que podemos identificar um aspecto fundamental do código de ético-moral *Yorubá*. Embora trate da importância em adotá-lo para a relação entre indivíduos, as virtudes estabelecidas enquanto indispensáveis tornam a ser mescladas na vida pessoal dos sujeitos em sua própria companhia, o que

possibilita a preparação para lidar virtuosamente com o mundo, na medida em que tais princípios transparecem na própria individualidade do sujeito, apartado das relações com o grupo de pertença.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

A partir das cosmovisões ameríndias e *Yorubá*, podemos acessar modos de ampliar formas de existir e de salvaguardar a existência das limitações perigosas a que somos submetidos diante de uma visão única – dominante e destrutiva. Embora tenhamos maior facilidade em compreender a vida como algo que “é”, que podemos explicá-la e controlá-la, como algo que nos pertence, podemos também supor como aquilo que está em nós, no corpo, e não nos pertence, porque se passa em nós, mas não temos domínio sobre ela. Como viventes, somos parte da vida, pertencemos à vida, mas não somos a vida, por mais que tenhamos desenvolvimento tecnológico e civilizatório. O acesso às filosofias ameríndias e *Yorubás* não significa a substituição de uma visão metafísica por outra – algo que poderia tão somente gerar mais uma discussão de paradigmas teórico-filosóficos.

O que questionamos é a facilidade com que colocamos a vida como algo que nos pertence, mas não nos colocamos como algo que pertence a um fenômeno maior – a própria vida, cujo aspecto humano é tão somente uma de suas manifestações. Ao longo da história da humanidade, explicações sobre o *ser* e a vida contribuíram para o entendimento, a crença e a sensação de que cada indivíduo pertence a um ser superior (deus), pertence à uma instituição (família; estado; nação; grupo político; corrente de pensamento; religião; time), ou ainda, que cada qual pode ser dono de si mesmo (autonomia). A crença nas explicações (científicas ou não) não deixa de ser crença nas teorias, na gramática, no poder da conjugação do verbo ‘ser’ – algo é; a vida é. Quem explica e propaga definições pode conseguir dar longo alcance às teorias sobre a vida e às existências. Não obstante, se por meio da linguagem, e da necessidade que temos dela, podemos falar e pensar que “a vida é...”, a vida passa a ser controlada pelas instâncias que as explicam? Ela de fato passa a ser aquilo que sobre ela é afirmada, teorizada, escrita e ensinada? E passa a ser conforme as definições alcançadas para ela? Apesar deste controle não proceder, a crença em definições, crença no poder do verbo, faz com que o ser de linguagem e suas construções (a filosofia, a ciência e todas as autoridades criadoras de explicações) passem a se comportar como autoridades sobre a existência e sobre a vida. Graças aos acréscimos e às sofisticções de teorizações sobre a vida, foram se agravando os efeitos da inversão por meio da qual, quem afirma/explica/defende se compreende e é tratado como autoridade sobre a vida. Consequentemente, a vida passou a ser vivida como objeto que precisa corresponder às explicações, teorias, linguagem.

Tal vitória do “homem teórico”, (para falar com Nietzsche em *O nascimento da tragédia*), ainda quando religioso, tem como efeito as formas de vida que tentam, mesmo que de modo imperceptível, submeter a vida ao verbo e aos sujeitos da conjugação do verbo. Se a vida é, se ela pode ser reduzida a explicações, teorizações, ela precisaria passar a ser coerente com elas, e todas as vezes que não obedece ao “é”, novas teorizações, novas formas de domínio começam a ser desenvolvidas. Talvez, exatamente pela naturalizada crença na gramática, os viventes, submissos ao poder das teorias e da decorrente racionalidade condensada e reduzida, sequer conseguem se imaginar como apenas parte daquilo que os mobiliza a todo tempo – a vida. Ao acreditarem e se comportarem como se fossem a vida (e não apenas parte), vivem na busca da coerência entre definições, teorias, explicações, ou, ainda pior, se conformam com as contradições quando não conseguem a coerência. Entretanto, esse desejo de poder sobre a vida não a regula. Se os sujeitos de teorias sobre a vida foram se construindo a partir desta ilusão, e assim foram galgando poder para explicá-la, ela, contudo, seguiu soberana, na forma de vida, de morte, acidentes, catástrofes, acasos, alegrias, tristezas, inícios, términos, construções, destruições, rupturas, vínculos, saúde, doença e tantos outros pares que, na interpretação humana, são opostos que se excluem e são avaliados como bom ou ruim.

O mito do povo indígena *Sateré Mawé* explica como se deu a conquista da noite, narrando para tanto, como o jovem Aiatopotí estabeleceu acordo com a cobra Surucucu-pico-de-jaca. O mito ensina que o elemento crucial para a vida humana, a noite, foi conquistado sem qualquer necessidade de conquista sobre um outro. A cobra Surucucu-pico-de-jaca é tão humana quanto os *Mawé*. Se ela tem algo que interessa a eles, ela merece respeito e ganhos, para só então decidir se abrirá mão daquilo que possui. Neste processo, quando recusa ofertas feitas pelo jovem Aiatopotí, nem por isso é ludibriada, dominada, violentada, subjugada. Não só ela sabe do seu *status*. A importância e o poder de cada ser não são construtos teóricos. O líder da comunidade não discursa sobre, não precisa argumentar para esclarecer, orientar, convencer. O jovem precisa acertar na relação com a serpente à medida que se dispõe a estabelecê-la.

O jovem *Ọ̀ṣọ̀ṣì*, por sua vez, negocia com o rei. Ele não quer trocar as conquistas provenientes de suas habilidades por riquezas individuais; prefere beneficiar a comunidade, ao invés de apenas ele levar vantagens pessoais. O vínculo com o coletivo lhe mobiliza mais, e ninguém o convenceu a pensar deste modo. Sua mãe fez uma grande oferenda para que ele fosse agraciado pelos *Ọ̀rìṣà*s. Por seu turno, sem ser cobrado, ele conquista uma troca significativa com o rei, e, no lugar de aceitar todas as riquezas que o rei lhe prometera, prefere que ele libere os demais jovens caçadores da morte prometida, em decorrência de não terem alcançado o feito que *Ọ̀ṣọ̀ṣì* conseguiu. Assim o povo *Yorubá* ensina a prosperidade. Não se trata de ensinamento sobre, mas da prosperidade como um acontecimento – prosperidade da natureza para com *Ọ̀ṣọ̀ṣì* e de *Ọ̀ṣọ̀ṣì* para com seus pares. Assim,

podemos avaliar que o cultivo da sabedoria é cotidiano quando tanto mitos quanto *itàn* são compartilhados indiscriminadamente, sem a seleção e a exclusão que as instituições de ensino realizam. Metafísica, ética, ontologia e política são sabedorias para todas e todos das comunidades indígenas e *Yorubás*, e podem, a sua maneira, auxiliar-nos em adiar o fim do mundo, na guinada das catástrofes proporcionadas pela modernização em meio ao *antropoceno*.

Recebido em: 15/07/2024

Aceito em: 09/01/2025

Publicado em: 28/02/2025

## REFERÊNCIAS

- ADICHIE, Chimamanda. *O perigo de uma história única*. Trad. Júlia Romeu. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.
- BENISTE, José. Dicionário yorubá-português. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2011.
- COSTA, Alyne. Aqui quem fala é da Terra. In: LATOUR, Bruno. *Onde aterrar?* – Como se orientar politicamente no antropoceno. Trad. Marcela Vieira; posfácio e revisão técnica Alyne Costa. 1. ed. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020, pp. 115-132.
- CICI de Oxalá. Itan de Oxóssi. Dona Cici. Disponível em <https://youtu.be/Xe122tdz1x4?si=WVspCdEyWZTDwj5i>. Acesso em: junho de 2024.
- DANTAS, Luís Thiago Freire. *A filosofia na atualidade africana*. Teresina: Entre Tópicos (Coleção África e Filosofia, org.: Francisco Antônio Vasconcelos), 2022.
- LATOUR, Bruno. *Onde aterrar?* – Como se orientar politicamente no antropoceno. Trad. Marcela Vieira; posfácio e revisão técnica Alyne Costa. 1. ed. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020.
- KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. *A queda do céu: Palavras de um xamã yanomami*. Trad. Beatriz Perrone-Moisés; prefácio de Eduardo Viveiros de Castro. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.
- KRENAK, Ailton. *A vida não é útil*. Org. Rita Carelli. 1. ed. [recurso eletrônico]. Companhia das Letras: 2020a.
- KRENAK, Ailton. *Ideais para adiar o fim do mundo*. 2ª. ed. [recurso eletrônico]. Companhia das Letras: 2020b.
- KRENAK, Ailton. *O amanhã não está à venda*. 1ª. ed. [recurso eletrônico]. Companhia das Letras: 2020c.
- KRENAK, Ailton. *Futuro Ancestral*. Org. Rita Carelli. 1ª. ed. [recurso eletrônico]. Companhia das Letras: 2022.
- NIETZSCHE, Friedrich. *O nascimento da tragédia ou Helenismo e Pessimismo*. trad. J. Guinsburg. 2ª ed., São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- PAVULAGEM. *A noite: quem não dorme não sonha*. 20:20 min. Spotify: set. de 2023. Disponível em: <https://open.spotify.com/episode/3rhQP0vz1QofLY24745yUq?si=30c0292263fb4d07>. Acesso em: 17 maio 2024.
- SÀLÁMÌ (KING), Síkírù; RIBEIRO, Ronilda Iyakemi. *Exu e a ordem do universo*. 2ª. ed. São Paulo: Editora Oduduwa, 2011.
- VERGER, Pierre Fatumbi. *Lendas africanas dos Orixás*. Trad. Maria Aparecida da Nóbrega, [ilustrações] Carybé. 4. ed. Salvador: Corrupio, 1997.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo; DANOWSKI, Déborah. *Há mundo por vir?* Ensaio sobre os medos e fins. Florianópolis: Desterro [Florianópolis]: Cultura e Barbárie: Instituto Socioambiental, 2014.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *III Conferência Curt Nimuendajú*. 15 de janeiro de 2020. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=4BS4BO59yro&t=4130s&pp=ygUrZWWR1YXJkbyB2aXZlaXJvcyBkZSBjYXN0cm8gY3Jpc2UgY2xpbC0hdGJlYQ%3D%3D>. Acesso em: 04 maio 2024.

