



UNIVERSIDADE FEDERAL DO CARIRI
INSTITUTO INTERDISCIPLINAR DE SOCIEDADE CULTURA E ARTE - IISCA
MESTRADO PROFISSIONAL EM FILOSOFIA

LEANDRO ALVES BARBOSA

EDUCAÇÃO INDÍGENA E FILOSOFIA: PERSPECTIVAS A PARTIR DA ESCOLA
INDÍGENA ISÚ-KARIRI, EM BREJO SANTO (CE)

JUAZEIRO DO NORTE

2025

LEANDRO ALVES BARBOSA

EDUCAÇÃO INDÍGENA E FILOSOFIA: PERSPECTIVAS A PARTIR DA ESCOLA
INDÍGENA ISÚ-KARIRI, EM BREJO SANTO (CE)

Dissertação de Mestrado apresentada ao
Programa de Pós-Graduação em Filosofia
da Universidade Federal do Cariri, como
requisito parcial à obtenção do título de
Mestre em Filosofia. Área de
concentração: Ensino de Filosofia.

Orientador: Prof.º Dr. Francisco José da
Silva.

JUAZEIRO DO NORTE

2025

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação
Universidade Federal do Cariri
Sistema de Bibliotecas

B238e Barbosa, Leandro Alves.

Educação indígena e Filosofia: perspectivas a partir da escola indígena Isú-Kariri, em Brejo Santo (CE) / Leandro Alves Barbosa. - Juazeiro do Norte- Ce, 2025.
89 f. il. color.; 30 cm.
(Inclui bibliografia, p. 86-88).

Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal do Cariri, Instituto Interdisciplinar de Sociedade, Cultura e Artes, Programa de Pós-graduação em Filosofia, Juazeiro do Norte, 2025.

Orientador: Prof. Dr. Francisco José da Silva.

1. Filosofia - ensino. 2. Filosofia Indígena. 3. Perspectivismo Ameríndio. 4. Espiritualidade Indígena. I. Silva, Francisco José da - orientador. II. Título.

CDD 107

Bibliotecária: Maria Eliziana Pereira de Sousa – CRB 15/564

LEANDRO ALVES BARBOSA

EDUCAÇÃO INDÍGENA E FILOSOFIA: PERSPECTIVAS A PARTIR DA ESCOLA
INDÍGENA ISÚ-KARIRI, EM BREJO SANTO (CE)

Dissertação de Mestrado apresentada ao
Programa de Pós-Graduação em Filosofia
da Universidade Federal do Cariri, como
requisito parcial à obtenção do título de
Mestre em Filosofia. Área de
concentração: Ensino de Filosofia.

Orientador: Prof.º Dr. Francisco José da
Silva.

Dissertação defendida em: _15_/_02_/_2025__

Documento assinado digitalmente
 FRANCISCO JOSE DA SILVA
Data: 16/03/2025 17:20:06-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Prof.º Dr. Francisco José da Silva (Orientador)

Univ  LUIZ MANOEL LOPES
Data: 17/03/2025 09:57:27-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

FCA)

Prof.ª Dr. Luiz Manoel Lopes

Univ  MATEUS VINICIUS BARROS UCHOA
Data: 17/03/2025 11:17:46-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

CA)

Prof.º Dr. Mateus Vinícius Barros Uchôa
Universidade Federal do Ceará (UFC)

(...) fui experimentar a dança das alianças afetivas, que envolve a mim e uma constelação de pessoas e seres na qual eu desapareço: não preciso mais ser um entidade política, posso ser só uma pessoa dentro de um fluxo capaz de produzir afetos e sentidos. Só assim é possível conjugar o *mundizar*, esse verbo que expressa a potência de experimentar outros mundos, que se abre para outras cosmovisões e consegue imaginar *pluriversos*. Esses termos, usados por Alberto Costa e outros pensadores andinos, evocam a possibilidade de os mundos se afetarem, de experimentar o encontro com a montanha não como uma abstração, mas como uma dinâmica de afetos em que ela não só é sujeito, como também pode ter a iniciativa de abordar quem quer que seja. Esse outro nós possível desconcerta a centralidade do humano, afinal todas as existências não podem ser a partir do enunciado do antropocentrismo que tudo marca, denomina, caracteriza e dispõe – inclusive os outros parecidos, que são considerados quase humanos também (KRENAK, 2022, pp. 82-83).

Pensamos e escrevemos para os animais. Tornamo-nos animal, para que o animal também se torne outra coisa. A agonia de um rato ou a execução de um bezerro permanecem presentes no pensamento, não por piedade, mas como a zona de troca entre o homem e o animal, em que algo de um passa ao outro. É a relação constitutiva da filosofia com a não-filosofia. O devir é sempre duplo, e é este duplo devir que constitui o povo por vir e a nova terra. O filósofo deve tornar-se não-filósofo, para que a não-filosofia se torne a terra e o povo da filosofia. (DELEUZE e GUATTARI, 1992, p. 142).

RESUMO

O objetivo do presente trabalho é investigar a inserção do pensamento filosófico indígena e do perspectivismo ameríndio, a partir da Lei 11.645/08 - que tornou obrigatório o estudo da história e da cultura indígena, além da sua contribuição na formação da sociedade brasileira –, no Ensino Médio diante das diretrizes da nova Base Nacional Comum Curricular (BNCC), aprovada em 2017, com foco no ensino de Filosofia. Para tal, na primeira parte do trabalho, depois de um levantamento bibliográfico dos textos teóricos que versam sobre o assunto, como o *perspectivismo ameríndio*, de Eduardo Viveiros de Castro, e a *filosofia indígena* de Davi Kopenawa e Ailton Krenak, além das aproximações teóricas com outros pensadores e pensadoras, como Aníbal Quijano, Enrique Dussel, Ramón Grosfoguel, Elizabeth A. Povinelli, que trabalham em uma perspectiva decolonial. Na segunda parte, buscaremos efetuar uma crítica ao pensamento colonial, incluso a Filosofia, e como o pensamento indígena contribui para a construção de uma filosofia anti-colonial e descolonial, em termos de crítica à colonialidade do saber e do poder, através do perspectivismo e da filosofia indígena permeada pelo conceito de *espiritualidade*, categoria utilizada pelos povos originários para o que chamamos ocidentalmente de filosofia. Na última, realizaremos uma pesquisa “etnofilosófica”, tendo por base alguns elementos de uma etnografia pós-colonial, estudo de caso, observação participante, diário de campo, entrevistas, na Escola Indígena de Brejo Santo, do povo Isu-kariri, sobre como se dá na prática da escola o ensino de filosofia indígena, espiritualidade, visando com essa experiência contribuir para repensarmos o ensino de filosofia.

Palavras-chave: Ensino de Filosofia. Filosofia Indígena. Perspectivismo Ameríndio. Espiritualidade Indígena.

ABSTRACT

The objective of this work is to investigate the insertion of indigenous philosophical thought and Amerindian perspectivism, based on Law 11.645/08 - which made the study of indigenous history and culture mandatory, in addition to its contribution to the formation of Brazilian society -, in High School according to the guidelines of the new National Common Curricular Base (BNCC), approved in 2017, with a focus on teaching Philosophy. To this end, in the first part of the work, after a bibliographical survey of theoretical texts that deal with the subject, such as Amerindian perspectivism, by Eduardo Viveiros de Castro, and indigenous philosophy by Davi Kopenawa and Ailton Krenak, in addition to theoretical approaches with other thinkers, such as Aníbal Quijano, Enrique Dussel, Ramón Grosfoguel, Elizabeth A. Povinelli, who work from a decolonial perspective. In the second part, we will seek to criticize colonial thought, including Philosophy, and how indigenous thought contributes to the construction of an anti-colonial and decolonial philosophy, in terms of criticism of the coloniality of knowledge and power, through perspectivism and of indigenous philosophy permeated by the concept of spirituality, a category used by original peoples for what we call philosophy in the West. In the last one, we will carry out an “ethnophilosophical” research, based on some elements of a post-colonial ethnography, case study, participant observation, field diary, interviews, at the Brejo Santo Indigenous School, of the Isu-kariri people, about how In school practice, indigenous philosophy and spirituality are taught, with the aim of using this experience to contribute to rethinking the teaching of philosophy.

Keywords: Teaching Philosophy. Indigenous Philosophy. Amerindian Perspectivism. Indigenous Spirituality.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	07
2	DO PERSPECTIVISMO AMERÍNDIO À FILOSOFIA INDÍGENA.....	16
3	DA ANTROPOGÊNESE À GEOONTOLOGIA: A CRÍTICA DA FILOSOFIA INDÍGENA À COSMOVISÃO ANTROPOGÊNICA DO PENSAMENTO FILOSÓFICO OCIDENTAL	30
4	APAGAMENTOS: A DESTRUIÇÃO DO SABER E DO CORPO, EPISTEMICÍDIO E GENOCÍDIO	40
5	GUERRAS DE EXTERMÍNIO: COMO ATUARAM O DISPOSITIVO DE RACIALIDADE/BIOPODER E O EPISTEMICÍDIO SOBRE AS POPULAÇÕES INDÍGENAS	50
6	GUERRA CONTINUADA: O CREPÚSCULO DOS POVOS KARIRIS	65
7	DOS XAPIRIS PËS AOS ENCANTADOS: DOS ESPÍRITOS DAS FLORESTAS AOS ESPÍRITOS DAS MATAS	72
8	UMA ANÁLISE FILOSÓFICA DE UMA ESCOLA INDÍGENA NO TERRITÓRIO CARIRIENSE	78
8.1	A Metafísica das matas: natureza, liberdade, animismo, sonho, mundo e morte entre os indígenas isú-kariri	80
	CONCLUSÃO	85
	REFERÊNCIAS	86

1. INTRODUÇÃO

O presente trabalho é uma pesquisa de natureza qualitativa, tendo como base bibliográfica as etnografias ou “etnofilosofias”, ainda que o termo seja empregado usualmente para descrever um aspecto do pensamento filosófico tradicional africano, do pensamento filosófico indígena de Davi Kopenawa, Ailton Krenak e João Paulo da Silva Lima, o Cacique Kauã, do povo Pitaguari, dentre os principais, no sentido mais atual empregado ao termo, que tem pressupostos de uma escrita mais autopoietica, autobiográfica. Diferente da etnografia tradicional cujo modelo é *Argonautas do Pacífico Ocidental*, de Bronisław Malinowski, que se pretende a uma escrita mais objetivista. Já os trabalhos etnográficos mais atuais, como *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*, de Davi Kopenawa e Albert Bruce, *Ideias para adiar o fim do mundo*, de Ailton Krenak, *A espiritualidade pitaguary como componente curricular na Escola Indígena Chuí*, do Cacique Kauã, todos têm como pressuposto o que Viveiros de Castro vai chamar de *etnografia pós-colonial*. O etnólogo não vai mais descrever ou falar sobre a cultura, o povo, a sociedade da qual ele está realizando o trabalho etnográfico, mas deixar que o outro fale. O outro, inclusive, não humano, os *xapiris*, como no caso de Kopenawa, e os *encantados*, como no caso do Cacique Kauã, a montanha de que fala Krenak na epígrafe deste trabalho. Ampliando para o que Emanuele Coccia chamou de uma *etnografia universal do vivo*, em termos *políticos-cosmológicos* ou o que Juliana Fausto chamou de *cosmopolítico*, em *A cosmopolítica dos animais*.

Além dos trabalhos citados acima, nos valeremos da própria pesquisa etnográfico visando aprofundar uma questão-problema que surgiu no decurso da nossa análise, que envolve, além do perspectivismo filosófico dos povos amazônicos, estudado por Viveiros de Castro e escrito pelos próprios filósofos indígenas, Davi Kopenawa e Ailton Krenak, que é o pensamento filosófico dos povos indígenas do Nordeste, que se manifesta nas próprias comunidades e escolas indígenas e nos rituais específicos desses povos, como o Ritual da Jurema Sagrada¹, para entender o que seria o conceito de *espiritualidade* tão presente na fala do cacique Kauã e dos

¹ Jurema é considerada uma árvore sagrada para os povos originários do Nordeste, por sua resistência. É a única árvore que permanece verde e dando frutos durante a seca. Que pode ser queimada e não morrer. Da casca do tronco e da raiz é feito o vinho de Jurema, uma bebida que, ao ser ingerida, revela a verdadeira forma, *espírito*, da planta e as linhagens de encantados que habitam no seu interior. No Ritual da Jurema Sagrada, a bebida é consumida pelo pajé que, após tomá-la, passa a ter contato com o mundo dos encantados.

próprios povos indígenas da região do Cariri. Já que não se utiliza propriamente o termo filosofia, mas *espiritualidade* para um conjunto de relações que esses povos estabelecem com a natureza, vista como algo vivo, animado, personificado, ou seja, vista como um sujeito dotado de agência.

Como a pesquisa visa a prática do ensino de filosofia indígena em uma sala de aula não indígena, que não tem um ensino diferenciado, buscaremos realizar uma etnografia na Escola Indígena Isú-Kariri, localizada em Brejo Santo, na região do Cariri. Nela, analisaremos a metodologia de ensino de filosofia indígena ou espiritualidade indígena, aplicada na escola, a fim de tornar mais claro o conceito de espiritualidade.

Em relação a etnografia, sabemos que ela não existe sem uma pesquisa empírica. Como escreve Mariza Peirano, em *Etnografia não é método*, “a empiria – eventos, acontecimentos, palavras, textos, cheiros, sabores, tudo que nos afeta os sentidos –, é o material que analisamos e que, para nós, não são apenas dados coletados, mas questionamentos, fonte de renovação” (2014, p. 380). A pesquisa empírica mostra-se de fundamental importância para a construção da teoria.

Roberto Cardoso de Oliveira, em *O trabalho do antropólogo: olhar, ouvir, escrever*, trabalha o “método” etnográfico a partir de três etapas: o olhar, o ouvir e o escrever. Os três são atos cognitivos e constitutivos da pesquisa etnográfica, articulando percepção e pensamento, aspectos fundamentais da construção do conhecimento. O primeiro passo da pesquisa se dará através da observação participante, onde

(...) os atos de Olhar e de Ouvir são, a rigor, funções de um gênero de observação muito peculiar (i.e., peculiar à antropologia), por meio da qual o pesquisador busca interpretar (melhor dizendo: compreender) a sociedade e a cultura do Outro “de dentro”, em sua verdadeira interioridade. Tentando penetrar nas formas de vida que lhe são estranhas, a vivência que delas passa a ter cumpre uma função estratégica no ato de elaboração do texto, uma vez que essa vivência - só assegurada pela observação participante “estando lá” - passa a ser evocada durante toda a interpretação do material etnográfico no processo de sua inscrição no discurso da disciplina (1996, p. 31).

O olhar exige certa disciplina e o ouvir visa criar uma interlocução com os sujeitos no campo de pesquisa a fim de construir uma relação dialógica. Não basta entrevistas, onde, de antemão, coloca-se uma relação de autoridade entre o entrevistador e o entrevistado buscando a obtenção de um conhecimento neutro. É necessário vivenciar, experienciar o campo, tornar o estranhamento inicial em algo familiar. Que é o objetivo da observação participante, como explica Cardoso de

Oliveira, “(...) o pesquisador assume um papel perfeitamente digerível pela sociedade observada, a ponto de viabilizar uma aceitação senão ótima pelos membros daquela sociedade, pelo menos afável, de modo a não impedir a necessária interação” (1996, p.21).

Quanto a última etapa da pesquisa etnográfica, o escrever, Cardoso de Oliveira vai nos dizer

(...) que o bom texto etnográfico, para ser elaborado, deve ter pensadas as condições de sua produção, a partir das etapas iniciais da obtenção dos dados (o Olhar e o Ouvir), tal não quer dizer que ele deva se emaranhar na subjetividade do autor/pesquisador. Antes, o que está em jogo é a "intersubjetividade" - esta de caráter epistêmico -, graças à qual se articulam num mesmo "horizonte teórico" os membros de sua comunidade profissional (1996, p. 28).

Nesta última etapa da produção etnográfica, será de fundamental importância, além da memória do campo, o diário, as entrevistas e as cadernetas com anotações.

O trabalho também buscará se aproximar da etnofilosofia, no que concerne a um pensamento tradicional de um povo, e da geofilosofia deleuziana, no sentido de trabalhar o pensamento filosófico nessa relação com o território, onde “pensar não é nem um fio estendido entre um sujeito e um objeto, nem uma revolução de um em torno do outro. Pensar se faz antes na relação entre o território e a terra” (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 113). Uma experiência de pensamento como um *Global Positioning System* (GPS), um pensamento que sempre dependerá de sua posição no *mapping*. Filosofia enquanto território, relação entre ser e o território de maneira não apenas interespecífica, mas filosofia intramundos, entre fronteiras do pensamento mineral, não-humano e humano. O que Viveiros de Castro chamou de *multinaturalismo ontológico* e *perspectivismo interespecífico*, que serão trabalhados mais a frente.

Outro conceito abordado é o que Giorgio Agamben chamou de *antropogênese*, em *L'aperto: L'uomo e l'animale*, e Elizabeth Povinelli conceituou como *geontologia*, em *Geontologias: um réquiem para o liberalismo tardio*. Por fim, propusemo-nos a trabalhar a filosofia no sentido de uma *cosmofilosofia*. Na maneira como Yuk Hui, em *Tecnodiversidade*, vai tratar a técnica enquanto *cosmotécnica*, buscando contrapor a cosmovisão chinesa sobre a técnica da cosmovisão ocidental.

A filosofia ocidental ou a invenção moderna do que seria uma filosofia ocidental sempre trabalhou em uma perspectiva do encobrimento do outro, parafraseando Dussel em *1942: o encobrimento do outro: a origem do mito da modernidade* (1993).

Desde Aristóteles e a sua inferiorização do pensamento e do modo de ser dos povos não gregos, conceituados como “bárbaros”, só se pode filosofar em grego, ou seja, só pensando, falando e se comportando como um grego. A posteriori, com Heidegger, em alemão. Há uma interdição do filosofar em *logos* não ocidentais. Apesar de que, assim como as filosofias indígenas, não havia uma separação nítida entre natureza e cultura entre os gregos, mas uma perspectiva etnocêntrica em relação aos povos não gregos.

Outras obras que apontam para a originalidade de uma filosofia não ocidental são: *A filosofia bantu* (2016), de Placide Tempels, *A invenção de África: gnose, filosofia e a ordem do conhecimento* – obra comparável para o pensamento africano, em termos de renovação teórico conceitual, ao *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente* (2007), de Edward Said, e *A invenção da América* (1992), de Edmundo O’Gorman –, de Valentin Mudimbe, e os quatro volumes de *Mitológicas*, de Claude Lévi-Strauss, dentre inúmeras outras, elas serviram de abertura para um pensamento filosófico original não europeu e para a virada ontológica na antropologia que desembocou, aqui no Brasil, no *perspectivismo ameríndio* e no *multinaturalismo* de Viveiros de Castro. Até nomes atuais de peso do pensamento filosófico indígena brasileiro, como Davi Kopenawa e Bruce Albert, de *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami* (2015), *O espírito da floresta* (2023), e Ailton Krenak, de *O lugar onde a terra descansa* (2000), *Ideias para adiar o fim do mundo* (2019), *O amanhã não está à venda* (2020), *A vida não é útil* (2020), *Futuro ancestral* (2022).

Além dos pensadores e pensadoras afro-brasileiros e afro-brasileiras como Beatriz Nascimento, Lélia Gonzalez, Suely Carneiro, Abdias do Nascimento, Guerreiro Ramos, Nego Bispo, Silvio Almeida, Muniz Sodré e a reviravolta provocada na história da filosofia brasileira com o livro *História da filosofia do Brasil* (2013), de Paulo Margutti, para citar apenas alguns autores que apontam para um pensamento filosófico próprio brasileiro – até mesmo no que diz respeito a filosofia portuguesa surgida com a chamada *segunda escolástica* (1500-1750), fundamental para a história do pensamento filosófico brasileiro e para relação entre o pensamento dos colonizadores portugueses e o pensamento dos povos colonizados. Inclusive, no que se refere ao racismo presente nas sociedades latino-americanas, por muito encoberto pela ideia de *mestiçagem*, que tem origem filosófica nas discussões aristotélicas, presentes na segunda escolástica, em torno da presença ou não de alma da população indígena.

Esta importação de um modelo filosófico inicia-se com a própria colonização. Em 1553, a invasão portuguesa resultou na busca de uma reprodução de todo modelo educacional e político vindo da metrópole. Como comenta João Paulo da Silva Lima, o Cacique Kauã, em *A espiritualidade pitaguary como componente curricular na Escola Indígena Chuí*, em relação aos povos indígenas.

O Nordeste e o Leste do Brasil são áreas consideradas de colonização antiga, contando com forte presença jesuíta, que instituiu modelos ocidentais tanto de educação quanto de concepções de religiosidades cristãs, a partir da visão do colonizador, retirando das populações indígenas a liberdade de crença e introduzindo um padrão normativo religioso colonial, que discriminou e satanizou as práticas dos índios como seus ritos e rituais de jurema, agregando simbolismos e sincretismos católicos/cristãos aos rituais que, atualmente, são predominantes nas etnias da região Nordeste do país (Lima, 2022, pp. 26-27).

Na época, foi atribuída aos padres da Companhia de Jesus, ordem religiosa da Igreja Católica, a responsabilidade de conduzir as “ações educacionais”. Uma das funções dos jesuítas era catequizar e “instruir” a população ameríndia e africana escravizada, além dos colonos degredados que viriam a ser a classe dominante da colônia. As bases do nosso modelo filosófico, já pensado nos moldes dos invasores, nasce desse *epistemicídio*, eliminação do pensamento. Outra das funções foi a de formar comentadores de textos filosóficos, que se tornou hegemônica entre nós, mudando apenas do latim para o português e do português para o francês com a chegada do departamento francês de ultramar, como bem relata Paulo Arantes, em *Um departamento francês de ultramar. Estudos sobre a formação da cultura filosófica uspiana (uma experiência dos anos 1960)*.

Por fim, os padres da Companhia de Jesus visavam fornecer cursos de caráter universitário nos colégios jesuítas, como aponta Lúcio Álvaro Marques em *Philosophia Brasiliensis: História, Conhecimento e Metafísica no Período Colonial*, onde o autor faz tradução, exegese e comentário da obra *Conclusiones Metaphysicae*, de Ente Reali de Francisco de Faria, publicada no Rio de Janeiro, em latim (1747), e que consta como a primeira tese escrita no país.

Em todo o caso, os saberes e viveres indígenas foram considerados como não saberes e não viveres. Isso ficou cabal, como já foi mencionado, no julgamento de Valladolid. Onde as diferenças físicas, hábitos, gostos, modos de seres e de saberes passaram a ser utilizados para pôr em dúvida a própria humanidade desses povos e se materializaram, segundo Aníbal Quijano (1995, p. 4) em “(...) una categoría mental nueva, la idea de “raza””.

Essa discussão resultou na indagação sobre os povos ameríndios terem ou não natureza humana, inicia-se em 12 de outubro de 1492, logo após Colombo chegar ao território “americano” e tomar os povos ameríndios enquanto “povos sem religião”. De acordo com Ramón Grosfoguel (2016, p. 37), no imaginário religioso do século XVI, o sintagma “povos sem religião” se traduziria de três maneiras: “1. se você não tem uma religião, você não tem um Deus; 2. se você não tem um Deus, você não tem uma alma; e, por fim, 3. se você não tem uma alma não é humano, mas animal”.

Ali, encontram-se, segundo Grosfoguel, os germes das discussões racistas posteriores e que impactarão decididamente nossa formação histórica. Ao longo do século XVI, esse debate foi sendo acirrado por Bartolomeu de Las Casas e Guínés de Sepúlveda. Para colocar um termo final a essa questão, foi realizado, no ano de 1552, o famoso julgamento. Nele, de acordo com Grosfoguel (2016, p. 38), Sepúlveda “defendeu que os “índios” eram seres “sem alma” e, portanto, animais que poderiam ser escravizados no processo do trabalho, sem que houvesse qualquer pecado aos olhos de Deus”. Os argumentos de Sepúlveda para a inferiorização dos indígenas foram o de que eles não possuíam propriedade privada e nem mercado, o que mostra, prontamente, a forte presença de um pensamento protocapitalista em Sepúlveda.

Filosoficamente, o choque entre a civilização européia e ameríndia resultou em questões epistemológicas e éticas, conforme Margutti (2013, pp. 311-312): o “Novo Mundo” não foi mencionado pelas Escrituras nem pelos grandes filósofos da Antiguidade. Então, o que se sabia e o que poderia ser dito de um continente que os europeus acreditavam não possuir história escrita nem autoridades que pudessem ser consultadas? A conquista da América foi justa e legítima? O que sabiam eles sobre o mundo e as suas origens? O que teriam os pensadores indígenas a dizer sobre a cultura e o pensamento ocidentais? Como entendiam a colonização os pensadores ameríndios? Michel de Montaigne foi um dos poucos a burilar nessa seara, no famoso ensaio *Os canibais* (*Ensaio*, 2009). Um dos primeiros estudos com um olhar etnográfico sobre essa relação entre o pensamento indígena e o pensamento europeu.

Uma outra questão que nos intriga é que dentro do debate do chamado *pensamento decolonial latino-americano*, pouco se fala sobre o pensamento indígena brasileiro e sobre a colonização portuguesa, sendo bastante centrado na colonização espanhola e no indigenato das mesmas colônias, o que resulta em uma falta de especificidade sobre a colonização portuguesa e os seus pensadores. Por exemplo,

apenas para citar duas diferenças, se na discussão sobre a existência de alma ou não entre os povos ameríndios, como foi em Valladolid, Aristóteles era fundamental, como aponta Anthony Pagden em *La caída del hombre natural: el indio americano y los orígenes de la etnología comparativa*², aqui a questão dizia respeito a conversão dos indígenas, dos escravizados, a legitimação da escravidão e a atitude diante da vida na sociedade colonial. O problema central era, como foi tratado por Viveiros de Castro, a inconstância da alma selvagem, não a ausência da alma. Tanto Manuel da Nóbrega quanto Antônio Vieira viam os ameríndios como “iguais” aos europeus, com direito à liberdade e à educação cristã. Os indígenas aldeados não poderiam ser escravizados, mas poderiam, os maiores de idade, vender sua liberdade, algo basilar em uma sociedade protocapitalista. No caso da escravidão africana, a justificativa por parte dos nossos jesuítas seria a da salvação das almas pela escravização. Se permanecessem na África, os africanos livres morreriam pagãos. Por mais hipócritas que pareçam as justificativas, ambas servem para ilustrar diferenças entre os jesuítas portugueses e espanhóis. Margutti fala de uma predominância de uma visão de mundo cético-estoico-salvacionista e a influência decisiva de Sêneca entre os nossos jesuítas.

Com a hegemonia do pensamento filosófico francês, inglês e alemão, cujo ápice é a filosofia hegeliana, temos um salto da razão da Ásia para a Europa. O tempo e o espaço são colonizados pelo pensamento europeu. Quem estava na Europa vivia em um espaço civilizado e no tempo presente/moderno, quem não estava na Europa, vivia em um espaço “bárbaro”, atrasado/passado/tradicional e era primitivo. Os instrumentos foram a negação da contemporaneidade e a cartografia, como a *Orbis Universalis* e o *Theatrum Orbis Terrarum*, de Abraham Ortelius, de 1570. 80% da população mundial se encontravam fora da história. Visão comum até os dias atuais, mesmo com a Europa não sendo mais o centro do mundo.

Com a vinda do Marquês de Pombal ao Brasil, já sob a influência do Iluminismo, os jesuítas são expulsos, a *Ratio studiorum* deixada de lado, apesar de trazer para cá escolas de outras ordens religiosas; como a beneditina, a carmelita e a franciscana, e é instaurado o Diretório dos Índios, o documento foi um instrumento da política indigenista do marquês de Pombal que visava uma clara diferenciação do tratamento, por parte dos colonos e do Estado português, entre as populações africanas e

² 1997, p. 165.

ameríndias, a fim de conceder aos indígenas direitos comuns aos brancos, como o direito à propriedade e ao comércio, além do estímulo à miscigenação entre os dois grupos — em tese semelhante ao que o Estado brasileiro fez com os imigrantes europeus no século XIX e XX ou aos engajados brancos nas *plantations* dos Estados Unidos. Em contrapartida, a população ameríndia deveria abdicar de sua língua em prol do português e pagarem impostos à Coroa. Isso foi feito também para eliminar entre os ameríndios a alcunha de “negros da terra”. A racialização já era algo central, como vemos. Nessa época, a influência filosófica dominante foi o Iluminismo e a sua relação com as ciências naturais, onde a filosofia passa a ter caráter introdutório nos cursos de Medicina, Teologia, Direito e Cânones.

Com a assunção das ciências biológicas no século XIX, durante o Império, a filosofia passou a estar ligada aos discursos eugenistas que desembocaram nas faculdades de medicina da Bahia e de direito de Recife. Que sobreviveu às influências positivistas no golpe militar que levou a República, cujo Decreto Republicano de 1890 alterou igualmente o currículo, redistribuindo as disciplinas conforme a hierarquia das ciências propostas por Comte, o que não incluiu a filosofia. Esses períodos já são marcados pela tutela das sucessivas missões francesas: a primeira foi a que chegou ao Brasil com Dom João VI, tinha um objetivo artístico e pitoresco, sem esquecer a influência do diplomata e eugenista Joseph Arthur de Gobineau, amigo do imperador Pedro II; a segunda, na Primeira República, tinha como objetivo instruir os oficiais do exército; a terceira foi a dos docentes que vieram auxiliar na estruturação da USP e da Faculdade de Filosofia que resultou na formação do departamento francês de ultramar e nos moldes da filosofia no Brasil.

Nas reformas de Benjamin Constant (1890) até Rocha Vaz (1925), a filosofia não tem um papel relevante. Apenas na reforma de Gustavo Capanema, ministro da educação e saúde, que a filosofia volta a ser obrigatória no currículo e assume um papel biopolítico na formação da identidade nacional.

Em 1961, a lei nº. 4.024 (Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional) torna facultativo o ensino de filosofia nos currículos escolares, colocando-a no núcleo das disciplinas optativas. Em 1971, durante a ditadura empresarial-militar no Brasil, a disciplina de filosofia foi banida dos currículos do ensino médio, sob a doutrina de segurança nacional, e substituída por educação moral e cívica. Após quase 40 anos, a disciplina foi novamente incorporada ao currículo do ensino médio, em junho de 2008, com a entrada em vigor da lei 11.684/08. A medida tornou obrigatório o ensino

da disciplina nas três séries do ensino médio. Isso se deu em paralelo com a lei 11.645/08 que tornou obrigatório também o estudo da história e da cultura indígena, incluindo a sua contribuição na formação da sociedade brasileira. Logo, a filosofia indígena.

A contextualização que se seguiu até aqui, incluindo a pequena digressão sobre o pensamento filosófico brasileiro, visa a origem do problema filosófico desta pesquisa, que está em mostrar como a existência de outras formas de pensamento foi excluída do nosso itinerário filosófico, marcado pela dominância do pensamento colonizador. No entanto, como fica esse problema com a entrada em vigor da lei 11.645/08 e a “emergência” dos saberes filosóficos indígena que passam já a estar presentes nos livros didáticos do ensino médio, sendo que a grade curricular dos cursos de licenciatura em filosofia permanece em sua maioria eurocêntrica.

Dito isto, as perguntas de partida formuladas, as quais deram origem ao problema filosófico acima apresentado, referem-se: a ausência da formação em filosofia indígena nos cursos superiores de licenciatura em filosofia, resulta na formação de profissionais não preparados para essa nova realidade do ensino médio? Outra grande questão que surge na atualidade é se pode ensinar filosofia dos povos originários não sendo em uma escola diferenciada? Para responder essas questões, o trabalho visa realizar uma pesquisa sobre o ensino de filosofia na Escola Indígena de Brejo Santo, do povo Isú-Kariri. Essa pesquisa servirá de norte para a elaboração de um modelo de aula e de material pedagógico para as escolas de ensino médio do estado.

2. DO PERSPECTIVISMO AMERÍNDIO À FILOSOFIA INDÍGENA

No famoso ensaio de Roberto Schwartz, *As ideias fora do lugar*, o grande problema do pensamento social brasileiro se dá em adaptar ideias alienígenas, no sentido de estrangeiras, estranhas, para um contexto indígena, no sentido nativista, nascidos no território – no pensamento ameríndio essa questão vai carregar o duplo significado. Mas, no caso abordado por Schwartz, o problema é como adaptar o pensamento liberal europeu em uma sociedade escravagista? Apesar das imbricadas relações entre capitalismo e escravidão apontadas por Eric Williams, em *Capitalismo e escravidão*, Domenico Losurdo, em *Contra-história do liberalismo*, e os teóricos da Teoria Marxista da Dependência, André Gunder Frank, Vânia Bambirra, Theotônio dos Santos e Ruy Mauro Marini. Além do livro de Roberto Gomes, *Crítica da Razão Tupiniquim*, publicado quatro anos depois, 1977, do ensaio de Schwartz, de 1973, a questão levantada por ambos, Schwartz e Gomes, era que as ideias europeias não faziam muito sentido aqui porque nossa sociedade era outra, isso resultava em ideias fora do lugar ou uma espécie de razão ornamental, como aponta Gomes, já que não se levava em conta para o surgimento do pensamento o território de onde ele brota, ramifica-se, em termos geofilosóficos.

No caso, como transpor ideias universalistas sobre o ser humano em geral, como queria o pensamento universalista europeu, se aqui não se tratava de seres humanos que compartilhavam do mesmo destino da humanidade esclarecida, do “homem branco europeu”, mas de seres tão diversos dessa humanidade que, durante o choque entre as civilizações indígenas e ibérica chegou-se a duvidar, por parte dos ibéricos, que os indígenas fossem realmente gente. Por sua vez, vale ressaltar que os indígenas afogavam os ibéricos para saberem se eles não eram espíritos ou deuses. Como vimos nos comentários sobre o etnocentrismo presente em ambos os lados, de Lévi-Strauss. Se para os europeus, a questão metafísica primeira era a alma, para os indígenas, a questão metafísica primeira era o corpo. Já que, subjetivamente, tudo era humano. A cultura é una, a natureza é que é múltipla. A natureza é que está submetida ao devir, não a cultura.

Como já foi comentado anteriormente, por parte dos europeus, a questão do indígena ter ou não alma culminou no famoso julgamento de Valladolid, em 1552, onde os teólogos Bartolomé de las Casas e Ginés Sepúlveda debateram se os indígenas tinham ou não alma – isso surge de um atrito antropogênico que marca a cisão epistemológica entre humanidade e animalidade, homem e animal, natureza e

cultura, corpo e alma, além de um conflito mais amplo que envolve duas cosmovisões distintas de mundo: o antropocentrismo e o cosmocentrismo³ –, já que pareciam estar mais próximos da animalidade, do ser em estado bruto, como dizia Hegel, do que dos “humanos” que aqui desembarcaram. Sobre essas duas cosmovisões, Viveiros de Castro, em *Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena*, vai escrever o seguinte:

A universalidade da distinção cultural entre Natureza e Cultura atestava a universalidade da cultura como natureza do humano. Agora, porém, tudo mudou. Os selvagens não são mais etnocêntricos, mas cosmocêntricos; em lugar de precisarmos provar que eles são humanos porque se distinguem dos animais, trata-se agora de mostrar quão pouco humanos somos nós, que opomos humanos e não-humanos de um modo que eles nunca fizeram: para eles, natureza e cultura são parte de um mesmo campo sociocósmico. Os ameríndios não somente passariam ao largo do Grande Divisor cartesiano que separou a humanidade da animalidade, como sua concepção social do cosmos (e cósmica da sociedade) anteciparia as lições fundamentais da ecologia, que apenas agora estamos em condições de assimilar. Antes, ironizava-se a recusa, por parte dos índios, de conceder os predicados da humanidade a outros homens; agora se sublinha que eles estendem tais predicados muito além das fronteiras da espécie, em uma demonstração de sabedoria “ecosófica” (Århem, 1993) que devemos emular, tanto quanto permitam os limites de nosso objetivismo (Viveiros de Castro, 2002, pp. 234-235).

Tal subjetivismo rechaçado pela filosofia ocidental em relação a natureza, tornou-se o mote na fusão entre tecnologia e animismo presente no liberalismo tardio, dominado pelo espírito do neoliberalismo, com a tentativa de junção entre o mundo físico, digital e biológico, do *devir-artificial do humano* e do *devir-humano das máquinas*⁴. Como sabemos, por trás dessa questão de ter ou não alma, humanidade e animalidade, antropocentrismo e cosmocentrismo, o corte antropogênico, como denomina Giorgio Agambem, operado pelo cartesianismo, estava a justificativa onto-teológica para o colonialismo, dominação e predação do território indígena, seus recursos minerais e de biodiversidade, escravidão – a superexploração da lei do valor dos povos colonizados nas periferias do capitalismo, como formulou a *teoria marxista da dependência*. Como foi apontado, apesar de isso não ter impedido a escravização

³ Segundo Mauricio Tavares Pereira, Leonardo Boff define *cosmocentrismo* como “uma proposição filosófica que afirma a prioridade do mundo natural, o qual ocupa o lugar central e fundamental na ordem da existência, sendo a natureza ou o mundo o ser mais importante de toda a realidade, devendo ocupar então também o centro de referência de toda explicação filosófica” (PEREIRA, 2017, pp. 63-64). Por sua vez, *cosmocentrismo* está ligado a concepção de *biocentrismo*, “segundo a qual todas as formas de vida são igualmente importantes, não sendo a humanidade o centro da existência. O biocentrismo foi proposto como um antônimo ao antropocentrismo, que é a concepção de que a humanidade seria o foco da existência” (PEREIRA, 2017, p. 64). A questão abordada por Leonardo Boff com o cosmocentrismo, como um porvir do antropocentrismo, é, de saída, a raiz do pensamento filosófico indígena.

⁴ MBEMBE. Achille. **Crítica da razão negra**, 2017.

dos indígenas nos primeiros anos da colonização, a decisão final foi a de que os indígenas eram bárbaros, com uma alma inferior ao europeu, a serem cristianizados, ou seja, o projeto civilizatório europeu se daria pela via da cristianização.

Nesse caso, como podemos observar, o problema apontado por Schwartz leva ao problema anterior do colonialismo e da experiência do desastre dos povos colonizados, do fim dos seus mundos, talvez o início do que está se chamando hoje de era das catástrofes, que marca a nossa formação social e que foi abordado pelo filósofo Ailton Krenak em *Ideias para adiar o fim do mundo*. Essa experiência é fundamental para demarcar as fronteiras geofilosóficas do pensamento social e filosófico indígena do pensamento social e filosófico ocidental.

A questão que estava em jogo eram, as já abordadas, duas cosmovisões distintas de mundo, que se relacionam com dois modos concretos de ser e estar no mundo, *habitus* ou *maneirismos corporais*, produzindo experiências singulares do pensamento que resultarão, por sua vez, em duas visões igualmente distintas de humano e de humanidade. É essa a questão em disputa entre as duas filosofias. Se tomarmos essa disputa, grosseiramente, como sendo a de uma visão mais antropocêntrica de mundo contra uma outra mais cosmocêntrica, teremos que o problema intrínseco ao antropocentrismo ocidental é a exclusão, não apenas das outras espécies e de outros seres que habitam o mundo, mas do próprio humano, pois resulta em um especismo muito específico do humano, o branco europeu. Já o cosmocentrismo ameríndio não exclui o humano, mas antropomorfiza toda a forma de vida, inclusive a não-humana, ampliando a dimensão do humano.

Esse modo de existir pode ser exemplificado na figura do xamã, para quem o seu modo de ser implica também um certo modo de conhecer, uma *cosmopercepção*, como explica Viveiros de Castro:

O xamanismo é um modo de agir que implica um modo de conhecer, ou antes, um certo ideal de conhecimento. Tal ideal é, sob vários aspectos, o oposto polar da epistemologia objetivista favorecida pela modernidade ocidental. Nesta última, a categoria do objeto fornece o telos: conhecer é objetivar; é poder distinguir no objeto o que lhe é intrínseco do que pertence ao sujeito cognoscente, e que, como tal, foi indevida e/ou inevitavelmente projetado no objeto. Conhecer, assim, é dessubjetivar, explicitar a parte do sujeito presente no objeto, de modo a reduzi-la a um mínimo ideal. Os sujeitos, tanto quanto os objetos, são vistos como resultantes de processos de objetivação: o sujeito se constitui ou reconhece a si mesmo nos objetos que produz, e se conhece objetivamente quando consegue se ver 'de fora', como um 'isso'. Nosso jogo epistemológico se chama objetivação; o que não foi objetivado permanece irreal e abstrato. A forma do Outro é a coisa. (Viveiros de Castro, 2002, p. 231).

Já no perspectivismo xamânico conhecer é o oposto do objetivismo, conhecer é personificar, “(...) tomar o ponto de vista daquilo que deve ser conhecido — daquilo, ou antes, daquele; pois o conhecimento xamânico visa um ‘algo’ que é um ‘alguém’, um outro sujeito ou agente. A forma do Outro é a pessoa” (Viveiros de Castro, 2002, p. 231). Para Viveiros de Castro, essa intencionalidade máxima é também uma agência ou arte política. “(...) a boa interpretação xamânica é aquela que consegue ver cada evento como sendo, em verdade, uma ação, uma expressão de estados ou predicados intencionais de algum agente” (Viveiros de Castro, 2002, p. 232).

Isso se dá, em termos materialistas, porque o pensamento filosófico indígena, derivado da cosmovisão dos povos amazônicos, tem relação com a experiência de povos caçadores-coletores, onde a intuição primordial de mundo advém da própria cadeia alimentar na qual estão submetidos e da necessidade vital de todo o organismo vivo de se alimentar, de ingerir, de incorporar o outro para viver. Isso resulta em uma experiência do pensamento onde temos sempre que nos colocar no lugar da presa. Em termos deleuzianos, poderíamos dizer que o *personagem conceitual* com o qual dialoga a filosofia indígena, além do xamã, é o caçador. E o caçador precisa pensar como a presa, se colocar no lugar ou no ponto de vista do outro caçado, senão não a pega. O caçador tem que pensar como o outro, vestir-se do ponto de vista do outro. No caso, existem aqueles que comem comigo, os meus parentes, congêneres, humanos e não humanos, com quem estabeleço uma filiação, aqueles que eu como, as presas, e aqueles para quem eu sou comida, presa. Esta triangulação articula o cosmoverso ameríndio: o que eu como, com quem eu como e quem me come. Já o *personagem conceitual* característico da cosmovisão ocidental é o pastor, que tem o outro como ovelha, cordeiro, um rebanho que o pastor tem que domesticar, controlar e vigiar. Daí, em certa medida, deriva uma ideia de especismo humano em relação às outras espécies. Ao invés de uma relação de incorporação, eu estabeleço com o outro uma relação de produção, de imposição de um padrão.

Esse movimento perspectivista é o que caracteriza chamada *virada ontológica na antropologia*, uma resposta a *virada linguística* — que possui ressonâncias profundas na filosofia contemporânea de Wittgenstein e de Heidegger —, e demonstra a mesma potencialidade de radicalização no pensamento filosófico atual, como encontramos no filósofo chinês Yuk Hui e na filósofa Déborah Danowski, e mesmo na tradição filosófica que tem por base a distinção entre mito e filosofia e já revela rizomas interessantes como a obra *Os gregos e o irracional* (2002) de E. R. Dodds, que traz o

pensamento selvagem, em alusão ao livro clássico de Lévi-Strauss, para repensar a filosofia pré-socrática/socrática e sua relação entre o pensamento mitológico, mentalidade mito-poética, e o pensamento racional, mentalidade teorizante, tido por base do que foi chamado de “*milagre grego*”.

Nomes como Eduardo Viveiros de Castro, Tânia Lima, Manuela Carneiro da Cunha, Philippe Descola, Bruno Latour, Louis Dumont, Marshall Sahlins, Davi Kopenawa e Ailton Krenak, impactaram profundamente na descolonização do pensamento filosófico ocidental. Como explica Viveiros de Castro, “a metafísica ocidental é a *fons et origo* de toda espécie de colonialismo – interno (intraespecífico), externo (interespecífico), e se pudesse, eterno e (intemporal)” (Viveiros de Castro, 2018, p. 27), através dessa colocação da metafísica ou do pensamento filosófico ocidental enquanto substrato do colonialismo, Viveiros de Castro escreve que a “antropologia está pronta para assumir integralmente a sua verdadeira missão, a de ser a teoria-prática da descolonização permanente do pensamento” (Viveiros de Castro, 2018, p. 20).

Para Carlos Henrique Armani, no artigo *A história intelectual e a virada ontológica na antropologia* (2020), a virada ontológica possui três aspectos comuns: uma hostilidade ao antropocentrismo kantiano; uma convicção da necessidade de um retorno aos objetos e às coisas em si mesmas, além da necessidade de se desenvolver novos modos de pensar. Como aponta:

(...) o realismo especulativo ou a ontologia orientada a objetos (alguns dos nomes da virada ontológica) podem ser aproximados entre si a partir de três características-chave: uma hostilidade ao antropocentrismo kantiano, a convicção da necessidade de um retorno aos objetos e às coisas em si mesmas e, por fim, a necessidade de se desenvolver novos modos (e desafios) de pensar. Como veremos, na antropologia, que escolhemos para este trabalho, há reflexões que convergem de modo bastante original para essas características, especialmente a crítica ao antropocentrismo através de uma via que reconhece diversos modos de distribuir os existentes no mundo (Armani, 2021, pp. 41-42).

No caso do perspectivismo ameríndio, ele intensifica uma crítica filosófica elaborada por Nietzsche, ou bem antes, em Leibniz e Espinosa, que desembocará, em certa medida, na filosofia da imanência deleuziana, no que diz respeito a crítica à tradição metafísica dualista socrático-platônica, pelo menos a visão que se tornou canônica na tradição filosófica do pensamento ocidental, que estabeleceu o binarismo sensível-suprassensível, transcendência-imanência, corpo-alma, humano e não-humano, mundo e além-mundo, que terminou por estabelecer no centro do

pensamento filosófico ocidental categorias abstratas de análise da vida em detrimento de categorias empíricas, uma espécie basilar de logocentrismo intrínseco a filosofia.

O inverso, por exemplo, dos filósofos pré-socráticos, helenistas e do que encontramos no pensamento indígena, que tem como horizonte máximo de seu pensamento uma investidura natural ou socionatural, já que a natureza é tomada pelo perspectivismo ameríndio como uma sociedade política ou cosmopolítica. Nesse sentido, as relações entre os seres humanos e a natureza ou entre os seres humanos e extra-humanos (animais, pedras, espectros) são sociais, políticas ou *cosmopolíticas*. O mundo que engloba seres humanos e extra-humanos é uma *polis*. Toda a realidade é antropomórfica. Sendo assim, tudo o que existe, pensa. Logo, a questão ou o problema não reside no *logos* privilegiado ou em uma diferença ontológica dos seres humanos, antropogênese, em relação aos outros seres, pois o pêndulo do perspectivismo recai sobre o corpo. Como comenta Viveiros de Castro: “A condição original comum aos humanos e animais não é a animalidade, mas a humanidade” (2015, p. 60). No caso, os não-humanos são ex-humanos decaídos, de acordo com as metanarrativas de origem ameríndias, em termos de corporalidade, não de subjetividade, e nós não somos ex-não-humanos, como na teoria evolucionista, animais transformados através da cultura em seres humanos. Mas isso não implica em múltiplas representações da realidade, pois só há um mundo, uma única cultura humana comum a humanos e extra-humanos, e sim em múltiplas naturezas, o oposto do objetivismo naturalista que põe uma diferença de natureza entre humanos e extra-humanos, na acepção tradicional de natureza enquanto não múltipla. O perspectivismo nos apresenta múltiplos pontos de vista ou perspectivas sobre a mesma realidade. O perigo reside quando somos tomados pelo *ponto de vista do outro*.

(...) se os não-humanos são gente, e por isso se veem como gente, por que não veem a todas as gentes cósmicas como elas se veem? Se o cosmos está saturado de humanidade, por que esse éter antropomórfico é opaco ou, na melhor das hipóteses, é como um espelho falso, que não devolve uma imagem do humano senão por um só lado? Essas questões, como já antecipamos no comentário ao incidente das Antilhas, dão acesso ao conceito ameríndio do “corpo”. É por elas também que se pode passar da noção ainda semiepistemológica de perspectivismo à noção propriamente ontológica de multinaturalismo (Viveiros de Castro, 2015, p. 62).

O primeiro trabalho em que Viveiros de Castro aborda o perspectivismo ameríndio é *Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio*, escrito em 1996. Segundo Viveiros de Castro, o ensaio se trata “da concepção, comum a muitos

povos do continente, segundo a qual o mundo é habitado por diferentes espécies de sujeitos ou pessoas, humanas e não-humanas, que o apreendem segundo pontos de vista distintos” (Viveiros de Castro, 1996, p. 15). Em termos epistemológicos e ontológicos, a implicação do perspectivismo ameríndio, já ressaltada, leva à crítica da tradicional distinção ocidental entre natureza e cultura, corpo e alma, imanência e transcendência, humanidade e animalidade, dentre inúmeras outras que poderiam ser elencadas, para um ponto de vista ortogonal entre essas questões que Viveiros de Castro vai chamar de *multinaturalismo*, que pressupõe, ao invés da celebrada multiplicidades das culturas e unicidade da natureza, o *multiculturalismo*, “uma unidade do espírito e uma diversidade dos corpos” (Viveiros de Castro, 1996, p. 116). Na prática, o perspectivismo desvai as diferenças ontológicas estabelecidas pelo pensamento ocidental sem cair em um relativismo, como explica Viveiros de Castro

“(...) todos os seres vêem (“representam”) o mundo da mesma maneira — o que muda é o mundo que eles vêem. Os animais impõem as mesmas categorias e valores que os humanos sobre o real: seus mundos, como o nosso, giram em torno da caça e da pesca, da cozinha e das bebidas fermentadas, das primas cruzadas e da guerra, dos ritos de iniciação, dos xamãs, chefes, espíritos... Se a Lua, as cobras e as onças vêem os humanos como tapires ou pecaris, é porque, como nós, elas comem tapires e pecaris, comida própria de gente. Só poderia ser assim, pois, sendo gente em seu próprio departamento, os não-humanos vêem as coisas como “a gente” vê. Mas as coisas que eles vêem são outras: o que para nós é sangue, para o jaguar é cauim; o que para as almas dos mortos é um cadáver podre, para nós é mandioca pubando; o que vemos como um barreiro lamacento, para as antas é uma grande casa cerimonial...” (Viveiros de Castro, 1996, p. 127).

Como em uma fábula ou um romance kafkiano, os animais se veem como gente, como pessoas. O corpo funciona como uma veste recobrando uma mesma cultura ou um mesmo ponto de vista que varia materialmente, no que diz respeito à realidade objetiva dos corpos, mas não subjetivamente. Por isso de não haver relativismo cultural, mas “modos de ver”, no que se refere aos entes e não aos seres, que são os mesmos do ponto de vista subjetivo. Por isso, a natureza é múltipla e a cultura una. Como escreve Viveiros de Castro, no ponto de vista perspectivista:

“(...) os humanos, em condições normais, vêem os humanos como humanos, os animais como animais e os espíritos (se os vêem) como espíritos; já os animais (predadores) e os espíritos vêem os humanos como animais (de presa), ao passo que os animais (de presa) vêem os humanos como espíritos ou como animais (predadores). Em troca, os animais e espíritos se vêem como humanos: apreendem-se como (ou se tornam) antropomorfos quando estão em suas próprias casas ou aldeias, e experimentam seus próprios hábitos e características sob a espécie da cultura — vêem seu alimento como alimento humano (os jaguares vêem o sangue como cauim, os mortos vêem os grilos como peixes, os urubus vêem os vermes da carne podre como peixe assado etc.), seus atributos corporais (pelagem, plumas, garras, bicos etc.) como adornos ou instrumentos culturais, seu sistema social como organizado

do mesmo modo que as instituições humanas (com chefes, xamãs, festas, ritos etc.) (Viveiros de Castro, 1996, p. 117).

No caso, cada espécie ocultaria uma intencionalidade consciente sob vestes corporais diferenciadas. Sendo assim, o *cogito*, tão consagrado pelas filosofias da consciência, não seria exclusividade da espécie humana. O acesso a essa forma de ver o mundo ou essas outras consciências não é acessível a todos e se daria através do xamã, que transitaria entre esses multi ou pluriversos. Esses múltiplos pontos de vista, que, contudo, não estão se misturando o tempo todo. Como na citação anterior, em condições normais, humanos se veem como humanos, animais como animais e espíritos como espíritos. A origem dessa subjetividade comum está presente nas cosmogonias dos povos indígenas, onde o estado originário entre humanos e não humanos, antes do devir corpóreo, é a humanidade.

(...) se há uma noção virtualmente universal no pensamento ameríndio, é aquela de um estado original de indiferenciação entre os humanos e os animais, descrito pela mitologia. Os mitos são povoados de seres cuja forma, nome e comportamento misturam inextricavelmente atributos humanos e animais, em um contexto comum de intercomunicabilidade idêntico ao que define o mundo intra-humano atual. A diferenciação entre “cultura” e “natureza”, que Lévi-Strauss mostrou ser o tema maior da mitologia ameríndia, não é um processo de diferenciação do humano a partir do animal, como em nossa cosmologia evolucionista. A condição original comum aos humanos e animais não é a animalidade, mas a humanidade. A grande divisão mítica mostra menos a cultura se distinguindo da natureza que a natureza se afastando da cultura: os mitos contam como os animais perderam os atributos herdados ou mantidos pelos humanos. Os humanos são aqueles que continuaram iguais a si mesmos: os animais são ex-humanos, e não os humanos ex-animais. Em suma, “o referencial comum a todos os seres da natureza não é o homem enquanto espécie, mas a humanidade enquanto condição” (Descola 1986:120) (Viveiros de Castro, 1996, pp. 118-119).

De modo oposto aos contratualistas, da saída do estado de natureza para a civilização, a babel é um processo cósmico não específico a grupos humanos. A condição humana continua sendo comum a todas as espécies, o que deveio foi a natureza de cada espécie. Ao invés de um complexo edipiano de uma humanidade restritiva, temos um complexo cosmológico de uma humanidade irrestrita aos humanos da maneira como concebe a cultura ocidental. Apesar de que nem todas as espécies compartilham da mesma essência humana. Como descreve Viveiros de Castro,

(...) a humanidade passada dos animais se soma à sua atual espiritualidade oculta pela forma visível para produzir um difundido complexo de restrições ou precauções alimentares, que ora declara incomedíveis certos animais miticamente consubstanciais aos humanos, ora exige a dessubjetivação xamanística do animal antes que se o consuma (neutralizando seu espírito, transubstanciando sua carne em vegetal, reduzindo-o semanticamente a outros animais menos próximos do humano), sob pena de retaliação em

forma de doença, concebida como contrapredação canibal levada a efeito pelo espírito da presa tornada predador, em uma inversão mortal de perspectivas que transforma o humano em animal (Viveiros de Castro, 1996, p. 119).

Se em Freud o tabu diz respeito à sexualidade parental, aquilo que não pode ser incorporado, para o perspectivismo a questão é a da comestibilidade, da incorporação do outro como fundamental para a constituição de si, o que você pode ou não ingerir ou transformar em alimento ou que Viveiros de Castro chama de predação cinegética. Isso se relaciona ao xamanismo e a valorização simbólica da caça.

Sublinho que se trata de importância simbólica, não de dependência ecológica: horticultores aplicados como os Tukano ou os Juruna (que além disso praticam mais a pesca que a caça) não diferem muito dos caçadores do Canadá e Alasca, no que diz respeito ao peso cosmológico conferido à predação cinegética, à subjetivação espiritual dos animais e à teoria de que o universo é povoado de intencionalidades extra-humanas dotadas de perspectivas próprias. Nesse sentido, a espiritualização das plantas, meteoros ou artefatos me parece secundária ou derivada diante da espiritualização dos animais: o animal é o protótipo extra-humano do Outro, mantendo uma relação privilegiada com outras figuras prototípicas da alteridade, como os afins (Erikson 1984:110-112; Descola 1986:317-330; Århem no prelo). Ideologia de caçadores, esta é também e sobretudo uma ideologia de xamãs, na medida em que são os xamãs que administram as relações dos humanos com o componente espiritual dos extra-humanos, capazes como são de assumir o ponto de vista desses seres e, principalmente, de voltar para contar a história. Se o multiculturalismo ocidental é o relativismo como política pública, o xamanismo perspectivista ameríndio é o multinaturalismo como política cósmica (Viveiros de Castro, 1996, pp. 119-120).

Diferentemente da psicanálise freudiana, que tem como modelo o totem e os tabus sexuais, de modo descontínuo e traumático, e o naturalismo cosmológico ocidentalista, que pressupõe a cisão ontológica entre natureza e cultura, de tendência evolucionista, o perspectivismo toma como modelo o animismo,

(...) onde as “categorias elementares da vida social” organizam as relações entre os humanos e as espécies naturais, definindo assim uma continuidade de tipo sociomórfico entre natureza e cultura, fundada na atribuição de “disposições humanas e características sociais aos seres naturais” (Descola no prelo: 99). (Viveiros de Castro, 1996, p. 120).

Isso implica no caráter social tanto da natureza quanto da cultura. Os outros seres, não-humanos, são dotados de sociedade e, conseqüentemente, de uma política comum. Por isso da política cósmica escrita por Viveiros de Castro ser entendida como cosmopolítica. Não se trata da relação entre seres que têm sociedade com outros que não têm, mas de relações intersociais entre humanos e não-humanos, onde o xamã seria mais um diplomata do que um político, no sentido ocidentalista. No entanto, o animismo, aqui, não deve ser visto da perspectiva etnocêntrica em voga

nas ciências humanas do século XIX, como uma projeção ou uma sobreposição do espírito sobre a natureza, pois, como comenta Viveiros de Castro, se

(...) antes, era preciso contestar a assimilação do pensamento selvagem ao animismo narcísico, estágio infantil do naturalismo, mostrando que o totemismo afirmava a distinção cognitiva entre o homem e a natureza; agora, o neo-animismo se revela como reconhecimento da mestiçagem universal entre sujeitos e objetos, humanos e não-humanos. Contra a hybris moderna, os “híbridos” primitivos e amodernos (Latour 1991). (Viveiros de Castro, 1996, pp. 124-125).

A questão do perspectivismo não é entificar os seres ou os fenômenos ao nomeá-los, mas indicar, como nos pronomes, a posição dos sujeitos nos enunciados, modificando os próprios substantivos. Não se trata, como aponta Viveiros de Castro, de criar objetos a partir do ponto de vista, mas de criar sujeitos a partir do ponto de vista.

Enquanto nossa cosmologia construcionista pode ser resumida na fórmula saussureana: *o ponto de vista cria o objeto* — o sujeito sendo a condição originária fixa de onde emana o ponto de vista —, o perspectivismo ameríndio procede segundo o princípio de que *o ponto de vista cria o sujeito*; será sujeito quem se encontrar ativado ou “agenciado” pelo ponto de vista (Viveiros de Castro, 1996, p. 126).

Isto é tomado pelo perspectivismo não como uma metáfora ou um símbolo, mas como uma imanência humana comum a todos os pontos de vista ou perspectivas.

Esquematismos reflexivos ou aperceptivos, tais atributos são o modo mediante o qual todo sujeito se apreende, e não predicados literais e constitutivos da espécie humana projetados metaforicamente sobre os não-humanos. Esses atributos são imanentes ao ponto de vista, e se deslocam com ele. O ser humano — naturalmente — goza da mesma prerrogativa, e portanto, como diz a enganadora tautologia em epígrafe, “vê-se a si mesmo como tal”. Isto significa dizer que a Cultura é a natureza do Sujeito; ela é a forma pela qual todo sujeito experimenta sua própria natureza. O animismo não é uma projeção figurada do humano sobre o animal, mas equivalência real entre as relações que humanos e animais mantêm consigo mesmos (Viveiros de Castro, 1996, p. 127).

Inclusive na relação que os indígenas estabeleceram com os próprios europeus. O incidente das Antilhas, anedota contada por Lévi-Strauss e recontada por Viveiros de Castro sobre o encontro entre os povos originários e os invasores, mostra bem essa questão abordada pelo perspectivismo, como já apontamos mais acima. Segundo Viveiros de Castro (2015, p. 35), comentando uma citação de *Raça e história* de Lévi-Strauss, nas Antilhas, depois da invasão da América, os espanhóis enviaram comissões para investigar se os indígenas possuíam alma ou não, enquanto os indígenas afogavam os brancos para averiguarem se o cadáver daqueles estava ou não apodrecendo. Os europeus, na tomada de suas decisões, se valiam das ciências sociais a fim de confirmar se os indígenas eram homens ou animais, enquanto os

indígenas lançavam mão das ciências naturais com o intuito de dissipar a ideia de deidade em torno dos europeus. Já que eles matavam os brancos e os brancos não deixavam de aparecer. Para Viveiros de Castro, na alegoria contada por Lévi-Strauss está contida a

(...) hipótese perspectivista segundo a qual os regimes ontológicos ameríndios divergem daqueles mais difundidos no Ocidente precisamente no que concerne às funções semióticas inversas atribuídas ao corpo e à alma. Para os espanhóis do incidente das Antilhas, a dimensão marcada era a alma; para os índios, era o corpo. Por outras palavras, os europeus nunca duvidaram de que os índios tivessem corpo (os animais também os têm); os índios nunca duvidaram de que os europeus tivessem alma (os animais e os espectros dos mortos também as têm). (Viveiros de Castro, 2015, pp. 36-37).

Tal diferença perspectivista multiespecífica da ontologia ameríndia, como já foi abordada e em guisa de conclusão, leva a uma concepção segundo a qual o ponto de vista reside no corpo, já que a alma ou a subjetividade é comum entre todas as espécies, a diferença perpassa na especificidade dos corpos, ou seja, os “(...) animais vêm da mesma maneira que nós coisas diversas do que vemos porque seus corpos são diferentes dos nossos” (Viveiros de Castro, 2015, p. 128). Nesse sentido, o que temos é

uma unidade representativa ou fenomenológica puramente pronominal, aplicada indiferentemente sobre uma radical diversidade objetiva. Uma só “cultura”, múltiplas “naturezas” — o perspectivismo é um multinaturalismo, *pois uma perspectiva não é uma representação* (Viveiros de Castro, 2015, p. 128.).

O perspectivismo ameríndio, proposto por Viveiros de Castro, contesta o estatuto antropocêntrico de superioridade do humano em relação ao animal ou o extra-humano, da história em relação a natureza, naquilo que ele tem de mais material, o “corpo”. Porém, para o perspectivismo ameríndio,

O que estamos chamando de “corpo”, portanto, não é uma fisiologia distintiva ou uma anatomia característica; é um conjunto de maneiras ou modos de ser que constituem um *habitus*, um *ethos*, um etograma. Entre a subjetividade formal das almas e a materialidade substancial dos organismos, há esse plano central que é o corpo como feixe de afetos e capacidades, e que é a origem das perspectivas. Longe do essencialismo espiritual do relativismo, o perspectivismo é um maneirismo corporal (Viveiros de Castro, 2015, p. 66).

Por fim, ao nosso entender, a grande questão do pensamento ameríndio para a atualidade diz respeito a uma colocação de Viveiros de Castro, já citada acima, que entendemos como central para os nossos dias: “em lugar de precisarmos provar que eles são humanos porque se distinguem do animal, trata-se agora de mostrar quão pouco humanos somos nós, que opomos humanos e animais de um modo que eles nunca fizeram” (Viveiros de Castro, 2015, p. 124). Quão humanos são os humanos

que se julgam como tais? Esta será a questão levantada pela filosofia indígena de Ailton Krenak e Davi Kopenawa.

Como vimos, os antecedentes do *perspectivismo ameríndio* estão relacionados à chamada *virada ontológica na antropologia*, movimento relacionado aos antropólogos Philippe Descola, Eduardo Viveiros de Castro, Bruno Latour e Tim Ingold. Seus antecedentes também podem ser vistos em Roy Wagner e Marilyn Strathern⁵.

Há outras questões que cerceiam também essa resposta à combustão planetária que estamos passando, para citar algumas, o fim do projeto euro-americano como alavanca do mundo e a indissociabilidade entre humanos e objetos, o animismo tecnológico, o fim do “homem” como foi previsto por Foucault em *As palavras e as coisas* (2000) e a entrada no pós/transhumanismo. No fundo, já passamos dos estertores do paradigma antrópico dominado pela antropogênese. Dessa separação entre cultura e natureza, Descola vai propor uma espécie de pluralismo ontológico ou regimes ontológicos diferenciados a partir da relação de cada cultura com a natureza, uma aproximação com a filosofia dos povos originários.

Nesse sentido, Viveiros de Castro formulou dois conceitos chaves, como vistos no capítulo anterior, para entendermos a relação entre o pensamento selvagem descrito por Lévi-Strauss e o que chamou de *perspectivismo ameríndio*, apresentado, a princípio, no ensaio *Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio*, e reelaborado em *A inconstância da alma selvagem* e *Metafísicas canibais: elementos para uma antropologia pós-estrutural*, onde lança as bases para o que estamos chamando de filosofia indígena, o *multinaturalismo ontológico* e o *perspectivismo interespecífico*, como comenta Viveiros de Castro

(...) se no mundo naturalista da modernidade um sujeito é um objeto insuficientemente analisado, a convenção interpretativa ameríndia segue o princípio inverso: um objeto é um sujeito incompletamente interpretado. Aqui, é preciso saber personificar, porque é preciso personificar para saber. O objeto da interpretação é a contrainterpretação do objeto. Pois este último deve ser expandido até atingir sua forma intencional plena – de espírito, de animal em sua face humana –, ou, no mínimo, ter sua relação com um sujeito demonstrada, isto é, ser determinado como algo que existe “na vizinhança” de um agente (Gell 1998).

No que respeita a essa segunda opção, a ideia de que os agentes não humanos percebem-se a si mesmos e a seu comportamento sob a forma da

⁵ De acordo com Yuk Hui, em *Tecnosdiversidade*: “Essa virada ontológica é uma resposta direta à crise da modernidade que, de modo geral, se expressa em termos de uma crise ecológica que, agora, está intimamente ligada ao Antropoceno. O movimento da virada ontológica é uma tentativa de levar diferentes ontologias em diferentes culturas a sério (devemos ter em mente que saber onde diferentes ontologias estão não é o mesmo que levá-las a sério)” (Hui, 2020, pp. 20-21).

cultura humana desempenha um papel crucial. A tradução da “cultura” para os mundos das subjetividades extra-humanas tem como corolário a redefinição de vários eventos e objetos “naturais” como sendo índices a partir dos quais a agência social pode ser abduzida. O caso mais comum é a transformação de algo que, para os humanos, é um mero fato bruto, em um artefato ou comportamento altamente civilizados do ponto de vista de outra espécie: o que chamamos “sangue” é a “cerveja” do jaguar, o que tomamos como um barreiro lamacento os tapires experimentam como uma grande casa cerimonial, e assim por diante. Os artefatos possuem esta ontologia interessantemente ambígua: são coisas ou objetos, mas apontam necessariamente para uma pessoa ou sujeito, pois são como ações congeladas, encarnações materiais de uma intencionalidade não-material. E assim, o que uns chamam de “natureza” pode bem ser a “cultura” dos outros (Viveiros de Castro, 2015, p. 34)

Essa ideia recorrente de que os agentes não humanos se veem a si mesmos e a sua cultura sob a forma humana é o que Viveiros chamou de *perspectivismo intraespecífico*. E essa variabilidade e mutabilidade da natureza entre humanos e não-humanos é o *multinaturalismo ontológico*. A cultura é a mesma, o que varia é a natureza.

O perspectivismo ameríndio, em certa medida, passou incólume ao Grande Divisor ou à antropogênese do pensamento ocidental que pode ser entendida, de maneira sucinta, na cisão onto-epistemológica entre sujeito e objeto, realizada a contento, não por Sócrates e Platão, mas por Descartes, o primeiro a operar esse corte antropogênico na modernidade.

Essa operação antropogênica final resultou no corpo e, conseqüentemente, na vida vista apenas de um ponto de vista meramente quantitativo. O oposto do cosmocentrismo indígena que tem como base uma ontologia multinaturalista antiespecista. Como já frisamos, a cultura é una, a natureza é que é diversa. De tal modo, lança-se as bases epistemológicas que, em certa medida, resultaram na colonização e no que o químico Paul Crutzen chamou de Antropoceno, do “ser humano” enquanto uma força geológica capaz de alterar as condições de vida e habitabilidade na Terra.

É sobre essa questão, a excepcionalidade do humano, que a filosofia ameríndia vai concentrar a sua crítica a partir da problematização do conceito antropocêntrico de *humano* no pensamento ocidental. Como escreve Ailton Krenak em *Ideias para adiar o fim do mundo*.

A ideia de que os brancos europeus podiam sair colonizando o resto do mundo estava sustentada na premissa de que havia uma humanidade esclarecida que precisava ir ao encontro da humanidade obscurecida, trazendo-a para essa luz incrível. Esse chamado para o seio da civilização sempre foi justificado pela noção de que existe um jeito de estar aqui na Terra,

uma certa verdade, ou uma concepção de verdade, que guiou muitas das escolhas feitas em diferentes períodos da história (Krenak, 2019, p. 7).

Como notamos, Krenak argumenta que essa ideia de humanidade está por trás do projeto colonialista europeu e suas raízes eurocêntricas. E não apenas isso, mas por trás da ideia do excepcionalismo humano face às outras formas de vida não-humanas, como a terra, a natureza, os animais, os vegetais e os minerais. E que pela sua inferioridade ontológica em relação aos humanos, podem ser processadas em mercadorias. Essa lógica de pensamento que transforma as diferenças em uma identidade única, onde o universal torna-se unicidade, onde o um é único, estabelecendo hierarquias de saber e de poder, cisões, cortes, nos conduziu também ao *apartheid* terreno. Seres sem parentesco ou filiação alguma com a terra, com a natureza, a não ser a de predação e extração. Como aponta Krenak.

Fomos, durante muito tempo, embalados com a história de que somos a humanidade. Enquanto isso — enquanto seu lobo não vem —, 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. Eu não percebo onde tem alguma coisa que não seja natureza. Tudo é natureza. O cosmos é natureza. Tudo em que eu consigo pensar é natureza (Krenak, 2019, p. 9).

Como foi comentado anteriormente, por trás dessa questão reside uma relação epistemológica que foi se desenvolvendo ao longo da história da máquina antropológica do pensamento ocidental rumo à antropogênese e ao *geoontopoder*, conceito cunhado pela filósofa Elisabeth Povinelli, cognato da geoontologia.

O geontopoder não é um poder que está surgindo agora para substituir a biopolítica — o biopoder (a governança por meio da vida e da morte) tem há muito tempo dependido de um geontopoder implícito (a diferença entre o vivo e o inerte). E, de modo similar àquele como a necropolítica operou abertamente na África colonial, para depois revelar seu contorno na Europa, o geontopoder também tem operado abertamente no liberalismo tardio de ocupação e se insinuado nas operações cotidianas da governança da diferença e dos mercados. A atribuição, a uma série de povos colonizados, da inabilidade para diferenciar entre coisas que possuem agência, subjetividade e intencionalidade — do tipo que emerge com a vida — tem sido a base para lançá-los à mentalidade pré-moderna e à diferença pós-reconhecimento. (Povinelli, 2023, p. 16).

Como percebemos, há uma relação intrínseca entre antropogênese, a ideia de humanidade criticada pelo pensamento indígena e o que Povinelli chama de *geoontologia* ou “um conjunto de discursos, afetos e táticas utilizados no liberalismo tardio para manter e dar forma à relação futura da distinção entre Vida e Não Vida” (POVINELLI, 2023, p. 15).

3. DA ANTROPOGÊNESE À GEOONTOLOGIA: A CRÍTICA DA FILOSOFIA INDÍGENA À COSMOVISÃO ANTROPOGÊNICA DO PENSAMENTO FILOSÓFICO OCIDENTAL

Esse solo antigo do Ocidente vai conduzir a uma intuição sensível que vai levar aquilo que Giorgio Agamben chamou de *antropogênese*. Sem entrar nas questões envolvendo o pensamento agambeniano que busca uma biopolítica desde o *homo sacer* romano, quem nos chamou atenção para essa relação foi Daniel Arruda Nascimento, no artigo *Antropogênese e filosofia indígena: o homem e o animal*⁶. Agamben, em *L'aperto: L'uomo e l'animale*, define “L’antropogenesi è ciò che risulta dalla cesura e dall’articolazione fra l’umano e l’animale. Questa cesura passa innanzi tutto all’interno dell’uomo” (Agamben, 2002, p. 77). Esse assédio ao “*homem interior*”, certo aprofundamento do pensamento agostiniano, será a base estratégica da antropogênese onto-política dualista que resultará, na modernidade, no pensamento filosófico antro-po-eurocêntrico. Sobre essa relação entre antropogênese e ontologia, escreve Agamben.

L’ontologia, o filosofia prima, non è una innocua disciplina accademica, ma l’operazione in ogni senso fondamentale in cui si attua l’antropogenesi, il diventar umano del vivente. La metafisica è presa fin dall’inizio in questa strategia: essa concerne precisamente quel *metá* che compie e custodisce il superamento della *physis* animale in direzione della storia umana. Questo superamento non è un evento che si è compiuto una volta per tutte, ma un accadimento sempre in corso, che decide ogni volta e in ogni individuo dell’umano e dell’animale, della natura e della storia, della vita e della morte (Agamben, 2002, p. 77.).

De certo modo, Agamben segue, nesse caso específico da relação entre metafísica e política, saber e poder, uma certa aproximação com a *analítica do poder* foucaultiana, assim como os teóricos da decolonialidade, especialmente Aníbal Quijano e Enrique Dussel, ainda que ambos sejam marxista, sem citar *Crítica de la razón latinoamericana*, de Santiago Castro-Gómez, onde a influência foucaultiana é direta, como veremos a frente em suas críticas a Descartes, ao pensar a metafísica como essa estratégia do poder que estabelece a cesura entre o humano e a animalidade, a natureza e a história, da saída do cosmocentrismo para o antropocentrismo.

Tal apelo à interioridade, ao “homem interior”, inicia-se na tradição filosófica com Santo Agostinho. Um dos precursores do cogito cartesiano, ainda que não em

⁶ NASCIMENTO, Daniel Arruda. **Antropogênese e filosofia indígena: o homem e o animal**. Griot: Revista de Filosofia, Amargosa –BA, v.21 n.2, p.405-416, junho, 2021.

sua total radicalidade. Na teoria do conhecimento, Agostinho, em *De Magistro*, especificamente, vai escrever que conhecer é conhecer o significado das coisas e não as suas palavras, signos vazios de significados, visto não termos experiências delas. Nesse caso, o conhecimento, significado das coisas mesmas, só se completa quando ensinado o significado real das coisas através da experiência, ou seja, através dos sentidos. Mas isso implica em um conhecimento externo, uma verdade fora do ser. Chamado por ele de conhecimento sensível, carnal, que temos o entendimento através da experiência. Já o conhecimento inteligível, espiritual, que se dá pela via da razão e do intelecto, só é possível mediante a luz interior da verdade que ilumina, por sua vez, o *homem interior*, e frui da manifestação do próprio Deus dentro do homem. Agostinho, atualiza a visão grega com o Evangelho, “a Deus se deve racionalmente no íntimo da alma procurar e suplicar, ao invocar aquele homem interior” (Agostinho, 2015, p. 33). “Não sabeis que sois templo de Deus e que o Espírito de Deus habita em vós - Christus habita o homem interior?” (Agostinho, 2015, p. 34). Porém, essa dualidade, corpo e não-corpo, que resulta de uma agonística entre corpo e alma, presente no pensamento medieval agostiniano, nunca será colocada como uma supressão do sensível em relação ao inteligível. É com Descartes que esse corte antropogênico é firmado. Como escreve Aníbal Quijano:

Com Descartes o que sucede é a mutação da antiga abordagem dualista sobre o “corpo” e o “não corpo”. O que era uma co-presença permanente de ambos os elementos em cada etapa do ser humano, em Descartes se converte numa radical separação entre “razão/sujeito” e “corpo”. A razão não é somente uma secularização da idéia de “alma” no sentido teológico, mas uma mutação numa nova id-entidade, a “razão/sujeito”, a única entidade capaz de conhecimento “racional”, em relação à qual o “corpo” é e não pode ser outra coisa além de “objeto” de conhecimento. Desse ponto de vista o ser humano é, por excelência, um ser dotado de “razão”, e esse dom se concebe como localizado exclusivamente na alma. Assim o “corpo”, por definição incapaz de raciocinar, não tem nada a ver com a razão/sujeito. Produzida essa separação radical entre “razão/sujeito” e “corpo”, as relações entre ambos devem ser vistas unicamente como relações entre a razão/sujeito humana e o corpo/natureza humana, ou entre “espírito” e “natureza”. Deste modo, na racionalidade eurocêntrica o “corpo” foi fixado como “objeto” de conhecimento, fora do entorno do “sujeito/razão” (Quijano, 2005, p. 129).

O problema que está sendo apontado por Quijano, foi largamente discutido por Enrique Dussel em *Meditaciones anti-cartesianas: Sobre el origen del anti-discurso filosófico de la modernidad*. Como escreve Dussel, “Descartes enfrentó una aporía que nunca podrá solucionar. Por una parte, necesitaba que el *ego* del *ego cogito* fuera un alma independiente de toda materialidad, de toda extensión” (Dussel, 2008, p. 162). Por outro, “al afirmar rotundamente la substancialidad independiente del «alma» (res

cogitans) le era imposible después unirla a un cuerpo igualmente substancial (res extensa)” (Dussel, 2008, p. 162). Nesse caso, continuando com Dussel,

Descartes necesitaba entonces afirmar la substancialidad del alma, para tener toda las garantías suficientes ante escépticos de la posibilidad de una *mathesis universale*, de una certidumbre sin posibilidad de duda. Pero, para poder integrar el problema de las sensaciones, de la imaginación y las pasiones, debía definir la manera cómo el cuerpo (una *máquina* cuasi-perfecta, consistiendo sólo en *cantidad*) podía hacerse presente en el alma. Además, después de asegurarse la existencia de Dios (por la demostración anselmiana puramente *a priori*), debía ahora igualmente poder acceder a un «mundo exterior», físico, real. El cuerpo era la mediación necesaria. Caía así en un círculo: para abrirse a un *mundo exterior* necesita como presupuesto la *unión* del cuerpo y el alma; pero la *unión* del cuerpo y el alma se fundaba en el presupuesto de un mundo exterior al que nos abrimos por los sentidos, la imaginación y las pasiones que han sido puestos en cuestión por el *cogito* (Dussel, 2008, p. 162).

Para sustentar o problema de como a alma, substância espiritual, imortal e independente, se comunica com um corpo quantitativo, uma máquina sem qualidade, objeto da matemática e da mecânica, problema que vai de Leibniz à Norbert Wiener, do pós-humanismo ao transhumanismo, Descartes formula a hipótese da glândula pineal (*conarium*) como o centro nervoso do cérebro responsável por intermediar a informação entre a alma e o corpo. A glândula é onde se localizam os *espíritos animais* que transbordam para os nervos, gerando o movimento muscular. Mas como o mundo sensível interage com a alma se o corpo é uma máquina quantitativa, sem qualidade, produzido à imagem de um autômato, sem a sensibilidade comum a todo organismo vivo? Nesse caso, para Dussel,

La indeterminación cuantitativa de toda cualidad será igualmente el comienzo de todas las abstracciones ilusorias del «punto cero» de la moderna subjetividad filosófica y de la constitución del cuerpo como mercancía cuantificable con un precio (como acontece en el sistema de la esclavitud o del salario en el capitalismo) (Dussel, 2008, p. 162).

O que Descartes operou no plano epistemológico, em uma perspectiva de longa duração, levou aquilo que Achille Mbembe vem chamando de *brutalismo*, período marcado pela escalada tecnológica irreversível, mudança da produção material em produção digital, pela transformação da economia em neurobiologia e do planeta e do vivo em iminente processo de carbonização, necessita de um outra forma de poder que não é nem o *biopoder* e nem o *necropoder*, mas o *geopoder*. Um poder que não atua mais sobre os corpos e nem sobre a vida, mas sobre a terra em escala global. E que tem sua genealogia no devir humano do vivente, como chamou Agamben a antropogênese. Ou como Krenak vai chamar essa ideia de humanidade emancipada no Ocidente.

O geopoder ou geopower surge de uma discussão recente levantada pela filósofa australiana Elisabeth Grosz, em *Chaos, Territory, Art: Deleuze and the Framing of the Earth* (2008, Duke University Press, Durham, NC), através de uma ontologia da arte, olhando para suas formas de emergência como força territorializante, seleção sexual e poder não humano.

Nos termos de Grosz, a arte é uma arte da existência. A estética não é um entendimento estreito da arte como uma prática que diz respeito ao gosto, realização cultural ou um reflexo da sociedade, mas uma arte que é - na sua forma mais provocante - uma extração do universo e uma elaboração sobre ele. Esta "geoestética", que é biosférica e biopolítica, apresenta um desafio formidável para geógrafos interessados em arte, sexualidade, tempo e territorialização da terra. Como podemos entender esse tipo distintamente diferente de biopolítica? E o que o conceito de "geopoder" de Grosz pode oferecer em termos de uma renegociação de um "geo" mais ativo? Grosz argumenta que a arte não está atrelada à reprodução do conhecido, mas à possibilidade do novo, superando a contenção do presente para elaborar os futuros porvir. Ao repensar a seleção sexual, Grosz sugere um papel intensamente político para a arte como uma bioestética encarregada da criação de novos mundos e formas de vida.

Distinta do campo da arte, Elizabeth A. Povinelli, em *Geontologies: A Requiem to Late Liberalism* (2016, Duke University Press, Durham, NC), esboça uma geontologia do geopoder através do seu projeto de mapear as condições atuais do liberalismo tardio, oferecendo uma ousada reteorização do poder, implicando tanto um aprofundamento teórico-ontológico quanto uma territorialização do poder mesmo, em termos geofilosóficos, da relação entre sujeito e a Terra. Encontrando na biopolítica foucaultiana uma incapacidade de revelar adequadamente os mecanismos contemporâneos de poder e governança. Povinelli descreve um modo de poder que ela chama de *geontopoder*, como frisamos anteriormente, que opera por meio da regulação da distinção entre Vida e Não-Vida e das figuras do Deserto, do Animista e do Vírus. Em *Geontologies*, ela examina essa formação de poder a partir da perspectiva das manobras indígenas australianas contra o estado colonizador. A autora investiga como nossas formas de linguagens críticas contemporâneas – mudança climática antropogênica, plasticidade, novo materialismo, antinormatividade – muitas vezes transformam inadvertidamente suas lutas contra o geontopoder em um entrelaçamento mais profundo dentro dele. Uma mulher que se tornou um rio, uma

entidade semelhante a uma cobra que gera a névoa, fósseis de plesiossauro e vastas redes de represas rochosas: ao perguntar como essas diferentes formas de existência recusam a incorporação nos vocabulários da teoria ocidental, Povinelli fornece uma maneira reveladora de compreender uma forma de poder, por muito tempo evidente em certos regimes do liberalismo tardio, dos colonos, mas que só agora tem se tornado visível muito mais além dele, para todas as humanidades.

Assim como Grosz e Povinelli, o geógrafo francês Michel Lussault, na entrevista Michel Lussault, *Teórico del “geopoder”*: “Chile es un emblema de lo que está en juego en este momento”⁷, pensa o geopoder a partir do “biopoder” de Michel Foucault. Sendo que o seu ponto de partida é Hannah Arendt. O pensador busca mostrar que o espaço sustenta a existência social: é o arranjo de materiais e ideias pelos quais as vidas humanas são possíveis. Não se trata de uma condição abstrata a priori, mas daquilo que vetoriza e subjaz a experiência humana por excelência: a prática espacial da coabitação concreta (“espacialidade”) com outros indivíduos, assim como com os objetos não humanos, coisas. Por isso, o ser humano está sempre em um “devir” espacial, pois essa convivência é uma atividade incessante, uma “aventura do ato”.

Para ele, o ser humano é feito de espacialidades que tecem sua existência. A menor das interespacialidades - isto é, a relação entre seres humanos separados e distantes - confronta o indivíduo com outras realidades com as quais ele se relaciona. Isso nos traz de volta ao fundamento da dimensão espacial da política, se aceitarmos o uso que um geógrafo pode fazer das reflexões de Hannah Arendt: o homem é apolítico; a política origina-se no espaço intermediário e se constitui como relação. Para Arendt, segundo Lussault, o campo político surge da organização de qualquer grupo humano em um encontro de entidades distantes e da necessidade de estabelecer procedimentos para lidar com esse problema fundamental.

Nesse sentido, o geopoder se põe como um sistema de ideias, instrumentos e práticas legítimas utilizadas pelas instituições e os principais atores sociais para organizar e controlar a vida espacial. Uma amostra do geopoder pode ser visto no enfrentamento a pandemia por Covid-19 e na forma como o controle da espacialidade, de bairros, cidades, fronteiras e do ciberespaço, numa relação entre vigilância digital e controle da espacialidade, se mostrou fundamental para barrar uma força viral da

⁷<https://palabrapublica.uchile.cl/2021/07/14/michel-lussault-teorico-del-geopoder-chile-es-un-emblema-de-lo-que-esta-en-juego-en-este-momento/>

natureza. Como apontou o filósofo sul-coreano Byung-Chul Han, na entrevista "O coronavírus de hoje e o mundo de amanhã", de acordo Han:

Não somente na China, como também em outros países asiáticos a vigilância digital é profundamente utilizada para conter a epidemia. Em Taiwan o Estado envia simultaneamente a todos um SMS para localizar as pessoas que tiveram contato com infectados e para informar sobre os lugares e edifícios em que existiram pessoas contaminadas. Já em uma fase muito inicial, Taiwan utilizou uma conexão de diversos dados para localizar possíveis infectados em função das viagens que fizeram. Na Coreia quem se aproxima de um edifício em que um infectado esteve recebe através do "Corona-app" um sinal de alarme. Todos os lugares em que infectados estavam registrados no aplicativo. Não são levadas muito em consideração a proteção de dados e a esfera privada. Em todos os edifícios da Coreia foram instaladas câmeras de vigilância em cada andar, em cada escritório e em cada loja. É praticamente impossível se mover em espaços públicos sem ser filmado por uma câmera de vídeo. Com os dados do telefone celular e do material filmado por vídeo é possível criar o perfil de movimento completo de um infectado. São publicados os movimentos de todos os infectados. Casos amorosos secretos podem ser revelados. Nos escritórios do Ministério da Saúde sul-coreano existem pessoas chamadas "trackers" que dia e noite não fazem outra coisa a não ser olhar o material filmado por vídeo para completar o perfil do movimento dos infectados e localizar as pessoas que tiveram contato com eles (Han, 2020, s.n.).

Já para o filósofo italiano Federico Luisetti, em *Decolonizing Geopower: A dialogue with La Deleuziana*, os esforços do discurso antropocênico para desenvolver mitos políticos e um léxico teórico para compreender as interseções de animação e ausência de vida modificaram profundamente o paradigma do estado de natureza, mas não neutralizaram seus mecanismos estruturais. Enquanto a noção de biopoder é construída sobre a naturalidade da população e sua administração por meio de um aparato biopolítico de normas, os estados da natureza do Antropoceno não podem ser reduzidos a este quadro.

Nos tempos espaciais do Antropoceno, a vida das populações é confrontada por outras formas de existência biológica e por não-vida: entidades geológicas e meteorológicas mutantes, a ameaça de extinção da humanidade e de outras espécies e organismos. O geopoder talvez seja a designação mais apropriada desses estados não naturais da natureza da Terra. Nos contestados estados ecopolíticos de natureza do Antropoceno, o liberalismo tardio e as composições de vida e inércia estão fornecendo uma gramática tecnopolítica para o geopoder, e também ressuscitando um antigo conceito colonial, popularizado na segunda metade do século XIX por Sir Edward Burnett Tylor (1958): animismo.

Agora quase todo carregado com conotações críticas, o animismo é abraçado por pensadores pós-coloniais, vitalistas intelectuais e as neo-vanguardas como um

instrumento para perturbar a fronteira entre sujeitos animados e objetos inanimados; como uma indicação provocativa para recuperação de conhecimentos pré-modernos e não ocidentais dentro das redes contemporâneas de informação capitalista. Como Povinelli e Anna Tsing (2015) argumentaram de forma convincente, o animista é um "fantasma governante" do liberalismo tardio, confinando o "espaço selvagem" ao seu táxon não moderno, enquanto permite que o capitalismo anime tudo e extraia o mais-valor de tudo.

No caso, o geopoder contemporâneo está moldando novos estados de natureza – ou permitindo que estados mais antigos da natureza venham à luz – e, portanto, como uma imediata consequência, também nutrem outras formas de soberania, personificadas por novos monstros e leviatãs. Esse animismo político se tornou o campo de batalha para os estados atuais da natureza e a reafirmação de como formas perturbadoras de soberania podem ser detectadas prestando atenção a projetos neo-hobbesianos contemporâneos, como o “contrato natural” de Michel Serres e a Gaia, “teologia política da natureza”, de Bruno Latour” (Luisetti, 2016, pp. 100-101).

A última autora que trata do geopoder, já da perspectiva do Sul Global, é Catherine Walsh, que no artigo *Universidades, seres, saberes y (geo)poder(es) en Ecuador y América del Sur*, aponta para uma geopolítica do saber que direciona as universidades latino-americanas. Como escreve a autora,

Mientras que hay un creciente corpus de análisis e investigación sobre la neoliberalización de la universidad latinoamericana, hay poco conocimiento fuera de los contextos locales y nacionales sobre la (geo)política epistémica-educativa de la universidad en países de la llamada «ola rosada» sudamericana y su papel fundamental en el (geo)poder del cambio económico-políticossocial. En estos contextos la colonialidad y el capitalismo no desaparecen, sino que se complejizan, profundizan y re-realizan en nombre de la modernización, la nacionalización y el nuevo proyecto-eje de la geopolítica del saber (Walsh, 2020, p. 70).

Acrescida as análises desses autores/as, o geopoder, aliado a geneologia do colonialismo à cartografia brutal do poder contemporâneo, se dá com o capital invadindo todos os domínios do vivo, cada vez mais com características de uma força geológica a níveis planetários: um poder de vida e morte não mais sobre o ser humano, como no biopoder, mas sobre todos os domínios do vivo, humanos e não-humanos, mesmo o vivo e o não-vivo. Como estamos vendo com as queimadas no Sudeste e com as chuvas, enchentes e enxurradas que destruíram o Rio Grande do Sul, o capitalismo não cedeu espaço, mas avançou. O extrativismo, na sua atual fase

neoextrativista, envolvendo a extração de minerais estratégicos, dos países periféricos, para a transição energética, como cobre, lítio, nióbio, terras raras etc., continua sendo o motor do avanço e da destruição capitalista.

Esse poder surge, em termos genealógicos, com as fronteiras abissais do colonialismo, que além da relação com pensamento schmittiano e as linhas globais de poder – tanto quanto elemento histórico-filosófico e jurídico-político, ao apresentar a terra como princípio de uma ordem política baseada na espacialidade com territórios e fronteiras bem delimitados e uma lógica que faz clara distinção entre guerra e paz, política e comércio; e o mar como princípio de ordem política que se estabelece com uma espacialidade sem limites e fronteiras, sem solidez e estabilidade, sem uma determinação espacial concreta – tem um componente cartográfico fundamental surgido a partir do Tratado de Tordesilhas, a primeira cartografia do poder do mundo moderno. Para além do componente geopolítico e soberano do poder, essas fronteiras abissais produzem uma forma de poder que foi mapeado por Foucault através da biopolítica, um poder que incide não mais sobre um território, como o poder soberano, e nem apenas sobre o corpo, mas sobre o domínio biológico do ser humano, sendo a raça uma parte vital para o entendimento desse poder, como foi pontuado anteriormente.

A crítica a genealogia da biopolítica foucaultiana se dá pelo tratamento à margem da questão colonial por Foucault, já que na zona colonial a divisão sociopolítica não se dá através de classes, mas de raças. Como observou Ramón Grosfoguel, *El concepto de «racismo» en Michel Foucault y Frantz Fanon: ¿teorizar desde la zona del ser o desde la zona del no-ser?*, e Aníbal Quijano que, em *Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina*, escreve que

A globalização em curso é, em primeiro lugar, a culminação de um processo que começou com a constituição da América e do capitalismo colonial/moderno e eurocentrado como um novo padrão de poder mundial. Um dos eixos fundamentais desse padrão de poder é a classificação social da população mundial de acordo com a ideia de raça, uma construção mental que expressa a experiência básica da dominação colonial e que desde então permeia as dimensões mais importantes do poder mundial, incluindo sua racionalidade específica, o eurocentrismo. Esse eixo tem, portanto, origem e caráter colonial, mas provou ser mais duradouro e estável que o colonialismo em cuja matriz foi estabelecido (Quijano, 2005, p. 117).

A questão da raça é de saída o problema colonial, raça tomada aqui em sua acepção biopolítica expressa por Foucault no curso *Em defesa da sociedade* e sua relação com a geopolítica como foi estabelecida por Louis von Kohl e o que ficou

conhecido como *espaço vital*, da relação entre a Terra e o movimento populacional, como notamos na fala de Quijano:

A ideia de raça, em seu sentido moderno, não tem história conhecida antes da América. Talvez se tenha originado como referência às diferenças fenotípicas entre conquistadores e conquistados, mas o que importa é que desde muito cedo foi construída como referência a supostas estruturas biológicas diferenciais entre esses grupos. A formação de relações sociais fundadas nessa ideia, produziu na América identidades sociais historicamente novas: índios, negros e mestiços, e redefiniu outras. Assim, termos com espanhol e português, e mais tarde europeu, que até então indicavam apenas procedência geográfica ou país de origem, desde então adquiriram também, em relação às novas identidades, uma conotação racial. E na medida em que as relações sociais que se estavam configurando eram relações de dominação, tais identidades foram associadas às hierarquias, lugares e papéis sociais correspondentes, com constitutivas delas, e, conseqüentemente, ao padrão de dominação que se impunha. Em outras palavras, raça e identidade racial foram estabelecidas como instrumentos de classificação social básica da população (Quijano, 2005, p. 117).

No caso, o geopoder, não incidiu apenas sobre territórios, mas sobre populações, a procedência geográfica transfigurou-se em uma conotação racial. Além desses, temos uma camada geológica do geopoder que será fundamental para as relações de poder contemporâneas ligando a gramática tecnopolítica ao geopoder. Seu componente incessante de predação. Com a proposta de descabornização da economia global em busca do equilíbrio climático, que poria um freio às transformações climáticas em curso provocadas por uma matriz energética movida a combustível fóssil, temos uma mudança material na geração de energia e de transportes. Para essa mudança do parque tecnológico do mundo, através de placas fotovoltaicas e turbinas eólicas, e transportes elétricos, movidos a bateria de lítio e cobre, irá multiplicar-se em 5 a 10 vezes o consumo de materiais não energéticos, como lítio, nióbio e cobre.

Desses materiais estratégicos, a América do Sul detém cerca 80% do lítio do planeta, 95% do nióbio e reservas significativas de cobre e terras raras. A busca por esses materiais aumentará a predação transformando territórios inteiros em imensas valas, provocando impactos ambientais severos, como vimos na seca enfrentada por Taiwan, maior produtor de semicondutores do mundo. A água é de fundamental importância para a produção de chips de semicondutores utilizados nos celulares, computadores, automóveis etc. Outro fator é a instabilidade política, como vimos na Bolívia de Evo Morales, gerada pela busca desses materiais essenciais para o *core* tecnológico.

Com a nova reconfiguração do poder a partir da mudança das matrizes tecnológicas, a América Latina corre o risco de uma regressão colonial brutal, que já está em curso e o Brasil é o exemplo mais bem-sucedido dessa regressão. A instabilidade política provocada pela descoberta de petróleo no pré-sal, matriz energética fundamental ainda para a economia capitalista, seguiu com as disputas pelos novos materiais estratégicos fundamentais para a “economia verde”. Nesse sentido, o geopoder, não é apenas um adendo da biopolítica, como propõe Grosz, Povinelli, Lussault, mas o que propõe Lussati e Walsh, um poder que está reconfigurando as forças globais, como vemos, recentemente, com o segundo governo de Donald Trump, que, prevendo os efeitos das mudanças climáticas no degelo do Ártico, propôs anexar a Groenlândia ao território norte americano. Estamos assistindo, em certa medida, a quarta etapa do colonialismo, América, África, Ásia e Ártico, atualmente.

Nesse sentido, é de suma importância o pensamento filosófico indígena, por ser uma forma de pensar que se opõe a racialização, separação, da humanidade e das outras formas de vida não-humanas, além da ênfase dada na relação geofilosófica entre saber e território, humanidade e natureza.

4. APAGAMENTOS: A DESTRUIÇÃO DO SABER E DO CORPO, EPISTEMICÍDIO E GENOCÍDIO

A filósofa Sueli Carneiro, em *A construção do outro como não-ser como fundamento do ser*, articula dois conceitos chaves para entendermos o processo de colonização, no seu aspecto ontoepistemológico e político, o *epistemicídio* e o que ela chamou de *dispositivo de racialidade/biopoder*, conceito criado, através da leitura de dispositivo e de biopoder em Michel Foucault, para entender a experiência racial brasileira e sua relação com a educação. Para Carneiro (2005, p. 94), o dispositivo de racialidade/biopoder é “um instrumento de produção e reprodução sistemática de hierarquias raciais e, mesmo, produção e distribuição de vida e de morte”. Em relação ao epistemicídio, escreve Carneiro (2005, p. 97):

(...) o epistemicídio é, para além da anulação e desqualificação do conhecimento dos povos subjugados, um processo persistente de produção da indigência cultural: pela negação ao acesso à educação, sobretudo de qualidade; pela produção da inferiorização intelectual; pelos diferentes mecanismos de deslegitimação do negro como portador e produtor de conhecimento e de rebaixamento da capacidade cognitiva pela carência material e/ou pelo comprometimento da auto-estima pelos processos de discriminação correntes no processo educativo. Isto porque não é possível desqualificar as formas de conhecimento dos povos dominados sem desqualificá-los também, individual e coletivamente, como sujeitos cognoscentes. E, ao fazê-lo, destitui-lhes a razão, a condição para alcançar o conhecimento “legítimo” ou legitimado. Por isso o epistemicídio fere de morte a racionalidade do subjugado ou a sequestra, mutila a capacidade de aprender etc.

Se o dispositivo de racialidade/biopoder atua na produção de hierarquias raciais e na distribuição de quem vive e quem morre, o epistemicídio funciona através da negação da racionalidade do outro. Conforme a autora (2005, p. 98), o epistemicídio permite “compreender as múltiplas formas em que se expressam as contradições vividas pelos negros com relação à educação e, sobretudo, as desigualdades raciais nesse campo”.

Nesse sentido, Carneiro segue na mesma linha de pensamento de Abdias do Nascimento, em *O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado*. Para Carneiro, o processo de assujeitamento epistemológico das populações colonizadas funciona em paralelo com a negação física e biológica. Já para Nascimento a assimilação ou não da cultura africana pelos portugueses obedeceu a uma estratégia de guerra do colonialismo português. Como escreve Nascimento (2016, p. 119-120):

(...) as autoridades brancas, usando a técnica antiga de divisão e conquista, decidiram sacrificar a pureza da cultura lusa à necessidade maior de dominar

eficientemente as massas africanas, e criaram “batuques”, “nações”, “fraternidades”, e outras entidades capazes de fornecer controle social ao preço da “contaminação” da cultura dominante. Maliciosamente, ele esquece a predominância da Igreja Católica e sua intolerância às religiões africanas; o batismo forçado dos escravos e o saque policial dos terreiros.

O que ficou conhecido na sociologia e na antropologia brasileira como um processo de mestiçagem cultural e biológica inerentes a nossa formação social, funciona, para Nascimento, como um mecanismo de extermínio em que atua fundamentalmente o dispositivo de racialidade/biopoder descrito por Carneiro. Nesse caso, é interessante notar o relato de Nina Rodrigues. Em *Os africanos no Brasil*, Rodrigues aponta que o governo metropolitano português tinha uma estratégia de distribuição populacional que visava espalhar pelas seções regionais da colônia povos pertencentes às mesmas nações. O objetivo era separar esses povos e juntá-los com povos de nações diferentes, de preferência, rivais. Como mostra declaração de Fernando José de Portugal, então governador geral da colônia. Segundo Rodrigues (2010, p. 37), José escreve que “(...) não é conveniente que nesta capitania se junte um grande número de escravos da mesma nação, do que facilmente poderiam resultar perniciosas consequências”. Nessa mesma linha está a permissão, por parte das autoridades seculares e eclesiásticas, de certas estruturas políticas e religiosas, como o costume de eleger, em Pernambuco, um rei entre os Negros Congos, que, de acordo com Rodrigues (2010, p. 38), “a este rei se concedia a obediência dos da sua nação ou pátria, em troca do ônus de superintender e regular os atos dos seus compatriotas”. Rodrigues conclui que:

(...) o placet legal que lhe concediam explorando no ânimo dos Negros a ilusória concessão de um simulacro de liberdade política, inspirava-se, é todavia manifesto, num interesse nada fictício de garantia pública em proveito dos brancos dominadores, tal qual era a de terem eles, no seio das próprias agremiações de escravos, neste fingimento de protetorado, um aliado responsável e fiscal dos possíveis desvios da avultada colônia africana. Nessa criação representava o seu papel a influência dos sentimentos religiosos, tão poderosos nas instituições sociais das raças e povos incultos e inferiores. O culto de Nossa Senhora do Rosário tem sido sempre, desde tempos coloniais, confiado no Brasil aos Negros, escravos ou mais tarde livres, e em particular aos Negros bantus (2010, p. 38).

Como vemos, essas são as estratégias desenvolvidas pelos colonizadores portugueses através do dispositivo de racialidade/biopoder, onde ele assume formas que poderíamos chamar de mais “benevolentes”, mas que aliada à ideia de epistemicídio, nesse caso, como sendo a continuação do processo de dominação. Uma forma de continuação da guerra por outros meios, para usar a definição clássica de Carl von Clausewitz. Se pegarmos, por exemplo, a obra *Os mecanismos da*

conquista colonial, de Ruggiero Romano, veremos que das três formas impostas no processo de conquista e dominação: *la espada*, *la cruz* e *el hambre*, a relação entre *la espada* e *la cruz* é indissociável. A cruz, nesse caso, se constitui como uma forma suplementar de agressão que se utiliza da religião enquanto pretexto ou outra forma de epistemicídio. Aqui não é uma crítica à religião em si mesma, mas a maneira como ela atuou no processo de colonização. Como escreve Romano (1995, p. 20):

(...) esta evangelização em contradição com o objetivo confesso – converter os índios – se transforma, talvez até inconscientemente, em elemento complementar da espada. Juntas, elas constituirão as preliminares da conquista e da dominação: a desestruturação de todos os sistemas – político, moral, cultural, religioso – que regiam as massas indígenas da América.

No período, comenta Romano, já se colocava uma questão que vai ser resgatada posteriormente: como evangelizar “casi monos” (quase macacos)? Que era a maneira como consideravam os indígenas. Essa questão vai ser recolocada no século XIX a partir da assunção das ciências biológicas e da racionalidade científica. Nessa época emerge o discurso biológico sobre a raça. Tal racionalização da questão racial, para Goldberg (2002), vai se expressar em duas tradições: o naturalismo e o historicismo. A primeira se baseia na inferioridade natural dos povos não europeus. A segunda na afirmação da “imaturidade” histórica, e, portanto, “educabilidade” dos povos não europeus⁸. Resguardadas as suas diferenças, notamos que essas duas tradições trazem ecos das discussões entre Sepúlveda e Las Casas. Além de coincidir com o período em que se começou a pensar a questão da educação no Brasil. Se uma população é considerada biologicamente inferior, ela pode ser educada? Essa é a questão de fundo de uma afirmação de Nina Rodrigues onde ele vai dizer que: por mais que conheçamos homens negros ou de cor de indubitável merecimento e credores de estima e respeito, não há de obstar o fato de que não se puderam os negros constituírem-se em povos civilizados. Essa, também, é a mesma questão que diz respeito aos povos indígenas.

Além de todas as dominações físicas, o colonialismo resulta em uma dominação epistemológica, uma relação extremamente desigual entre saber e poder que conduziu à supressão de muitas formas de saber próprias dos povos e/ou nações

⁸ The two traditions I have identified in conceiving and writing about racial states, while conceptually distinct and seemingly mutually exclusive, coexist historically. The naturalist conception, the claim of inherent racial inferiority, dominated from the seventeenth well into the nineteenth century; the historicist or progressivist commitment concerning itself with contrasting claims of historical immaturity displaced the dominance of naturalism in the second half of the nineteenth century but far from eclipsed it. (2002, p. 72).

colonizadas. Nisso consiste o epistemicídio⁹. Uma outra forma de destruição que não visa somente o corpo, mas a alma. Não é difícil inferir a questão racial que subjaz dessa perda ontológica. É aquilo que está por trás e por dentro do dispositivo de racialidade/biopoder que alude Carneiro, que estabelece um corte epistemológico, caracterizado por cesuras físicas e não físicas, onde estas fundamentam aquelas. As físicas são estabelecidas através de cortes que separam a realidade social como se fossem mundos distintos: o mundo do lado de cá e o mundo do lado de lá. As linhas que separam os vivos. Os seres do lado de cá tornam-se inexistentes, são subjetivados ou produzidos como tal. Não são uma forma de vida relevante ou permissível ao saber. São excluídos, descartáveis, o outro absoluto.

Se fossemos identificar, cartograficamente, esse corte se dá, a princípio, com o Tratado de Tordesilhas, assinado entre Portugal e Espanha no ano de 1494. Essa distinção vai se aprofundando no século XVI com as *amity lines* (linhas de amizade) e a criação desse grau zero que constitui a zona colonial enquanto um espaço sem lei, enquanto uma zona de exceção. Para entendermos melhor todo esse processo, é necessário articularmos o pensamento do filósofo político Carl Schmitt.

O político, para Schmitt, a especificidade do político, está em determinar o inimigo a ser combatido em um estado de guerra declarada, está em impor aquilo que ele chama de *agrupamento paradigmático amigo-inimigo*, que se expressa de maneira decisiva em uma possibilidade real de combate, ou seja, em uma guerra. É essa possibilidade concreta, sempre presente, de um combate real que define a política. É no combate real que se mostra a mais extrema consequência do agrupamento paradigmático amigo-inimigo enquanto especificidade do político. Como escreve Schmitt (2015, p. 66), “É a partir desta mais extrema possibilidade que a vida dos homens adquire a sua tensão especificamente política”. E essa mais extrema

⁹ Sueli Carneiro formula o seu conceito de epistemicídio a partir de Boaventura de Souza Santos. Para o autor, o epistemicídio consiste na (...) supressão dos conhecimentos locais perpetrada por um conhecimento alienígena (Santos: 1998: 208). De facto, sob o pretexto da ‘missão colonizadora’, o projeto da colonização procurou homogeneizar o mundo, obliterando as diferenças culturais (Meneses, 2007). Com isso, desperdiçou-se muita experiência social e reduziu-se a diversidade epistemológica, cultural e política do mundo. Na medida em que sobreviveram, essas experiências e essa diversidade foram submetidas à norma epistemológica dominante: foram definidas (e, muitas vezes, acabaram-se autodefinindo) como saberes locais e contextuais apenas utilizáveis em duas circunstâncias: como matéria-prima para o avanço do conhecimento científico; como instrumentos de governo indireto, inculcando nos povos e práticas dominadas a ilusão credível de serem autogovernados. A perda de uma autorreferência genuína não foi apenas uma perda gnoseológica, foi também, e sobretudo, uma perda ontológica: saberes inferiores próprios de seres inferiores (2010, p. 16-17)

possibilidade tem por finalidade o assassinato físico do inimigo através da guerra. Completa Schmitt (2015, p. 62),

Os conceitos amigo, inimigo e combate adquirem o seu real sentido ao terem e manterem referência, em particular, à possibilidade real da morte física. A guerra resulta da inimizade, pois esta é negação conforme ao ser de um outro ser. A guerra é apenas a mais extrema realização da inimizade. Ela não precisa de ser nada quotidiano, nada normal, nem de ser sentida como algo ideal ou desejável, mas tem de permanecer presente como possibilidade real enquanto o conceito de inimigo tiver sentido.

Já percebemos, com essa leitura de Schmitt, que a política é uma forma de guerra cuja morte física do inimigo deve estar materialmente presente. Essa política da inimizade não é tratada de maneira abstrata por Schmitt. O conceito de inimigo, no caso, é primário em relação à guerra. E é na política, por sua vez, que reside a decisão sobre quem é considerado e tratado como inimigo, ou seja, quem vai ser morto numa situação real de guerra. Como aponta Schmitt (2015, p. 87),

A prerrogativa de dispor sobre a vida e a morte de um homem na forma de um juízo penal, o *jus vitae ac necis*, pode também caber a uma outra ligação existente dentro da unidade política, como à família ou ao chefe de família, mas não o *jus belli* ou o direito de declaração de *hostis*, enquanto a unidade política estiver presente como tal. Também um direito de vingança de sangue entre as famílias ou os clãs teria de ser suspenso pelo menos durante uma guerra, se em geral existir uma unidade política. Um grupo humano que quisesse renunciar a estas consequências da unidade política não seria um grupo político, pois renunciaria à possibilidade de decidir paradigmaticamente quem considera e trata como inimigo. Através deste poder sobre a vida física dos homens, a comunidade política eleva-se acima de qualquer outra espécie de comunidade ou sociedade.

Hostis, no caso, é aquele com quem temos uma guerra pública, declarada, entendido como aquele que se opõe ou que é contrário a nós, como em uma guerra entre Estados, um *jus belli*. Já a vingança tem a ver com aquele com quem temos ódios privados, quem nos odeia, *inimicus*. *Hostis* diz respeito à forma de inimizade e de guerra do *jus publicum europaeum*, uma guerra entre Estados conduzida por um exército estatal regular contra outro exército estatal regular.

Como vimos na questão do *hostis*, a guerra tradicional, a guerra justa, havia conseguido evitar a criminalização do inimigo político, relativizando o inimigo e, de certa maneira, civilizando a guerra entre as metrópoles.

Na situação colonial, a lógica é inversa: o *dominium* começa pela ocupação militar do território, seguido pela violência epistemológica brutal a que é submetido todo o colonizado no arranjo colonial, tais como: destruição das formas sociais indígenas, dos sistemas de referências econômicos, simbólicos e culturais.

Schmitt (1996, p. 87), em *Teologia política*, vai nos mostrar como a política foi se transformando ao longo da modernidade em uma secularização da teologia – meio o que Max Weber (2004) faz em relação à ética capitalista como uma secularização da ética protestante¹⁰, basta pensarmos que o direito de dispor sobre a vida do outro, da maneira como encontramos no poder soberano, pertence, originalmente, a Deus. Sem mencionar o fato de o soberano ser o representante de Deus na terra. O próprio termo *dominium* advém de *dominus* que significa, em uma de suas várias acepções, Deus ou o senhor da vida de alguém. Dominus também era uma deferência dada aos imperadores romanos.

Com isso, Schmitt busca se afastar de definições abstratas do poder e compõe uma teoria pensando o que determina cada conceito em uma situação concreta, limite. Aqui, não podemos perder de vista toda a discussão sobre as *linhas de amizade*, a fronteira, o além-mundo. Nessa perspectiva, Schmitt define o soberano como “aquele que decide sobre o estado de exceção”.

Essa relação é estabelecida por Schmitt entender a soberania como um conceito-limite, extremo, anterior a toda norma jurídica, no caso, a *martial law*, o estado de emergência ou o estado de sítio, como o encontramos, por exemplo, em *O 18 Brumário de Luís Bonaparte* (2011) de Karl Marx. Segundo Schmitt (1996, p. 87), “uma norma genérica, como se apresenta a norma jurídica válida, não pode nunca assimilar uma exceção absoluta e, portanto, nunca justificar totalmente a decisão tomada em um verdadeiro caso de exceção”. Isso se dá, pois, para Schmitt, nenhuma norma pode ser aplicada no caos, é necessário, antes, haver uma ordem. E é nessa decisão sobre o restabelecimento da ordem, ou a sua *epoquê*, que reside a soberania. Como explica Schmitt (1996, p. 88):

(...) quem é o soberano. Ele não só decide sobre a existência do Estado emergencial extremo, mas também sobre o que deve ser feito para eliminá-lo. Ele se situa externamente à ordem legal vigente, mas mesmo assim pertence a ela, pois é competente para decidir sobre a suspensão total da Constituição.

Na colônia, a violência resultante desse processo colocou o sujeito colonizado em uma zona impermeável à ética, como outro absoluto. Essa genealogia remonta à guerra civilizacional entre europeus e não-europeus e à constituição desses enquanto inteiramente “outros”, enquanto uma diferença intransponível. Isso, que depois veio a

¹⁰ WEBER, Max. **A ética protestante e o “espírito” do capitalismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

ser chamado de epistemicídio, é de fundamental importância para o entendimento da modernidade e do colonialismo, observado em obras como *A conquista da América*, de Tzvetan Todorov, onde o autor (2003, p. 4) analisa o encontro dos espanhóis com os povos ameríndios, considerado pelos primeiros como “estrangeiros cuja língua e costumes não compreendo, tão estrangeiros que chego a hesitar em reconhecer que pertencemos a uma mesma espécie”, e *1492*, de Enrique Dussel, cuja tese central é a de que o nascimento da Modernidade se deu com a guerra de conquista, ocupação e colonização do Novo Mundo. Segundo Dussel (1993, p. 8),

A modernidade originou-se nas cidades europeias medievais, livres, centros de enorme criatividade. Mas “nasceu” quando a Europa pôde se confrontar com o seu “Outro” e controlá-lo, vencê-lo, violentá-lo: quando pôde se definir como um “ego” descobridor, conquistador, colonizador da Alteridade constitutiva da própria Modernidade. De qualquer maneira, esse Outro não foi “descoberto” como Outro, mas foi “en-coberto” como “si-mesmo” que a Europa já era desde sempre. De maneira que 1492 será o momento do “nascimento” da Modernidade como conceito, o momento concreto da “origem” de um “mito” de violência sacrificial muito particular, e ao mesmo tempo, um processo de “en-cobrimento” do não-europeu.

No pensamento filosófico moderno do Ocidente, nesse pensamento de exceção, a colônia representou esse primeiro registro, o primeiro arquivo do exercício deste poder. Um espaço à margem da lei (*ab legibus solutus*) caracterizado por uma “guerra sem fim” que opera supostamente a serviço da “civilização”. E, novamente, Schmitt é fundamental para entendermos esse espaço à margem da lei no “Novo Mundo”, em *El nomos de la tierra*, escreve Schmitt (2005, p. 77):

En esta línea terminaba Europa y comenzaba el Nuevo Mundo. Aquí terminaba el Derecho europeo, en todo caso el Derecho público europeo. En consecuencia, también terminaba aquí la acotación de la guerra conseguida por el Derecho de Gentes europeo y comenzaba la lucha desenfrenada en torno a la toma de la tierra. Más allá de la línea comienza una zona "ultramarina" en la que, por faltar toda barrera jurídica de la guerra, sólo rige el derecho del más fuerte. La particularidad típica de estas líneas de amistad reside en que, contrario a la raya, delimitan un espacio de beligerancia entre las dos partes contratantes que efectúan tomas de la tierra, precisamente porque éstas carecen de cualquier otro supuesto común o cualquier autoridad común, si bien, en parte, viven aún del recuerdo de la unidad cristiana común de Europa. Lo único en lo que están prácticamente de acuerdo los *partenaires* de tales relaciones es la *libertad* de los nuevos espacios que comienzan al otro lado de la línea. La libertad consiste en que la línea delimita una zona de aplicación libre y desconsiderada de la violencia. El supuesto lógico, desde luego, es el de que únicamente soberanos y pueblos europeos cristianos pueden participar en la toma de la tierra en el Nuevo Mundo y ser *partenaires* de tales tratados, pero la unidad entre los soberanos y pueblos Cristianos que ello implica no se basa ni en una instancia común, concreta y legal de arbitraje, ni en otro principio de atribución que el derecho del más fuerte y lo ocupación que finalmente es efectiva. De aquí tenía que surgir necesariamente la idea general de que todo lo que sucede "más allá de la

línea" queda también fuera de las valoraciones jurídicas, morales y políticas que están reconocidas a este lado de la línea.

Isso é o que diz respeito às *líneas de amistad* descritas por Schmitt, desse outro lado da linha, lugar onde impera o direito do mais forte, do “além-mundo”, dessa zona de morte. Um lugar, reiterando, cuja soberania se define por um estado de guerra permanente que se efetiva na desumanização do nativo, resultando na negação de qualquer vínculo humano entre o conquistador e o indígena, onde, aos olhos do conquistador, a chamada vida do ‘selvagem’ é apenas outra forma de vida ‘animal’.

Ao comentar sobre as Primeiras linhas globais, Schmitt nos mostra, de fato, como o nexa entre localização e ordenamento, no qual consiste o *nómos da terra*, implica sempre uma zona excluída do direito, que configura um espaço livre e juridicamente vazio, em que o poder soberano não reconhece mais os limites fixados pelo *nómos* como ordem territorial. Esta zona, na época clássica do *jus publicum Europaeum*, corresponde ao Novo Mundo, identificado com o estado de natureza, no qual tudo é lícito. Schmitt assemelha esta zona *beyond the line* ao estado de exceção, que se baseia de maneira evidentemente análoga na ideia de um espaço delimitado, livre e vazio, entendido como âmbito temporal e espacial da suspensão de todo direito.

Esse é um universo extremamente diverso da lógica metropolitana da regulação/emancipação centrada na distinção jurídica entre as pessoas e as coisas. O que não ocorre na lógica colonial, onde só se reconhece o direito das coisas, da propriedade humana ou não.

Retornando a Abdias do Nascimento, o autor vai trabalhar com duas percepções estratégicas sobre o epistemicídio atuantes no nosso processo de colonização: o branqueamento da raça e o embranquecimento cultural. Ainda que o autor, assim como Carneiro, se refira especificamente à questão negra, elas nos ajudam a entender a questão indígena. Para Nascimento, o branqueamento da raça envolve alguns aspectos: o primeiro deles é o processo de miscigenação que, segundo Nascimento, é fundamentado na exploração sexual da mulher negra tendo por finalidade a eliminação da população afrodescendente através do crescimento demográfico do mulato, que implicaria no progressivo clareamento da população. A atuação desse dispositivo de racialidade/biopoder, mestiçagem, foi central enquanto tecnologia de dominação portuguesa. Os povos indígenas da região nordestina foram dados como ‘extintos’ ou ‘assimilados’ por conta dela. O segundo aspecto, que reforça o primeiro, é a política migratória utilizada como instrumento de embranquecimento

populacional. O objetivo principal era trazer imigrantes europeus para transformar a população mestiça em uma população branca. Para a mentalidade da época, de acordo com Nascimento, a população brasileira era considerada feia e geneticamente inferior por conta do sangue africano. Como escreve o autor (2016, p. 85-86):

Desde o século XIX, o objetivo estabelecido pela política imigratória foi o desaparecimento do negro através da “salvação” do sangue europeu, e este alvo permaneceu como ponto central da política nacional durante o século XX (...). Fato inquestionável é que as leis de imigração nos tempos pós-abolicionistas foram concebidas dentro da estratégia maior: a erradicação da “mancha negra” na população brasileira.

Essa erradicação pode ser vista no decreto de 28 junho de 1890, que proíbe a entrada de indígenas da Ásia e da África, e no Decreto-Lei nº 7967 de 18 de setembro de 1945, que regula a entrada de imigrantes para garantir e desenvolver a composição étnica da população através do quantum de sangue ariano, como formulou Oliveira Viana. Fosse em 100 anos, como previu João Batista de Lacerda no Primeiro Congresso Universal da Raça, realizado em Londres, no ano de 1911, ou em 300 anos, como previu o médico e escritor Afrânio Peixoto, o fato é que a raça negra seria extinta do Brasil. Como comenta Nascimento (2016, p. 88):

Que esta ideia de eliminação da raça negra não constitua apenas uma teoria abstrata, mas, calculada estratégia de destruição, está claro nos argumentos do mesmo teórico [Batista de Lacerda], na explícita sugestão de se deixar os afro-brasileiros propositalmente indefesos: “exposto a toda espécie de agentes de destruição e sem recursos suficientes para se manterem”.

Se o branqueamento racial envolve o tornar-se branco por fora através da miscigenação com a raça branca, o embranquecimento cultural envolve o tornar-se branco por dentro através da imposição cultural. Todo esse processo visava à miscigenação, aculturação e assimilação. Como aponta Nascimento (2016, p. 112):

Além dos órgãos do poder – o governo, as leis, o capital, as forças armadas, a polícia – as classes dominantes brancas têm à sua disposição poderosos implementos de controle social e cultural: o sistema educativo, as várias formas de comunicação de massa – a imprensa, o rádio, a televisão – a produção literária. Todos esses instrumentos estão a serviço dos interesses das classes no poder e são usados para destruir o negro como pessoa e como criador e condutor de uma cultura própria. O processo de assimilação ou de aculturação não se relaciona apenas à concessão aos negros, individualmente, de prestígio social. Mais grave, restringe sua mobilidade vertical na sociedade como um grupo; invade o negro e o mulato até à intimidade mesma do ser negro e do seu modo de autoavaliar-se, de sua autoestima. Assim, provoca em Florestan Fernandes esta dramática interrogação: “até que ponto o “negro” e o “mulato” estão socializados não só para tolerar mas também para aceitar como normal e até endossar as formas existentes de desigualdade racial, com seus componentes dinâmicos – o preconceito racial dissimulado e a discriminação racial indireta?”

O que estrutura o embranquecimento cultural, para Nascimento, é o sistema educacional brasileiro. Ele funciona, segundo o autor (2016, p. 113), como “aparelhamento de controle nesta estrutura de discriminação cultural”. Nascimento segue comentando que nos níveis primário, secundário e universitário do ensino brasileiro, “o elenco das matérias ensinadas, como se se executasse o que havia predito a frase de Sílvia Romero, constitui um ritual da formalidade e da ostentação da Europa, e, mais recentemente, dos Estados Unidos” (2016, p. 113).

5. GUERRAS DE EXTERMÍNIO: COMO ATUARAM O DISPOSITIVO DE RACIALIDADE/BIOPODER E O EPISTEMICÍDIO SOBRE AS POPULAÇÕES INDÍGENAS

A discussão histórica sobre os indígenas terem ou não natureza humana, tem início em 12 de outubro de 1492, logo após Colombo chegar ao território “americano” e tomar os ameríndios enquanto “povos sem religião”. De acordo com o sociólogo Ramón Grosfoguel (2016, p. 37), no imaginário religioso do século XVI, o sintagma “povos sem religião” se traduziria de três maneiras: “1. se você não tem uma religião, você não tem um Deus; 2. se você não tem um Deus, você não tem uma alma; e, por fim, 3. se você não tem uma alma não é humano, mas animal”.

Ao longo do século XVI, esse debate foi sendo acirrado por Bartolomeu de Las Casas e Guínés de Sepúlveda. Para colocar um termo final a essa questão, foi realizado, no ano de 1552, o famoso julgamento de Valladolid¹¹. Nele, de acordo com Grosfoguel (2016, p. 38), Sepúlveda “defendeu que os “índios” eram seres “sem alma” e, portanto, animais que poderiam ser escravizados no processo do trabalho, sem que houvesse qualquer pecado aos olhos de Deus”. Os argumentos de Sepúlveda para a inferiorização dos indígenas foram o de que eles não possuíam propriedade privada e nem mercado, o que mostra, prontamente, a forte presença de um pensamento protocapitalista em Sepúlveda.

Sobre Sepúlveda, comenta Schmitt, em um artigo sobre o direito à ocupação do Novo Mundo na obra de Francisco de Vitória, que:

(...) presentaba a los indígenas como “salvajes” y “bárbaros” para, de esta suerte, apoyado en aristóteles, convertirlos, a ellos y sus tierras, en objeto de libre conquista. Ya entonces, recién iniciada la conquista, se hizo valer que los indios eran idólatras y caníbales, que hacían sacrificios humanos e cometían toda la clase de crímenes. La frase de Aristóteles en la política (I, 2, 13), según la cual los pueblos bárbaros son “esclavos” por naturaleza”, era muy citada, y se atribuye incluso a sepúlveda la afirmación los españoles superan a los bárbaro como el hombre supera al mono. Privar por estas razones a los indios de la cualidad de hombres significaba, pues, prácticamente hallar un título jurídico en favor de gran conquista y la submisión de los indios (...)

Este argumento aristotélico, inhumano en su conclusión, se deduce sin embargo de una determinada idea de humanidad, a saber: de la humanidad superior de los conquistadores (1949, p. 15-16).

Aqui conseguimos extrair as consequências mais profundas da discussão de Krenak sobre o humano a partir da maneira como foi estruturada a colonização

¹¹ Contemporaneamente, o sociólogo Immanuel Wallerstein apontou as relações entre esse julgamento e a guerra ao terror propagada pelo governo Bush no livro *O universalismo europeu: a retórica do poder*.

moderna. Apresentar os indígenas como selvagens e bárbaros implicava diretamente em decretar a superioridade dos colonizadores em relação aos colonizados. Assim, os indígenas e suas terras se tornaram objeto de livre conquista. Esse foi o debate que animou o movimento teológico, jurídico e filosófico que ficou conhecido como *Segunda Escolástica*¹², fundamental para a formação do pensamento moderno europeu, no que diz respeito a sua dimensão política, moral, antropológica, cultural e do direito internacional. O que Schmitt tinha plena consciência, por isso dos seus estudos sobre Vitória, Suárez, mas que ficou ofuscado ou foi reescrito pela filosofia iluminista e pela hegemonia de França e Inglaterra no século XIX.

Como vimos, Sepúlveda era plenamente favorável, segundo a doutrina da escravidão natural de Aristóteles, a dominação e escravização dos indígenas pela superioridade do conquistador europeu em relação ao indígena. Como escreve, em *La caída del hombre natural: el indio americano y los orígenes de la etnología comparativa*, a respeito da obra *Democrates secundus* de Sepúlveda, o historiador Anthony Pagden (1997, p. 165):

Ideologicamente, no hay incoherencia entre esta observación y los intentos anteriores de Demócrates de definir al indio como un esclavo natural. Sepúlveda conocía lo suficientemente bien a Aristóteles como para saber que todas las criaturas, incluso los animales salvajes, pueden aprender por imitación, y el esclavo natural, que es capaz de clarividencia (súnesis), llegará a ser más parecido a los hombres en compañía de hombres, lo mismo que ocurre con un perro. Los indios, debemos suponer, son capaces de aprender a realizar tareas domésticas, e incluso puede decirse que esto constituye su *epistème* servil (Pol. 1255 b) «que un profesor de Siracusa había enseñado a los serivos por un salario» (Pol. 1255 b). Pero independientemente del tiempo que vivan o de lo hábiles que lleguen a ser, los indios nunca serán como otros hombres, ciudadanos con pleno derecho de una verdadera república. No pueden, como admite Demócrates, ser burros u osos, pero sus

¹² Em *História da Filosofia do Brasil: o período colonial* (1500-1822), escreve Paulo Margutti (2013, p. 61): “No século XVI a filosofia e a teologia se desenvolveram na Península Ibérica. O resultado foi o aparecimento de uma grande produção intelectual que rivalizava com aquela produzida no apogeu da escolástica medieval no século XIII. Daí o nome *segunda escolástica* para esse período. Na Espanha, a Universidade de Salamanca se destacou nessa atividade, ao desenvolver a reflexão tomista a respeito das novas realidades sociopolíticas decorrentes da ‘descoberta’ do Novo Mundo. Isso levou ao aparecimento da *Escola de Salamanca*, interessada no estudo da moralidade política, dos direitos humanos e da jurisprudência internacional, com base na lei natural e na lei das nações. Com a *União Peninsular* (1580-1640), período marcado pela dominação espanhola sobre Portugal, muitos jesuítas espanhóis foram designados para trabalhar na Universidade de Coimbra e ali continuaram as investigações iniciadas pela Escola de Salamanca. Esses jesuítas ficaram conhecidos como os conimbricenses e colaboradores na fundamentação da moderna lei internacional, posteriormente sistematizada por Hugo Grotius, John Selden e Samuel Pufendorf. Entre os principais representantes da Escola de Salamanca e da Escola de Coimbra, podemos citar Martin de Azpicueta, Francisco de Vitoria, Domingo de Soto, Alfonso de Castro, Menchior Cano, Bartolomé de Medina, Pedro da Fonseca, Domingo Bañez, Francisco de Toledo, Benito Pereira, Luis de Molina, Francisco Suárez, Gregorio de Valencia, Gabriel Vazquez e Juan Martinez de Ripalda”. Como vemos, Francisco de Vitoria, que será um pensador fundamental para o pensamento português, é um dos grandes representantes da segunda escolástica.

facultades mentales sólo son mecánicas, muy parecidas a las de las abejas o las arañas.

Segundo Pagden, é provável que Las Casas tenha tido contato com o pensamento de Sepúlveda pela obra *Apología*, de 1550. A obra é uma redução dos argumentos contidos em *Democrates secundos* a três proposições básicas, que, de acordo com Pagden (1997, p. 169-170), são: os índios, culturalmente, são inferiores aos espanhóis e, por isso, requerem tutela; os crimes antinaturais dos indígenas os privaram de seus direitos de *dominium*; as bulas de doação, bulas papais, são títulos válidos, por si só, para justificar a conquista espanhola.

Em resposta a Sepúlveda, Las Casas escreveu *Argumentum apologiae*, a sua objeção à escravidão natural dos indígenas lida nos debates de Valladolid, e *Apologética história*. Sobre elas, escreve Pagden (1997, p. 172-173):

La *Apologética historia* es, en primer lugar, un intento de demostrar, sobre la base de un inmenso cuerpo de datos empíricos e históricos, que las comunidades indias anteriores a la conquista cumplían los requisitos de Aristóteles para una verdadera sociedad civil y, en segundo lugar, de explicar por qué la cultura amerindia a veces difería radicalmente de las normas europeas, sin recurrir a la psicología bipartita de Aristóteles. En muchos aspectos es una obra realmente “original”. Los historiadores antiguos que escribieron crónicas de sociedades remotas o “bárbaras”, como Herodoto, Jenofonte, Apolonio de Rodas o Diodoro de Sicilia, a los cuales menciona Las Casas esporádicamente, habían considerado su tarea esencialmente descriptiva. Ciertamente, ninguno de ellos deseaba probar, como Las Casas, que bajo diferencias culturales evidentes entre las razas de hombres existían los mismos imperativos sociales y morales. Como la intención de Las Casas era demostrar una semejanza fundamental entre grupos culturales muy distintos, la *Apologética historia* es, de hecho, una extensa obra de etnología comparativa, la primera, que yo sepa, escrita en una lengua europea. Y no comienza, como la mayoría de las historias cristianas, con una narración de los orígenes de la humanidad desde Adán, sino, por razones que examinaré más adelante, con una descripción completa del entorno físico en el que el indio tenía que vivir. Esta mezcla de «historia» natural no es, por supuesto, destacable en sí misma. Pero en otras historias de América, como la de Oviedo, que tomaban a Plinio como modelo, la etnografía sólo es una parte de una enciclopedia general del nuevo mundo. Sin embargo, en la obra de Las Casas, la descripción de la biosfera americana y de la condición física del hombre americano proporciona la base para la etnografía. Pero tanto la *Apologética historia* como el *Argumentum apologiae* también forman parte de un programa explícitamente polémico. Las dificultades que presentan ambos textos para el lector moderno, y que sin duda presentaron al contemporáneo – las citas y las menciones erróneas, la superposición de distintos tipos de argumentos, los cambios repentinos de énfasis, el basar la argumentación en asociaciones, etc.– no sólo se deben al estilo de exposición de su autor, sino también al hecho de que se escribieron (y una de ellas al menos estaba destinada a la lectura) como parte de un debate sobre la condición humana, social y jurídica de los indios americanos, que había llegado a una situación crítica en la década de 1550.

Como aponta Grosfoguel (2016, p. 38-39), para Las Casas “os “índios” possuíam uma alma, em estado bárbaro, necessitando de cristianização. Entretanto

(...) era um pecado, aos olhos de Deus, escravizá-los”. Eles eram como infantes que precisavam de orientação. Em relação ao processo colonizador português, encontramos no capítulo sétimo, intitulado *da condição e costumes dos índios da terra*, do famoso *Tratado da terra do Brasil*, de Pero de Magalhães Gandavo, alguns apontamentos interessantes sobre os indígenas. Quando Gandavo (2008, p. 65) diz que as nações indígenas “não têm Fé, nem Lei, nem Rei; e desta maneira vivem sem Justiça e desordenadamente”. Com isso, ele quer dizer que os indígenas não possuem religião, nem um código de conduta normativo, seja o direito divino ou o direito humano, muito menos um soberano, ou seja; como na conclusão de Grosfoguel, podemos intuir que para Gandavo a população indígena não tem civilização, eles andam nus como animais, comem carne humana, são ímpios e não possuem propriedade. Estão mais próximos do estado de natureza do que dos humanos. Nesse caso, será que podem mesmo ser considerados gente? Como escreve Gandavo (2008, p. 67)

(...) são estes índios muito desumanos e cruéis, não se movem a nenhuma piedade: vivem como brutos animais sem ordem nem concerto de homens, são muito desonestos e dados à sensualidade e entregam-se aos vícios como se neles não houvera razão de humanos, ainda que, todavia sempre têm resguardo os machos e as fêmeas em seu ajuntamento, e mostram ter nisto alguma vergonha. Todos comem carne humana e têm-na pela melhor iguaria de quantas pode haver: não de seus amigos com quem ele tem paz se não dos contrários.

Com esse tipo de pensamento, a única coisa que se depreende é o discurso etnocêntrico de que os indígenas precisam ser tutelados por uma civilização “superior”. Esse pensamento serve de base para o processo colonizador português e espanhol nas Américas e, com a mudança geopolítica nos séculos XVIII e XIX, será também utilizado, com as suas diferenças e acréscimos, pelo colonialismo britânico, francês e alemão em África e Ásia, que eram o centro da mão de obra e do comércio mundial até aquele período.

Para além das discussões filosóficas envolvendo a Segunda Escolástica, como bem notou o filósofo Enrique Dussel, em conformidade com Schmitt, o que estava realmente em jogo no julgamento de Valladolid era o direito de “guerra justa” mediante a superioridade civilizacional dos conquistadores, o *dominium* defendido por Sepúlveda.

Lo más grave del argumento filosófico es que se justifica la guerra justa contra los indígenas por el hecho de impedir la “conquista”, que a los ojos de Ginés es la necesaria “violencia” que debía ejercerse para que el bárbaro se civilizara, porque si fuera civilizado ya no habría causa de justa guerra: «Cuando los paganos no son más que paganos [...] no hay justa causa para

castigarlos, ni para atacarlos con las armas: de tal modo que, si se encontrase en el Nuevo Mundo alguna gente culta, civilizada y humana, que no adorase los ídolos, sino al Dios verdadero [...] sería ilícita la guerra» (Sepúlveda, 1967: 117).

La causa de guerra justa no era por ser paganos, sino por ser incivilizados (2008, p. 166).

Como já está claro, a colonização não implicava somente na dominação do território, mas também na escravização da população indígena. Inferiorizando-as à condição de “povos sem alma” e os agenciando no mesmo nível ontológico dos animais, obtido através da *fabulação* em torno dispositivo de racialidade/biopoder, como bem mostra Carneiro, estariam lançadas as bases epistêmicas que justificavam a invasão, conquista territorial e escravização. O resultado do julgamento considerou os indígenas como bárbaros dotados de alma passíveis de cristianização, ou seja, a sua existência, o seu modo de ser, só existiam para ser cristianizados.

A saída apontada para o indigenato foi a cristianização mediante a política do aldeamento ou o apresamento e o extermínio populacional mediante o mecanismo de guerras justas. Já que a colonização provocou inúmeras tensões entre as populações indígenas e colonizadores. A resolução dessas tensões se deu através do tráfico negreiro. As historiadoras Mattos e Grinberg apontam que

(...) a orientação favorável à liberdade natural dos indígenas não os livrou da escravização, que também foi legitimada pelo mesmo conceito. Ao longo do século XVII, quando a importância dos escravos africanos crescia na sociedade colonial brasileira, o trabalho escravo indígena, embora ainda usado em larga escala, passou a ser paulatinamente substituído pelo africano”. A escravidão indígena só vai ser proibida oficialmente com o Diretório dos Índios, em 1755, que tinha como objetivo a integração da população ameríndia ao estado-nação (2018, p. 166).

A política econômica portuguesa, destinada à colonização, tinha por base, para a produção de açúcar nos engenhos, o controle de uma força de trabalho advinda inteiramente de fora do seu espaço produtivo, ou seja, a força de trabalho necessária para os engenhos vinha das colônias portuguesas no Continente Africano. De acordo com Alencastro¹³, o mercado constitutivo do trato negreiro se tornou estratégico na política colonial por dois fatores: o primeiro foi o choque microbiano¹⁴ ou a guerra biológica entre colonizadores e indígenas que levou à morte de milhões de nativos, enquanto africanos e asiáticos possuíam um sistema imunitário contra as doenças da população europeia; o segundo foi o alívio das tensões, proporcionado pelo tráfico

¹³ (ALENCASTRO, 2000, p. 37).

¹⁴ Essa tese do choque microbiano defendida por Alencastro é a mesma defendida por Jared Diamond em *Armas, Germes e Aço – Os Destinos das Sociedades Humanas*.

negreiro, entre o produtivismo mercantil dos colonos e a evangelização dos indígenas exercida pelo clero. Em relação a esse último conflito, explica Alencastro (2000, p. 37) que tanto Las Casas, no século XVI, quanto o jesuíta luso-brasílico Antônio Vieira, no século XVII, propunham, para as suas respectivas Coroas, o recurso ao trato negreiro no intuito de que os escravizados africanos libertassem os indígenas do cativeiro imposto pelos colonos e, conseqüentemente, diminuíssem as tensões entre os dois projetos de colonização. Como vemos, ambos, Igreja e Coroa, lucravam com o trato negreiro. Vale ressaltar que na colonização do Novo Mundo os dois projetos não são contraditórios, mas complementares.

Como podemos notar através da análise sobre a legislação indigenista do historiador Pedro Puntoni (2002, p. 59-60):

Desde João Francisco Lisboa, tem-se insistido na ideia de uma legislação indigenista oscilante e ambígua, que encobria uma política que ora atendia aos interesses dos colonos, ora aos dos missionários. Aqueles procurando o puro lucro mercantil e, portanto, a escravização dos indígenas, e estes, a sua conversão e catequese, e, então, defendendo sua "liberdade". Caio Prado Jr., por exemplo, partilhava desta crença. Acreditava que a Igreja (a Companhia de Jesus, particularmente), ao isolar os indígenas e tentar monopolizar o direito de contato, acabava por entrar em choques constantes com os colonos. A Metrópole teria assumido nestes conflitos entre a Companhia e os colonos uma posição ambígua e oscilante, em razão de sua incapacidade em impor o próprio projeto – o índio como colonizador. Mais recentemente, José Oscar Beozzo via um "movimento pendular" na legislação, alternando-se leis de escravidão, articuladas com os interesses mercantis, e leis de liberdade dos índios, associadas à vontade de dilatação da fé. Assim, os jesuítas, quase sempre, lutariam por uma lei restritiva do cativeiro, contra a sanha dos colonos "capitalistas". Contudo, podemos perceber que a dualidade da política indigenista da Coroa portuguesa não configurava propriamente uma oscilação. Com exceção da lei de 1609, logo abortada, esta política procurava regulamentar e legitimar a escravidão de povos situados no âmbito do Império e inscrevia-se numa tradição legislativa que se embasara, antes de mais nada, em uma percepção disjuntiva do universo indígena. A proteção e ao privilégio da atuação dos missionários somava-se à iniciativa de conquista e extermínio de grupos indígenas considerados "bravios" ou irredutíveis. São ambiguidades aparentes de uma legislação que se forjava no bojo de um projeto colonial conduzido por uma política imperial. Fazendo as contas, é importante notar que o debate sobre a guerra justa não pode ser tomado como "uma luta pela justiça", em que se opunham defensores dos índios contra os cruéis escravistas, mas antes de mais nada como "uma busca de legitimação (no sentido weberiano do termo)", nas palavras de Pagden. Apenas à primeira vista contraditória e oscilante, a legislação indigenista portuguesa, que por vezes autorizava a escravização dos povos indígenas (em caso de "guerra justa" ou "resgate") e por vezes a coíbia, era na verdade o resultado da percepção das possibilidades de utilização da diversidade sociocultural dos povos autóctones e das possibilidades históricas do contato para a consecução dos objetivos concretos da empresa colonial. Beozzo, ele mesmo, mostra como Nóbrega "passa de uma a outra visão", sem perceber, no entanto, que se tratava da mesma. Assim, o primeiro dos jesuítas no Brasil pedia a intervenção do monarca para que estimulasse a sujeição dos índios, para o auxílio da missão evangelizadora: "Se os quer [os índios] todos convertidos, mande-os sujeitar e deve fazer estender aos cristãos pela terra

adentro e repartir-lhes os serviços dos índios àqueles que ajudarem", aconselhava.

Distante da discussão teológica promovida pela Coroa espanhola, como vimos no debate de Valladolid entre Las Casas e Sepúlveda, o português não era apenas pragmático em relação aos objetivos da colonização, mas estratégico. Podemos notar isso na carta ao rei escrita pelo governador-geral do Brasil, D. Diogo de Meneses, no ano de 1612. Sobre ela, comenta Puntoni (2002, p. 51): "Para ele [Diogo de Meneses], a conquista não se devia fazer com grandes custos nem com um grande exército, mas, pelo contrário, com "engenho e manha", porque os índios não eram gente de se conquistar pela força". E continuando Meneses, segundo Puntoni (2002, p. 51), "com pragmático cinismo: "Quanto menos puder ver o gentio em nós, e nos que o vão conquistar, tanto mais se fiarão no que lhes dissermos, e assim se reduzirão facilíssimamente porque não é gente que se defenda por força (...)". A conquista portuguesa dependia de uma delicada política de alianças com os indígenas, pois sem o apoio deles, não conseguiriam se manter no território nem se proteger contra inimigos externos, como outras potências estrangeiras, e internos, como tribos rivais e quilombos. Essa política de aliança, que envolvia também o escambo e o casamento entre portugueses e indígenas, é um outro fator apontado por Puntoni para a substituição da mão de obra escravizada indígena para a africana e para o entendimento de como funcionava, para os portugueses, o mecanismo de guerras justas contra os indígenas. Como escreve Puntoni (2002, p. 52-53),

(...) em Portugal o conceito de guerra justa fora definido de forma pragmática ainda no século XIV pelo franciscano Álvaro Pais, cuja doutrina acentuava o direito da Igreja ou do Estado de declarar guerra contra os infiéis, donde a destruição e escravização dos inimigos se faziam segundo a lei, isto é, em termos públicos e não privados. A guerra declarada por particulares deveria ser efetivamente condenada, e os cativos tornavam-se escravos, no sentido pleno da instituição, se capturado sob a autorização, portanto, do Estado ou da Igreja. Já no período filipino, a lei de 24 de fevereiro de 1587 regulamentou o uso dos índios trazidos do sertão. As entradas de captura só poderiam ser feitas com a licença do governador-geral. A lei de 11 de novembro de 1595, porém, estabelecia que as guerras justas se fariam somente por ordem expressa do rei. Dez anos passados, a provisão de 5 de junho de 1605, assim como o alvará de 30 de julho de 1606, revogavam definitivamente os termos da lei de 1570, não considerando a legalidade de cativo indígena em caso algum, fossem eles batizados ou ainda gentios. No entanto, foi a divulgação da nova lei de 30 de julho de 1609 que causaria maiores transtornos. Coincidindo com a chegada da nova Relação na Bahia, essa lei declarava todos os índios definitivamente livres, fossem eles cristãos ou pagãos. Aqueles que tivessem sido ilegalmente capturados deveriam ser postos em liberdade e todos os recibos e contratos relativos a sua venda, anulados. A

lei implicava a Relação no seu cumprimento o que lhe dava vigor sem precedentes. A reação dos moradores e autoridades da Colônia, assim como os conflitos com os missionários resultantes da resistência a aplicação da lei, fizeram o rei ceder, promulgando, em 10 de setembro de 1611, uma nova lei que recolocava a legalidade do cativo em caso de guerra justa ou de resgates. A partir de então, a guerra justa poderia ser declarada por uma junta composta pelo governador-geral, o bispo, os membros da Relação da Bahia, assim como representantes dos missionários, ao rei cabendo o direito de avaliar a decisão. Como mostrou Georg Thomas, “as disposições da lei de 1611 contribuíram para a fundação de novos estabelecimentos indígenas, que deveriam servir especialmente para a defesa das costas brasileiras”, assim como dos inimigos internos, índios bravos e negros fugidos.

Notamos que o que estava por trás do direito de guerra justa é o *dominium* ou não do território. As políticas de amizade ou inimizade entre a Coroa portuguesa e os indígenas dependiam do cumprimento desse objetivo. A guerra justa, nesse caso, funciona mais a partir de uma estratégia militar portuguesa do que mediante um debate teológico e moral sobre a natureza do indígena. Como explica Puntoni (2002, p. 49), “para além de sua utilidade como força de trabalho, [os indígenas] apareciam como aquele substrato mínimo de povoadores necessário para a manutenção do domínio”. Além desse fator mais pragmático, a influência de Francisco de Vitória é dada, de acordo com Puntoni (2002, p. 52), para o “pouco interesse “do homem português em descrever a natureza do homem tido por “bárbaro””. A visão de guerra justa de Vitória se assemelhava a de Las Casas que, de certo modo, não negava a liberdade natural dos indígenas, mas tinha em mente que a ausência de vida civil (a antropofagia, a afeição a costumes “monstruosos”, etc.) poderia justificar a guerra e a escravidão.

Como vimos na citação anterior, exceto a provisão de 5 de junho de 1605, o alvará de 30 de julho de 1606 e a lei de 30 de julho de 1609, nenhuma outra lei ou medida jurídica impedia a escravização indígena mediante guerra justa ou desde que fossem prisioneiros de guerra comprados para não serem comidos na *economia política sacrificial* dos ameríndios, a famosa antropofagia. Essa política da inimizade, de estímulo a vingança promotora das guerras intestinais entre as nações indígenas, foi amplamente utilizada pelos portugueses para a criação e uso de mão de obra escravizada do indigenato nas plantações. A política jesuítica amaldiçoava a economia política sacrificial dos indígenas, mas abençoava, nesse caso, a escravidão. O que era irracional para os missionários era a antropofagia dos prisioneiros de guerra por parte dos indígenas, algo que fortalecia a sua economia simbólica, não o seu

sacrifício e escravização em nome do capital, da economia política capitalista em seus primórdios¹⁵.

Sobre Vitória, comenta Schmitt (1949, p. 26) que desde que a conquista favorecesse ao projeto missionário, a sua visão era plenamente favorável.

Tenemos que considerar además al dominico español en su situación histórica y en toda su existencia, en su pensamiento concreto como órgano de la Iglesia católica y romana, es decir, como órgano de la autoridad jurídico-internacional concreta de la que la corona de Castilla había recibido la misión de evangelizar el Nuevo Mundo, o sea, el título jurídico de la gran conquista. La argumentación en apariencia tan general y neutral acerca de la guerra justa no adquiere, pues, su sentido decisivo concreto sino en función de la empresa misionera, y la generalidad abstracta de la argumentación no destruye la realidad existencial de una situación histórica concreta.

Desse modo, a justificação da conquista mediante guerra justa se dava através da promoção de uma *respublica christiana*. Essa leitura está em consonância com as bulas papais publicadas entre 1452 e 1455, *Dum Diversas* e *Romanus Pontifex*, direcionada pelo Papa Nicolau V para D. Afonso V, que justificavam o direito de guerra, conquista e escravidão do rei católico contra os sarracenos, pagãos, negros e quaisquer outros incrédulos e inimigos de Cristo. Em relação à Vitória, o que importava era que as guerras justas fossem feitas em termos de *justus hostis*. Assim, reforça Schmitt (1949, p. 41) que

(...) los indios, aunque no sean cristianos y quizá incurran en ciertos delitos, tienen que ser tratados como enemigos de guerra y no como delincuentes, debiendo los europeos cristianos comportarse con ellos como se comportan con enemigos europeos cristianos. Su conclusión, la posible justificación de la conquista de las Indias por España, la deduce Vitoria de sus argumentaciones generales en torno al derecho de la guerra, sin que intervenga una discriminación con respecto a los bárbaros o no-cristianos como tales.

Como vemos, a questão para Vitória não se relacionava à justiça ou injustiça da guerra contra os indígenas, como aponta Schmitt (1949, p. 44), “Ni siquiera a una guerra justa llevada a cabo por cristianos contra no-cristianos, niega Vitoria el carácter de verdadera guerra, y considera al enemigo en lo material como *justus hostis*”. Essa foi a orientação predominante até meados do século XVII, quando tivemos uma mudança radical dessa política de guerra justa para uma clara política de extermínio e escravização etnicamente diferenciada da população indígena levada à cabo pelos bandeirantes. O apresamento de Raposo Tavares é o exemplo mais emblemático dessa mudança. Como explica Jonh Monteiro (1994, p. 73):

¹⁵ Para uma atualização desse problema ver o excelente texto de Wendy Brown, *Cidadania sacrificial, neoliberalismo, capital humano e políticas de austeridade*.

A bandeira de 1628 iniciou suas atividades com certa cautela, com Raposo Tavares estabelecendo um arraial às margens do Tibagi, na entrada do território do Guairá. A partir desta base, os paulistas começaram, com o fim de fazer cativos, a assaltar aldeias guaranis, logo apelando para as reduções. Tal objetivo foi atingido através da violência nua e crua. Segundo o relato de um jesuíta, o método usual dos paulistas consistia em cercar a aldeia e persuadir seus habitantes, usando de força ou de ameaças, a acompanhar os colonos de volta para São Paulo. Um destino terrível reservava-se às aldeias que ousassem resistir. Nesses casos, os portugueses “entram, matam, queimam e assolam [...] e casos houve em que se queimaram povoações inteiras só para terror e espanto dos que ficavam vizinhos”. A longa caminhada até São Paulo prometia horrores adicionais, “como matar os enfermos, os velhos, aleijados e ainda crianças que impedem os mais ou parentes a seguirem viagem com a pressa e expediência que eles pretendem e procuram às vezes com tanto excesso que chegaram a cortar braços a uns para com eles açoitaram os outros”. Outro padre denunciou que os paulistas se comportavam “com tanta crueldade que não me parecem ser cristãos matando as crianças e os velhos que não conseguem caminhar, dando-os de comer a seus cachorros”.

Se no primeiro período da colonização os portugueses lançaram mão de políticas de amizade entre as nações indígenas para utilização de mão de obra e suporte mínimo de ocupação e defesa, já não faziam uso de tantos subterfúgios no século XVII ou antes, a depender das necessidades da Coroa. Com o dispositivo das guerras justas sempre presente, era pacífico tanto para os colonos quanto para os jesuítas a utilização de mão de obra escravizada da população indígena nas *plantations* agroexportadoras de açúcar no Nordeste e nos plantéis triticultores paulistas. Como escreve em *Segredos internos: engenhos e escravos na sociedade colonial (1550-1835)*, Stuart B. Schwartz (1988, p. 95):

O crescimento da indústria açucareira no Recôncavo acompanhou de perto as linhas da expansão política e militar dos portugueses em detrimento dos indígenas da região. Durante as décadas de 1560 e 1570 conquistaram-se novas terras e construíram-se mais engenhos. Esse processo foi particularmente acentuado durante o governo de Mem de Sá (1558-72), que subjugou com energia a maioria das tribos do Recôncavo e levou a cabo um programa de reagrupamento dos índios em povoados controlados pelos jesuítas.

O desenvolvimento dessa ocupação territorial através da expansão da fronteira agropastoril sertão adentro, da guerra de ocupação continuada, levaria a um limite conhecido como o *muro do demônio*, formado por indígenas que resistiam aos avanços da preação e do apostolado. Esses indígenas foram chamados estrategicamente de *tapuias*, em oposição aos *tupis*, e foram considerados bárbaros pelos colonizadores. Esse confronto assume características de uma guerra total em 1669, quando autoridades portuguesas estabeleceram que todas as guerras contra os indígenas do sertão são consideradas guerras justas, pois eles estão impedindo a

expansão da fé. Essa guerra ficou conhecida como a *Guerra dos Bárbaros*. Segundo Puntoni (2002, p. 17):

(...) as guerras seiscentistas estão na raiz dos mecanismos de aniquilamento destas humanidades originárias – constituindo o preâmbulo do genocídio que seria em grande medida completado ao longo do século XIX –, o que vimos surgir no decorrer da Guerra dos Bárbaros foi uma nova orientação política do império português levado a termo pelos seus agentes coloniais com o fim de produzir o extermínio das nações indígenas do sertão norte. Diferentemente do século XVI, quando, em contato com os grupos tupis da costa e no contexto de afirmação do domínio, estas guerras objetivavam o extermínio total e não a integração ou a submissão. É certo que os Quinhentos assistiram a guerras implacáveis contra os habitantes originais, como os caetés, que haviam comido o bispo Sardinha, ou os aimorés e mesmo os tamoios, massacrados pelo governador do Rio de Janeiro, Antônio Salema, no ano de 1575. No entanto, jamais se haviam mobilizado tantas tropas e tanto esforço para debelar de “maneira definitiva” a resistência dos autóctones à ocupação de um vasto território. Os tapuias eram tomados por ampla e duradoura muralha que se erguia no sertão, obstando a expansão do Império e a propagação da “verdadeira” fé, como empecilho ao desenvolvimento da economia pastoril e a exploração dos minérios.

Percebemos que a nova orientação bélica da Coroa portuguesa, no trato com os tapuias, descamba em uma guerra total. Utilizando-se de um linguajar schmittiano, podemos afirmar que a ocupação portuguesa se deu através do agrupamento paradigmático amigo-inimigo tupi-tapuia. O sistema de alianças português, complexo e muitas vezes controverso, se deu entre as populações “tupis” em contraposição aos “tapuias”. Nesse sistema de classificação, os tupis eram os indígenas que serviriam de mão de obra para os colonos e de convertidos para os aldeamentos jesuítas. Já os tapuias eram formados por grupos populacionais indígenas que resistiam a preação e ao apostolado. A Guerra dos Bárbaros se deu justamente contra os tapuias. E, como vimos, se constitui como uma verdadeira guerra de extermínio para o avanço da fronteira agropastoril e missionária.

Dessas relações de poder emergem algumas questões epistemológicas entre portugueses e a população indígena, elas podem ser notadas através da variação do etnônimo “índio” – que é uma invenção colonial –, como apontado pela antropóloga Manuela Carneiro da Cunha (1990, p. 94):

A palavra índios (...) parece começar a ser empregada por meados do século, aparentemente para designar os indígenas submetidos (seja aldeados, seja escravizados), por ocasião ao termo mais geral “gentio” que designa os indígenas independentes. Caminha e Vespucci dizem “gente”, “homens” e “mulheres”. Ao longo do século, usar-se-ão para designar as etnias os termos “gerações”, “nações” e “linhagens”. Pela metade do século, começar-se-á também a empregar a expressão “negro da terra” por escravo – além dos termos tradicionais “gentio”, “brasil” e “brasileiro”.

Essa mudança de sentido em torno do significado dessa fabulação que é o índio se dá ao longo de toda a conquista portuguesa. Para manter a abundância de mão de obra, os portugueses passaram a estimular os conflitos entre as nações indígenas a fim de garantir os cativos de guerra, como já foi apontado. Segundo Monteiro (1994, p. 33), “o resultado principal destas relações iniciais foi a intensificação da guerra entre inimigos tradicionais, tais como o Tupiniquim e Tupinambá, com consequências desastrosas para o grupo indígena”. Os portugueses achavam que por meio das *razias* entre as populações ameríndias formariam um vultoso mercado escravista para abastecer a colônia, mas devido às diferenças entre o cativo indígena, voltado para rituais sacrificiais, e o cativo português, voltado para exploração da mão de obra escravizada, demanda sempre crescente e constante, o conflito era inevitável. As guerras indígenas envolviam a vingança e a morte do inimigo, não a criação de uma economia escravista através da preação, como queriam os portugueses. Com isso, os portugueses desenvolveram três estratégias de apropriação do trabalho compulsório indígena: os resgates, os cativos e os descimentos. Conforme Alencastro (2000, p. 119-120):

Resgates consistiam na troca de mercadorias por índios prisioneiros de outros índios. Nos termos do alvará de 1574, somente os indígenas “à corda”, isto é, já presos e amarrados para serem mortos, podiam ser objeto de um resgate pelos moradores. Indivíduos obtidos por esse expediente tinham, segundo a lei, seu cativo limitado a dez anos.

Cativos constituíam a segunda forma de posse dos nativos. A categoria tinha a ver com os índios apresados numa “guerra justa” consentida e determinadas pelas autoridades régias, por períodos limitados, contra certas etnias. Índios capturados nesse contexto se tornavam escravos por toda a vida. Na segunda metade do século XVII, os jesuítas da Amazônia englobam os “resgates” e os “cativos” numa só categoria que abria a via à escravização.

Descimentos referiam-se ao deslocamento forçado dos índios para as proximidades dos enclaves europeus. (...) os *aldeamentos* – sítio de moradia de indivíduos de uma ou de várias tribos, compulsoriamente deslocados, misturados, assentados e enquadrados por autoridades do governo metropolitano. Forros, os índios dos aldeamentos só podiam ser utilizados mediante salário, nos termos da lei.

Ainda que as leis do reino formassem mecanismos legais para a escravidão indígena, como as guerras justas, na prática ou, como diziam os portugueses, pelos usos e costumes da terra, a escravidão indígena era comum e podia ser notada através de variações etnolinguísticas e hierárquicas. Como escreve Monteiro (1994, p. 166):

(...) o enquadramento da população numa categoria étnica padronizada representava muito mais do que uma política expressa da camada senhorial ou um simples exercício semântico; tratava-se, antes, de todo um processo histórico envolvendo a transformação de índios em escravos.

O momento mais emblemático dessa variação se deu na redefinição do próprio conceito de “índio”. Sobre isso, escreve Monteiro:

(...) o significado maior dessa escala diferenciada residia no processo de transformação aí implícito, pelo qual passavam os índios. O próprio termo *índio* — redefinido no decorrer do século — figura como testemunha desse processo: na documentação da época o termo referia-se tão somente aos integrantes dos aldeamentos da região, reservando-se para a vasta maioria da população indígena a sugestiva denominação de “negros da terra”.

E isso vai se naturalizar a tal ponto que no século XVIII, notamos em um trecho de um importante documento da política indigenista do período pombalino, o chamado *Diretório dos índios*¹⁶, uma crítica a isso.

Entre os lastimosos princípios, e perniciosos abusos, de que tem resultado nos Índios o abatimento ponderado, é sem dúvida um deles a injusta, e escandalosa introdução de lhes chamarem *Negros*; querendo talvez com a infâmia, e vileza deste nome, persuadir-lhes, que a natureza os tinha destinado para escravos dos Brancos, como regularmente se imagina a respeito dos Pretos da Costa da África. E porque, além de ser prejudicialíssimo à civilidade dos mesmos Índios este abominável abuso, seria indecoroso às Reais Leis de Sua Majestade chamar *Negros* a uns homens, que o mesmo Senhor foi servido nobilitar, e declarar por isentos de toda, e qualquer infâmia, habilitando-os para todo o emprego honorífico: Não consentirão os Diretores daqui por diante, que pessoa alguma chame *Negros* aos Índios, nem que eles mesmos usem entre si deste nome como até agora praticavam; para que compreendendo eles, que lhes não compete a vileza do mesmo nome, possam conceber aquelas nobres ideias, que naturalmente infundem nos homens a estimação, e a honra.

Na passagem notamos, novamente, que uma categoria etnicamente diferenciada implica mais do que uma invenção semântica, um adjetivo, mas hierarquias sociais estabelecidas dentro de relações de poder. Classificar os indígenas como “negros” refletia mais do que a cor da pele, e indicava, antes, um mecanismo de racialização que atribuía o negro, dentro da estrutura sociorracial das colônias, o lugar da escravidão. Quem resume bem todo esse complexo mecanismo de classificação e hierarquização social nas colônias portuguesas é Schwartz (2003, p. 15-16):

Em primeiro lugar, é preciso examinar o processo de classificação e hierarquização étnica a partir do qual se configurava um quadro de referências. O regime colonial apresenta uma tendência à criação de novas categorias sociais e espaciais em que o nascimento, status hereditário, cor, religião e concepções morais contribuíram para a criação de categorias étnicas ou pseudo-raciais com atributos definidos. De modo que o termo “índio” ou outros termos que eram frequentemente usados no Brasil, como gentios, bárbaros, tapuias (não falantes do tupi) ou caboclos, variavam cronológica e regionalmente. Termos portugueses eram adaptados para referir o lugar ocupado pelas pessoas segundo o ordenamento hierárquico próprio da sociedade colonial. Um processo similar pode ser identificado

¹⁶ O diretório dos índios: um projeto de “civilização” no Brasil do século XVIII, de Rita Heloísa de Almeida. Editora UnB, 1997.

quando lidamos com os africanos, mas as atitudes dos portugueses diante dos africanos já estavam determinadas anteriormente, em alguma medida, pelos contatos com a África no século XV. De toda forma, por mais que o relacionamento diplomático “amistoso” entre Portugal e os estados africanos – cujos soberanos tinham sido convertidos ao cristianismo – tivesse algum peso, essas atitudes positivas eram, frequentemente, rebaixadas graças à condição servil da maioria dos escravos africanos. A situação levava a uma atitude de protesto dos negros, que eram sistemática e imediatamente associados àquela condição. Em si mesmo, o termo negro implicava a condição servil. Era comum – embora isso não se observasse sempre – usá-lo como sinônimo de escravo. Já no século XVI, classificavam-se como “negros da terra” os indígenas, o que revela uma percepção do seu status servil, mais ou menos equivalente ao dos “negros da Guiné”. Mais tarde, em 1757, quando as missões indígenas da Amazônia foram secularizadas pelo sistema do Diretório, a “injusta e escandalosa” prática de chamar os índios de “negros” seria especificamente proibida. Da mesma forma, os primeiros africanos trazidos para o Brasil eram chamados de tapamunhos, uma palavra de origem tupi utilizada como uma designação “quase-tribal”. Ambos os termos, “negros da terra” e “tapamunhos”, desapareceram na medida em que a escravidão indígena foi sendo substituída pela africana e um grande número de africanos passou a ser sistematicamente deportado para a colônia. Enquanto essas categorias tendiam a desaparecer ou serem transformadas com o passar do tempo, progressivamente o contato entre negros e indígenas produziu descendentes mestiços, chamados regionalmente de cafuzos, curibocas e caborés. A seu próprio modo, essas novas pessoas e novas categorias mais adiante tornaram mais complexo o sistema de hierarquia racial na colônia.

A longa citação acima nos mostra a complexidade do processo de racialização, hierarquização e inferiorização de um grupo social a fim do controle e exploração portuguesa. Em relação ao citado Diretório dos Índios, revela-nos Bethencourt (2018, p. 303-304) que o documento foi um instrumento da política indigenista do marquês de Pombal que visava uma clara diferenciação do tratamento, por parte dos colonos e do estado português, entre as populações africanas e ameríndias, a fim de conceder aos indígenas direitos comuns aos brancos, como o direito à propriedade e ao comércio, além do estímulo à miscigenação entre os dois grupos – semelhante ao que o Estado brasileiro fez com os imigrantes europeus no século XIX e XX ou aos engajados brancos nas *plantations* dos Estados Unidos¹⁷. Em contrapartida, os indígenas deveriam abdicar de sua língua em prol do português e pagarem impostos à Coroa. Antes dessa política de integração pombalina, em todo o período do seiscentos e setecentos, reforça Bethencourt (2018, p. 303) que:

¹⁷ Em relação aos engajados brancos nas *plantations* da América do norte, fala o historiador Eric Williams (2012, p. 48), em *Capitalismo e Escravidão*. Para o engajado branco, a privação de liberdade era temporária, a sua condição não era transmitida hereditariamente aos seus filhos. O senhor não tinha um controle absoluto sobre a sua pessoa e sobre a sua liberdade. O engajado branco possuía direitos, um contrato regia as relações entre ele e o senhor, havia o reconhecimento da lei, ele recebia ou poderia receber um lote de terra ao fim do engajamento e jamais foi considerado um bem semovente ou um imóvel, ele era uma pessoa.

O status dos índios na América portuguesa não era assim tão definido devido à falta de um sistema político ou urbano nativo complexo prévio à conquista, embora o rei chamasse de vassalos esses povos depois de convertidos. A proibição da escravização, reiterada várias vezes em decretos reais, foi constantemente violada sob o pretexto de guerra justa. As expedições de caça a escravos dos paulistas (habitantes de São Paulo) continuaram até o final do século XVII, e a prática da escravização de índios continuou em vigor durante o século XVIII nas capitanias mais pobres do Maranhão e do Grão-Pará, na bacia do Amazonas. Como resultado, os índios foram expulsos para as periferias das colônias, ou então assimilados pelo sistema colonial sem deixar rastro. Os índios convertidos só eram visíveis por terem sido concentrados em grande número nas aldeias missionárias pelos jesuítas e por outros elementos de ordens religiosas (franciscanos, carmelitas e mercedários). Mesmo aí, o seu status não era claro, suspenso entre a tutela religiosa e a pressão por parte dos colonos para usá-los em trabalhos forçados.

Observamos novamente que essa indefinição do status do indígena não significava relações mais amistosas, mas funcionava como um mecanismo de controle que atuava de maneira estratégica na manutenção e continuidade do processo de invasão colonial.

6. GUERRA CONTINUADA: O CREPÚSCULO DOS POVOS KARIRIS

Os Kariris foram os povos de maior relevância depois dos povos tupis, fazendo parte dos chamados povos tapuias, contra quem se voltou a máquina de guerra colonial. No livro, *Kariri, o crepúsculo de um povo sem história*, Alfonso Trujillo Ferrari considera os Kariri como um povo “aculturado” cujos costumes se confundem com os hábitos da população brasileira. Visão comum entre os etnólogos sobre os indígenas do Nordeste.

O autor não cogita isso como uma estratégia de sobrevivência ou de uma marca civilizatória dos Kariris, uma abertura maior para a cultura do outro, mas como um traço de desaparecimento de sua cultura original. Como se os povos não interagissem uns com os outros e não assimilassem os costumes de outros. Os Kariris viviam em todo o Nordeste, sua presença se notava desde a Bahia até Ceará e Piauí. Até hoje é possível notar esse trânsito entre as populações, por exemplo, que visitam Juazeiro do Norte.

Em relação a organização social dos povos Kariris, Ferrari escreve que:

Os Kariri possuíam um forte Sistema de Parentesco. Não havendo também nenhuma dominação patriarcal sobre a prole. Eram monogâmicos, mas a separação era algo relativamente simples. A poligênia também poderia ser praticada. Os laços de parentescos se estendiam à organização política. O chefe da aldeia evidenciava sua autoridade apenas em tempos de guerra. O que o mantinha a sua autoridade era a capacidade de manter o apoio dos seus parentes. Na velhice, o chefe da aldeia também podia ser acusado de feitiçaria e ser morto por seus parentes, como aconteceu com o chefe de Itapoa (1957, p. 33).

A função política do chefe da aldeia se mostrava de fato nos períodos de guerra, onde ele assumia a liderança militar do grupo e exercia a sua autoridade. Como podemos notar no comentário: “A autoridade parece que se encontrava implícita na capacidade do líder de manter um maior número de parentes que apoiavam suas iniciativas, principalmente nas lutas com outros bandos” (1957, p. 32). Já a vida social, os ciclos de vida e morte, dos Kariris se dava através dos ritos de passagem, como aponta Ferrari:

(...) os rapazes eram submetidos a escarificações com dentes afiados (de peixes) e insertos de cêra, e provavelmente, nesta oportunidade, os “mestres de cerimônia” davam a beber aos jovens uma mistura de ossos reduzidos a cinza com o suco de ervas amargas para que o iniciado lograsse ser um bom caçador ou pescador. Durante os 10 dias em que transcorria a cerimônia, era necessário que os jovens apresentassem aos mais velhos com o produto de suas caçadas, do qual eles próprios não poderiam provar. No transcorrer desse tempo, os jovens recebiam como alimento um pouco de caldo muito ralo feito de farinha de mandioca e “cassava”. Durante a noite, os iniciantes dançavam e cantavam, saindo de madrugada para pescar e caçar. As moças, igualmente,

eram submetidas a escarificações sobre os braços e mãos para que chegassem a ser boas fiandeiras (1957, p. 33).

Como vemos, os Kariris são povos caçadores, função atribuída ao homem. Às mulheres cabiam a confecção dos utensílios utilizados pela comunidade. Em relação ao sistema de crenças, eles acreditavam nos presságios que vêm dos seres das matas, aves agourentas, “(...) quando encontravam determinadas espécies de pássaros ou os escutavam cantar inferiam o que lhes sucederia” (1957, p. 33). Essa atenção aos avisos dados por pássaros e aves ainda é presente entre o povo Isú-Kariri, como veremos mais à frente. Ferrari nos diz que a feitiçaria já era considerado um “tabu” entre os Kariris, apesar de manterem as suas práticas de cura através de assopros com fumaça de tabaco, cantigas e conjurações que visavam expulsar o mal do enfermo. O que parece, em relação ao tabu sobre a feitiçaria, é que o povo Kariri já havia agregado a cosmovisão do europeu, como escreve:

Entre os Kipeá costumavam pintar o doente com jenipapo para evitar que este fosse conhecido pelo "diabo" e fosse morto. Entre os Dzubukuá a prática da proteção consistia em colocar cinzas ao redor da cama do doente para afugentar o "diabo". Esta prática se evidencia ainda mais entre os Kipeá que espalhavam a cinza ao redor da casa onde estava o defunto para que o "diabo" não pudesse matar outros. Da mesma forma, quando conduziam um doente de um lugar para outro, iam jogando cinza para evitar que o "diabo" fosse atrás dele (1957, p. 34).

Além do genocídio e do epistemicídio inerente à colonização, permanecia entre os Kariris o medo das doenças, outro elemento do processo de colonização que envolveu uma verdadeira guerra biológica. Eles acreditavam que fazer cauim de milho, derramá-lo no chão e varrer o adro da casa, fazia correr as "bexigas".

Sobre a cosmovisão do povo Kariri, Ferrari nos traz um relato bastante interessante sobre a transformação de seres humanos em não-humanos e das multiplicações das mulheres através das plantas.

Touppart (c/. Tupi: Tupan) deus que habita no céu, mandou um amigo para viver com os índios. Este parecia velho, porém não sentia nenhuma fraqueza da velhice. Os índios o chamavam de "pai grande" (avô) e recorriam a ele para satisfazer todas as suas necessidades. Um dia tiveram vontade de comer caititu e pediram ao "pai grande". Ele os mandou às suas ocupações diárias, ficando com as crianças, as quais transformou em caititus (1957, p. 36).

Como notamos no relato, o “pai grande” transformou as crianças Kariris em porcos selvagens. Depois do incidente, os Kariris fizeram um banquete com seus filhos caititus. O pai grande foi embora, mas deixou para eles o tabaco. Há outros elementos do relato, mas o que chama a atenção é o fato dos seres humanos se

transformarem em não-humanos. No outro relato, as mulheres são geradas como se fossem sementes de plantas.

Entre os Kariri somente existia uma mulher que era bonita e solteira. Os homens pediram ao "pai grande" mais mulheres. Ele os mandou caçar e chamou a jovem para que tirasse os piolhos de sua cabeça; ela obedeceu, mas dormiu e morreu. Então cortou-a em pedaços correspondentes a cada homem. Quando eles voltaram o "pai grande" ordenou que cada um embrulhasse o seu pedaço em algodão e o colocasse suspenso num lugar de sua cabana. Novamente mandou-os à caça e quando voltaram encontraram os fragmentos transformados em mulheres que preparavam seus alimentos (1957, p. 36).

Em termos culturais, Ferrari vai trabalhar com a ideia de que durante a invasão ocorreu um "choque cultural", onde levaram vantagem os portugueses, "no sentido de ter influenciado e desintegrado notavelmente muitas tribos, sobrepondo-se aos aportes culturais dos holandeses, franceses, espanhóis e até africanos" (1957, p. 37). Ferrari divide os impactos provocados por esse contato em:

a. o extermínio dos índios e a procura das minas; b. colonização e implantação dos currais; c. as bandeiras; d. a caça e a escravidão do índio; e. a penetração dos "religiosos" e fundação das missões; f. as guerras (holandeses e portugueses); g. a guerra dos Palmares, e o novo estado de pacificação (1957, p. 37).

Após a morte do bispo Dom Pedro Fernandes Sardinha, do provedor-mor Antônio Cardoso de Barros e de mais 98 pessoas, devorados pelos indígenas Caetés, quando o seu navio naufragou nas imediações do Rio São Francisco, houve uma reação dos portugueses, com Jerônimo de Albuquerque à frente das tropas pernambucas e indígenas aliados dos portugueses. Os indígenas do sertão foram indiscriminadamente tratados como tapuias, que como vimos no capítulo anterior, queria dizer inimigo. Logo, passíveis de serem exterminados dentro do *agrupamento paradigmático amigo-inimigos tupis-tapuias*.

O combate aos Caeté e indiretamente às outras tribos, inclusive aos Kariri, prolongou-se até 1563 (Ribeiro: 1917), embora outros autores salientem a ação de outras expedições que se prolongaram até 1590. Assim temos a expedição de 1578, com Francisco Barbosa e Diogo de Castro (Salvador: 1918). Para esta expedição foram organizadas duas forças, uma por mar e outra por terra, para encontrar-se, no desembarcadouro do rio (em Penedo). Neste ponto os expedicionários "caminharam margem acima, para o interior, vencendo poderosos redutos selvagens, embora seus resultados práticos não tivessem sido vantajosos, porque somente Barbosa retornou, aniquilado porém, dada a fúria dos índios (Guerra: 1951, p. 32). Até certo ponto torna-se ocioso revisar e explorar os documentos históricos, no sentido de obter informações específicas sobre o plano em que se teriam processado os contactos culturais dos Kariri com as expedições vingadoras e exterminadoras dos portugueses. Por outro lado, não se pode ignorar que essas incursões produziram uma grande mobilidade espacial das tribos e conseqüente mistura, refugiando-se muitos no sertão, ou travando sangrentas lutas contra os invasores. Estes contatos despertaram de certa forma uma mútua expectativa de conhecimento (1957, p. 39).

Outro fator das expedições foi a busca de minas de ouro ao longo do rio São Francisco, que não logrou êxito, porém serviu para a aproximação entre os portugueses e os indígenas, especialmente os da margem esquerda do rio, menos hostis aos invasores. Enquanto os da margem direita passaram a ser exterminados e os sobreviventes colocados nos chamados currais. O embrião dos campos de concentração modernos, assim como as senzalas. A hostilidade era generalizada entre os grupos portugueses, padres e os indígenas Kariris, por quererem “mudar o sistema de vida e a organização com que estavam habituados” (1957, p. 42). Os currais funcionavam como indústria canavieira e pecuária com o gado importado da Europa pelos portugueses, que chegavam aqui pelos portos da Bahia, assim como os primeiros escravizados. Os indígenas e os africanos eram agregados ao trabalho. Coube a Garcia d’Ávila e ao padre Antônio Pereira o contato com os Kariris.

Este contato com os Kariri deu-se por volta de 1646; nessa oportunidade a política desse desbravador. era mais baseada em termos pacíficos e "dispêndios de muita fazenda., resgates que deram. ao gentio para poder obrigar ao conhecimento e povoação das ditas terras em que despenderam mais de 2 mil cruzados de fazendas e roupas com todas aquelas aldeias que são muitas, e por meio das ditas dádivas os ditos índios como naturais e senhores das ditas terras lhas entregaram... e como tais as povoaram de currais de gado ... " (Calmon: 1939, p. 65). Nos anos seguintes, à medida em que a Coroa concedia novas sesmarias, agora já ao longo do rio São Francisco, os índios Kariri, que teriam sido antes do descobrimento, obrigados a retroceder do litoral pelos. "Tupinambás e Tupinaés", na opinião de, Joseph Freyre de Montarroyo Mascarenhas, e que depois em 1658-1659 "recalcados do Morro do Chapéu para a margem direita do São Francisco cediam de vez o lugar aos conquistadores" (cit. Calmon: 1939, p. 65, Livro de Sesmarias da Tesouraria, Provincial da Bahia no Arquivo Nacional). (1957, p. 43).

Vendo-se encurralado, expulsos de suas terras, exterminados, em 1674, os indígenas formaram a famosa Confederação dos Kariris contra os curraleiros, donos dos currais. A confederação foi uma aliança formada pelos povos Tupinambás, Kariris, Caetés e outros povos para conter o avanço dos bandeirantes e dos curraleiros.

As hostilidades inter-tribais de certa forma, chegavam a seu fim; pactuavam agora em defesa de seus domínios, pois, o retrocesso ao sertão tinha-os solidarizado contra os curraleiros, que lhes tiravam suas áreas nas quais podiam obter recursos para sua subsistência, por quanto no "Sertão" a luta pela existência tornava-se mais difícil. Mesmo os portugueses tiveram de acomodar-se às técnicas empregadas pelo aborígene no amanho da terra, de tal forma que o índio contribuía, ainda, para beneficiar a lavoura do português. A roça tinha de ser preparada obedecendo às técnicas do aborígene, e para esse fim, a derrubada e queimada tradicional eram os elementos que mais correspondiam à exploração desse habitat. Desta forma, muitos grupos no intuito de obter alimentos que o português lhes proporcionava, mantinham por uns tempos relações pacíficas. Mas os hábitos tradicionais emergiam e faziam-se sentir principalmente quando sua integração à nova ordem não era suficientemente efetivada de tal modo que

o processo de aculturação fraccionava-se, voltando o índio para a mata ou para o sertão (1957, p. 44).

O que notamos na descrição acima é uma estratégia de guerra comum aos invasores portugueses. Chegavam ao território, conquistavam a confiança, aprendiam como sobreviver naquele ambiente e continuavam com o processo de colonização. Como os curraleiros não conseguiam avançar contra a resistência dos indígenas, convocaram os bandeirantes paulistas que:

Das entradas organizadas com o fito de acabar com a revolta dos aborígenes, generalizadas desde a Bahia até o Maranhão, a mais importante; também conhecida como a "confederação dos Kariri" foi a de Estevão Bayão Parente "organizada para vingar o desbarato daqueles às ordens de Domingos Barbosa Calheiro" (Vianna: 1935, p. 32). Esta bandeira, a de Bayão, nas suas jornadas de 1671 a 1674, logrou subjugar os aborígenes, mas nesse intercurso muitos elementos foram dispersados e os índios sobreviventes reduzidos à escravidão e levados ao litoral, onde foram vendidos. A bandeira de Mathias Cardoso de Almeida, foi organizada pelo novo apelo que o Governo da Bahia fez a São Paulo, para acabar com a nova eclosão do levante dos Kariri, Anayó, Cabilda, Pimenteira e outras tribos aliadas, que ameaçavam destruir os "currais" e o "esforço colonizador" que se estendia pelo rio São Francisco. Para efetivar a entrada de Mathias Cardoso de Almeida, que todavia chegaria ao rio São Francisco ... em 1690, foi provido de "Governador e Administrador de todas as Aldeias das Nações, que reduzir e sitiar desde a Capitania de Porto Seguro até o Rio S. Francisco" ... (Annaes do Museu Paulista, tomo III) (1957, p. 45).

No final do século XVIII, os indígenas já estavam combalidos. A guerra, as caças constantes, a escravidão, as doenças advindas do contato biológico com o português. Sobre a escravidão indígena, escreve Ferrari que

Com a penetração dos portugueses a necessidade do aprisionamento dos índios se fez sentir de imediato, estabelecendo-se uma "escravatura ilegal". Mais tarde, dado a ação praticada pelos Caeté com relação aos naufragos do navio "Nossa Sra. da Ajuda", deu-se o primeiro ato legal de escravatura no Brasil. A lei vindicativa teve a aprovação geral, mesmo dos jesuítas (Leite: 1938 - I - p. 197). "Onde o colono achasse um Caeté logo o podia tomar e ferrar", porém muitos Caeté viviam misturados com outras tribos, inclusive com os Kariri (1957, p. 46).

Essa conveniência trazida com os indígenas Caetés vivendo com outros povos, fez com que a escravidão se alargasse para todos os indígenas do sertão. Que passaram a ser os braços dos engenhos, dos currais, das minas, das roças. Novamente, os bandeirantes tiveram um papel importante. Muitos não retornaram para São Paulo e se estabeleceram no Nordeste.

Outro ramo da guerra, que não visava moldar os indígenas por fora, mas por dentro, deu-se com as missões e o estabelecimento dos aldeamentos. A conquista e o arrebanhamento de almas se deram de maneira mais sagaz entre as diferentes ordens, jesuítas, capuchinhos, beneditinos, dentre outras. Os clérigos buscavam se

misturar dentro das comunidades indígenas, ganhando a confiança. Aprendiam a língua e depois iniciavam o seu trabalho de catequese que visava “em fazê-los de bárbaros, homens; e de homens, cristãos; e de cristãos, perseverantes na fé” (1957, p. 49). Os clérigos escreveram várias obras, o padre João de Barros, conhecido como o “Apóstolo dos Kariris”, escreveu *Artes, Catecismos e Prosódias*, o padre Luiz Vicencio Mamiani compôs sua gramática na segunda metade do século XVII. O Frei Bernardo de Nantes que escreveu *Catecismo Índico da Língua Kariris*. As conversões, com o Frei Martim de Nantes, passaram a ser realizadas às margens do rio São Francisco. Esses contatos terminaram por modificar os hábitos sociais, políticos, culturais, simbólicos, familiares, linguísticos, alimentares e laborais dos indígenas. A mudança do nome indígena para o de origem peninsular como elemento da conversão ao cristianismo.

Em relação a cosmovisão dos Kariris, que Ferrari vai chamar de sistema de crenças, o autor escreve:

Na transformação do sistema mágico-religioso, ante o controle e as imposições das crenças e dos rituais cristãos, observamos que o processo não somente foi demorado e que foi necessário um controle de gerações, como também deu margem ao comportamento ambivalente (não sincrético) dos Kariri na observância dos credos adquiridos. Sobre esta questão os exemplos se multiplicaram, concitando a atenção dos próprios catequizadores; pois, muitos dos índios que já estavam nas aldeias dos padres, como no caso dos Gerú, iam às escondidas para assistir e participar das festas de Varakidra. Os jesuítas para evitar estas práticas tiveram que agir “com palavras, ameaças e castigos para se absterem dessas superstições” (Leite: 1945 - V. - p. 298). Destacando êstes fato da participação dos Kariri em seus antigos rituais, Serafim Leite (1945 - V - p. 313) salienta que “Com o advento da civilização cristã, proibiram-se as festas, rituais. Os Quiriris abstiveram-se delas durante oito meses seguidos. Depois reconstruíram a cabana e começaram as cerimônias gentílicas. Os Padres queimaram a cabana. (A Ânuia de 1693 refere esta destruição da Cabana aos Moritises, donde se infere que seriam um ramo dos Quiriris)” (1957, p. 67).

Uma outra estratégia adotada era a de se apropriar das cosmovisões indígenas e misturar com a cosmovisão cristã. Como os deuses Badze, Politão, Wanagwidze, cultuado entre os povos Chumini ou Kariri-Dzubukuá, que o padre Bernardo de Nantes classificou como sendo a “Santíssima Trindade da Religião Católica”.

Bernardo de Nantes esclarece que os antepassados dos Kariri deviam “ter alguma notícia do mistério da Santíssima Trindade, e pode ser que o Apóstolo S. Thomé lhes teria pregado; mas ou por esquecimento, ou pela distância dos tempos, lhe misturariam alguns erros”. Sem fugir à natureza da obra de Bernardo de Nantes, remontando-nos porém, à finalidade da mesma, podemos inferir que essa identificação respondia a um método de catequização que era corriqueiro para as diferentes tribos da América. Desta forma, a mudança da religião se dava através de uma identificação de entes sobrenaturais, que em não poucas tribos deu motivo ao sincretismo religioso,

quando não eram incorporadas totalmente à religião católica (1956, pp. 68-69).

Mais práticas proibidas pelos missionários cristãos foram as curativas, que diziam respeito a medicina indígena, como possessões, assopros, fricções, cantos.

7. DOS XAPIRIS PÊS AOS ENCANTADOS: DOS ESPÍRITOS DAS FLORESTAS AOS ESPÍRITOS DAS MATAS

Neste capítulo, o objetivo será discutir a relação entre a cosmovisão xamânica de Kopenawa, presente em *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami* e *O espírito da floresta*, e que tem como base, como o último trabalho esboça mais claramente, a existência dos espíritos da floresta, os *xapiris pês*, seres-imagens que reproduzem os primeiros ancestrais humanos/animais (*yarori*), com a cosmovisão pajelâmica do Cacique Kauã Pitaguary, João Paulo da Silva Lima, em *A espiritualidade pitaguary como componente curricular na Escola Indígena Chuí*, que tem como referência os encantados, espíritos das matas criados juntos com o mundo, com a Mãe D'Água, o Pai da Mata, o Ubajara e os outros encantados protetores do seu povo e do seu território.

Se Kopenawa aspira o pó de *yãkoana* para fazer os *xapiris pês* dançarem, Kauã toma o vinho feito das cascas e das raízes da Jurema, planta sagrada para os povos indígenas caririenses, para convocar os encantados. Mas antes de abordarmos os dois pensadores indígenas, analisaremos uma relação fundamental entre *espiritualidade* e *filosofia* colocada por Michel Foucault.

Foucault, em *A hermenêutica do sujeito*, vai apontar a filosofia como uma forma de pensamento que não se interroga sobre o que é verdadeiro ou falso, mas sobre as possibilidades do sujeito ter acesso à verdade, sobre as condições e os limites do conhecimento. O que possibilita ao ser humano separar o verdadeiro do falso. Nesse ponto, Foucault é bem kantiano. Ou seja, a filosofia diz respeito ao conhecimento da verdade, do que é verdadeiro. Já, o que fazemos, de maneira prática, para chegarmos à verdade, o caminho para chegarmos até ela, Foucault vai chamar de *espiritualidade*.

(...) poderíamos chamar de "espiritualidade" o conjunto de buscas, práticas e experiências tais como as purificações, as asceses, as renúncias, as conversões do olhar, as modificações de existência, etc., que constituem, não para o conhecimento, mas para o sujeito, para o ser mesmo do sujeito, o preço a pagar para ter acesso à verdade (FOUCAULT, 1982, p. 19).

Para Foucault, a espiritualidade possui três características fundamentais: o sujeito não é de pleno direito depositário da verdade. Ele não possui nele uma estrutura para tal acesso. Uma possibilidade inata de conhecimento. A verdade é aquilo que põe em jogo o seu próprio ser. Nesse sentido, "(...) não pode haver verdade

sem uma conversão ou sem uma transformação do sujeito” (Foucault, 1982, p. 20). Este é o segundo aspecto da espiritualidade ressaltado por Foucault.

(...) esta conversão pode ser feita sob a forma de um movimento que arranca o sujeito de seu *status* e de sua condição atual (movimento de ascensão do próprio sujeito; movimento pelo qual, ao contrário, a verdade vem até ele e o ilumina). Chamemos este movimento, também muito convencionalmente, em qualquer que seja seu sentido, de movimento do *éros* (amor). Além desta, outra grande forma pela qual o sujeito pode e deve transformar-se para ter acesso à verdade é um trabalho. Trabalho de si para consigo, elaboração de si para consigo, transformação progressiva de si para consigo em que se é o próprio responsável por um longo labor que é o da ascese (*áskesis*). *Éros* e *áskesis* são, creio, as duas grandes formas com que, na espiritualidade ocidental, concebemos as modalidades segundo as quais o sujeito deve ser transformado para, finalmente, tomar-se sujeito capaz de verdade. É este o segundo caráter da espiritualidade (Foucault, 1982, p. 20).

O último ponto abordado por Foucault, no que diz respeito à espiritualidade, é sobre o retorno da verdade sobre o sujeito. O anel da verdade produz, quando efetivamente completo, uma iluminação no sujeito, transmitindo-lhe uma espécie de beatitude e tranquilidade da alma. Ressalta Foucault:

Em suma, na verdade e no acesso à verdade, há alguma coisa que completa o próprio sujeito, que completa o ser mesmo do sujeito e que o transfigura. Resumindo, acho que podemos dizer o seguinte: para a espiritualidade, um ato de conhecimento, em si mesmo e por si mesmo, jamais conseguiria dar acesso à verdade se não fosse preparado, acompanhado, duplicado, consumado por certa transformação do sujeito, não do indivíduo, mas do próprio sujeito no seu ser de sujeito (FOUCAULT, 1982, p. 21).

Como podemos observar, o que Foucault nos revela é que a relação do sujeito com a verdade, de como ter acesso a verdade, o que chamamos de filosofia, nunca foi algo puramente cognitivo, centrado apenas nas estruturas do pensamento racional, apartado das transformações necessárias no ser mesmo do sujeito para ter acesso à verdade, o que chamou de espiritualidade. O acesso à verdade sempre dependeu de determinadas práticas, ritos, exercícios. O caminho para se chegar à verdade sempre passou por determinadas experiências, à salvo o corte cartesiano na modernidade que buscou excluir toda a sensibilidade na busca do saber, ou seja, o corpo. Isso não é algo incomum para a filosofia grega, helenística, medieval, marxista ou existencialista. Nem mesmo para a ciência, por isso de Lévi-Strauss apontar para as complexas práticas naturalistas dos povos indígenas. Sempre um método, teoria, esteve aliado à prática.

É nesse sentido que trabalhamos a filosofia indígena, como uma filosofia não separada da espiritualidade, ou seja, da experiência, da sensibilidade, do corpo, no caso, da estética, não apenas no sentido da busca pelo belo, pelo sublime, que

necessita de uma experiência transformadora para ser alcançado, mas como *aisthesis*, como afeto, vivência. Por isso dá sua ligação com o éros. Não se ama inteiramente com o pensamento, mas só quando se é atravessado, por ele, pelo corpo inteiro. É este o primeiro a ser afetado, modificado, obliterado por essa experiência fundamental do ser humano. É o tremor de que fala Édouard Glissant. A travessia do Atlântico rumo a um terror desconhecido.

Para o pajé Kauã, a espiritualidade envolve a experiência com os espíritos da floresta ou das matas, já que estamos falando da fauna e da flora da caatinga, a ciência dos encantados, os espíritos presentes nas matas, em árvores, como a Jurema, que auxiliam os seres humanos nas resoluções dos seus problemas materiais. Em certa medida, se tomarmos o pensamento platônico do ponto de vista da imanência, o inteligível e o sensível formando um todo em uma mesma realidade, torna-se mais claro o pensamento indígena. A realidade é composta por espírito e matéria. Não havendo separação entre o mundo da espiritualidade e o mundo da materialidade, sendo o mesmo plano de imanência. Este engloba o conjunto dos seres vivos, vegetais, minerais e animais que chamamos de Natureza, as Práticas Ritualísticas, como o Toré e o Torém, e os Saberes Medicinais Indígenas. A cosmologia de um povo, o que forma a sua visão e percepção de mundo. Todos esses aspectos da espiritualidade indígena são perpassados pelo caminho do autoconhecimento, da vivência, especialmente, o processo de *etnogênese*; o renascimento étnico ou da identidade de um povo, de suas práticas, de seu território e da sua relação com ele.

A espiritualidade, de fato, é presente entre as populações indígenas do Nordeste. Embora este trabalho esteja voltado, principalmente, para o ritual do Toré entre os Pitaguary, é fundamental mencionar outros povos indígenas reconhecidos ou em processo de reconhecimento pelo Estado brasileiro. É preciso ressaltar que vários elementos de suas práticas e crenças religiosas são comuns a uma variedade de ritos disseminados entre a população nordestina em geral, sobretudo, do meio rural, mas não só, onde se encontram associados a elementos de outras formas religiosas mais familiares como o Candomblé, a Umbanda ou o que se tem chamado de Catimbó, entre outras (Lima, 2022, p. 26).

Kauã aponta que a espiritualidade diz respeito ao contato com o mundo dos encantados, os espíritos das matas, presentes na fauna e na flora nordestina, especialmente, no culto da Jurema Sagrada. A espiritualidade se dá diferente da religiosidade por não haver relação com um ser transcendente. Segundo ele, a

espiritualidade é a força encantada que sustenta o seu povo dentro do território, que dá força, que protege, experiência que é passada de geração em geração.

O processo de formação da espiritualidade do pajé é semelhante ao do xamã. Kauã relata que aos nove anos começou a ver e a ouvir os encantados. Suas cantigas, pontos, músicas, cantadas ao seu ouvido, anunciações, premonições de parentes ou de pessoas da comunidade sobre falecimentos, semelhante aos relatos que encontramos nos romances do *realismo mágico*, como *Cem anos de solidão* de Gabriel García Márquez, eles o puxavam, queriam levá-lo.

O que eu via eram homens e mulheres e também tinha alguns cabocos. Porque tem uma diferença dentro do povo Pitaguary: o que é encantado, os seres encantados que foram criados juntos com o mundo, que nós acreditamos que protegem a aldeia. E existem os índios que morrem e se encantam também, que viram os que nós chamamos de cabocos. Esses índios que morrem, eles se encantam e eles retornam pra nós no ritual de Jurema, incorporados em nós como guias e, na maior parte das vezes, eram esses que eu via. Eram vestidos de palha, de cocar e tinha também esses seres que eram os próprios encantados que foram criados juntos com o mundo. Já tive de ver o Compasso da Meia-Noite, que é um encantado que nós temos aqui na aldeia, que se apresenta na rua, na estrada. Ele vem do tamanho de um homem pequeno e, na medida em que ele se aproxima, vem crescendo e passa por cima da gente. É o Compasso da Meia- Noite. Eu também tive essa experiência, entre outras, na aldeia, com o próprio Pai da Mata (Lima, 2022, pp. 30-31).

Todo esse panteão de seres diz respeito a uma cosmologia bastante presente na cultura nordestina e comum, apesar de terem outros personagens, a cosmologia dos povos amazônicos, como veremos mais adiante, especialmente a distinção entre os seres criados junto com mundo, os heróis, heroínas presentes nos mitos fundadores ou de origem, e os humanos que se encantaram no mundo, que se tornaram fumaça, espírito. O que não muda é o fato de eles ou elas sempre auxiliarem os seres humanos em suas agruras. Serem os nossos guias.

No entanto, a relação com os encantados envolve uma sensibilidade específica. Não são todos os que têm acesso a esse outro aspecto da realidade, apesar de todos serem influenciados por ela. Que diz respeito aos aspectos genealógicos e hereditários de um povo, de sua linhagem. O relato de Kauã é semelhante ao de Kopenawa. O que muda é o território com quem os encantados, os espíritos das matas, se relacionam. Não se trata dos povos indígenas amazônicos, mas do Nordeste.

Por incrível que pareça, no caso, a Mãe d'Água se apresenta pra nós como corpo de peixe e corpo de mulher também, uma mistura, cabelos pretos e

olhos escuros, características dela aqui. Tem outras pessoas que já viram ela com outra forma, cabelo louro e olhos claros, também dentro do povo Pitaguary. Já o Pai da Mata é um ser que tem mais de dois metros, um olho só na testa, na boca dele não são dentes, são presas como de bicho, de onça, uns dentes pontiagudos realmente, são presas na verdade. Ele também é um protetor das nossas matas daqui. Ele tem o corpo de homem e tem o corpo todo peludo, somente esse olho na testa. Inclusive, a minha bisavó também já teve a experiência, eu já cresci ouvindo-a contar que também já teve essa experiência com ele, de ter visto ele no mato (Lima, 2022, p. 31).

Como notamos, a espiritualidade envolve o contato direto com a linhagem dos encantados, dos caboclos. Esse contato requer, além dos aspectos hereditários, aquele conjunto de práticas e experiências que descreveu Foucault. Kauã foi iniciado no Ritual da Jurema pelo pajé Barbosa e pelo cacique Daniel. De acordo com ele, os encantados trazidos no ritual eram os mesmos que teve contato a partir dos nove anos, como comentamos anteriormente.

Então elas eram chamadas no ritual e eu pude identificar sua presença. E, para mim, foi familiar isso. Eu me encontrei, na verdade, dentro do ritual e passei a compreender, estudar e a me apropriar e entender, passando a ter o domínio disso tudo, pois para quem não tem o domínio, se perturba. Eu passei a ter o domínio, a controlar, passei a lidar também com eles, porque também não é todo momento que podemos estar incorporados, estar com eles perto da gente, então eu aprendi a ter o domínio da minha espiritualidade, ou seja, até onde eu realmente podia ir (Lima, 2022, p. 32).

Como notamos no parágrafo acima, a espiritualidade também pode ser vista como um exercício, tal qual empregado por Pierre Hadot, em sua obra *O que é filosofia antiga?*, uma prática, um domínio de si.

No livro *O espírito da floresta*, Davi Kopenawa comenta que ao inalar o pó *yãkoana*, ele entra em estado de fantasma. É assim que faz dançar os *xapiri pë*. Espíritos invisíveis as pessoas comuns, mas que combatem e curam os males dos povos indígenas amazônicos. São os seres-imagens primordiais que têm forma minúscula de humanoides. Semelhantes a Mãe d'Água e o Pai da Mata.

Como vemos, tanto Kopenawa quanto Kauã são videntes. Ambos passaram por rituais para terem o domínio e o controle da vidência, das visões sobre o futuro, dos transe, dos falecimentos. Mas, principalmente, para estabelecerem uma relação entre o mundo espiritual e este mundo.

É uma coisa muito rápida o que sinto. Não sei definir se são minutos ou segundos. É como se, por instantes, eu saísse do meu corpo e me projetasse em outro plano e visualizasse aquilo. Ou, também, tem desses momentos que eu escuto, eles falam diretamente no meu ouvido determinada coisa. As visões, elas são assim, é como se eu morresse no instante e voltasse, é muito rápido, mas a compreensão de tempo, porque eu já tive várias, é do transe, da visão que eu estou vendo dá pra eu compreender e ver. É muito rápido, mas o tempo do outro lado é diferente do daqui. Ele demora. Lá ele demora

mais e eu consigo interpretar e ver e ouvir direitinho. Quando eu volto, eu tenho isso já muito na minha mente, porque eu fui lá e voltei. É uma fração de minutos, de segundos, muito rápido. E tem outras muito prolongadas também. Já tive algumas, geralmente em casa, que foram prolongadas, foi de algo mais sério que demorou mais um pouco (Lima, 2022, p. 33).

No entanto, o aspecto mais importante, para Kopenawa e Kauã, diz respeito ao território e à terra. Já que sem floresta ou mata, a natureza, não existe espiritualidade e nem o que chamamos de humanidade. Como aponta Kopenawa:

Os espíritos vivem nas montanhas de pedra, como a que está acima de nossa casa. É uma casa de espíritos, uma casa de ancestrais. Os espíritos são inúmeros. Seus caminhos se ramificam em todas as direções. A floresta é coberta por seus espelhos. Se eles não existissem mais, não estaríamos vivos: os espíritos maléficos teriam devorado até o último de nós. É assim. E se todos os xamãs viessem a morrer, a raiva dos espíritos do fogo celeste, Thorumari a, destruiria tudo para vingar a morte deles. Os brancos não escapariam disso, nós também não (Kopenawa, 2023, p. 57).

Essa forma de pensamento cosmocêntrico presente na filosofia dos povos originários, a não separação entre natureza e humanidade, já que a própria natureza é antropomórfica, como vimos no perspectivismo ameríndio, é o que diferencia a filosofia indígena, a espiritualidade, como eles chamam, da filosofia ocidental moderna. Já que, exceto Aristóteles, o pensamento grego, helenístico e medieval, não trabalhava com a ideia de razão separada da espiritualidade. O que esta aponta é para uma humanidade extra-humana presente em todas as coisas. No caso, o humano não é um adjetivo restritivo à humanidade, mas co-extensivo a todos os seres animados e inanimados.

8. UMA ANÁLISE FILOSÓFICA DE UMA ESCOLA INDÍGENA NO TERRITÓRIO CARIRIENSE

Atualmente, o Ceará possui cerca de 43 escolas indígenas na rede estadual, sendo 4 criadas apenas em 2024. Atendendo cerca de 8.399 alunos e alunas, pertencentes a 13 povos, os Jenipapo Kaninde, Tapeba, Anancé, Pitaguary, Tremembé, Tapuya Kariri, Kanindé, Potyguara, Tabajara, Kalabaça, Tubiba, Gavião. As escolas estão distribuídas por 16 municípios: Acaraú, Aquiraz, Aratuba, Canindé, Caucaia, Crateús, Itapipoca, Itarema, Maracanaú, Monsenhor Tabosa, Novo Oriente, Pacatuba, Poranga, São Benedito, Tamboril e Quiterianópolis.

Com o apoio da Universidade Federal do Cariri (UFCA), este ano, foi implementada a primeira Escola Indígena em Tempo Integral Isú-Kariri, instalada no município de Brejo Santo. Além da abertura de uma Licenciatura Intercultural Indígena que visa formar professores indígenas para trabalharem no ensino fundamental e médio. O curso tem como base o respeito às diferenças interculturais, territoriais de cada etnia, alicerçadas sobre a relação entre a terra e identidade, fundamental para a recuperação da autonomia dos povos originários, objetivando a troca de saberes e experiências.

Em termos de legislação, que dispões sobre os direitos dos povos originários, temos a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT) sobre Povos Indígenas e Tribais, promulgada no Brasil por meio do Decreto nº 5.051/2004, juntamente com a Declaração das Nações Unidas sobre os direitos dos povos indígenas de 2007 e a Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948 da Organização das Nações Unidas (ONU), garante aos povos e as comunidades indígenas o direito à educação diferenciada, específica e bilíngue, conforme os artigos 231 e 232 da Constituição Federal Brasileira de 1988 e na Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (Lei 9.394/96), de acordo com os artigos 78 e 79.

Outros documentos são a Resolução CNE/CEB nº 3, de 10 de novembro de 1999 - que fixa as Diretrizes Nacionais para o funcionamento das escolas indígenas. a Lei 11.645, de 10 de março de 2008 - que altera a Lei 9.394, de 20 de dezembro de 1996, modificada pela Lei número 10.639, de 9 de janeiro de 2003, que estabelece as Diretrizes e Bases da Educação Nacional, para incluir no currículo oficial da rede de ensino a obrigatoriedade da temática “História e Cultura Afro-brasileira e Indígena”. E o Decreto 6.861, de 27 de maio de 2009, que dispõe sobre a Educação Escolar

Indígena, define sua organização em territórios etnoeducacionais através das seguintes medidas: I - valorização das culturas dos povos indígenas e a afirmação e manutenção de sua diversidade étnica; II - fortalecimento das práticas socioculturais e da língua materna de cada comunidade indígena; III - formulação e manutenção de programas de formação de pessoal especializado, destinados à educação escolar nas comunidades indígenas; IV - desenvolvimento de currículos e programas específicos, neles incluindo os conteúdos culturais correspondentes às respectivas comunidades; V - elaboração e publicação sistemática de material didático específico e diferenciado; e VI - afirmação das identidades étnicas e consideração dos projetos societários definidos de forma autônoma por cada povo indígena. Estes são os parâmetros para a Educação Escolar Diferenciada Indígena, entendida como uma modalidade da Educação Básica que garante aos povos indígenas a recuperação de suas memórias históricas, a reafirmação de suas identidades étnicas, a valorização de suas línguas e ciências, bem como o acesso a informações, conhecimentos técnicos e científicos da sociedade nacional e demais sociedades indígenas e não indígenas, conforme o Documento Curricular Referencial do Ceará (DCRC) para a etapa do Ensino Médio.

Em relação à espiritualidade indígena, que perpassa de maneira transversal o currículo de todas as escolas indígenas do estado, não podemos vê-la como sendo uma só. O entendimento acerca do conceito de espiritualidade indígena, sua relação com a filosofia enquanto um modo de ser específico de um povo e a sua visão particular e universal de mundo, aqui é pensada a partir do povo Isú-Kariri.

No caso, para entendermos essa cosmovisão, elaboramos entrevistas semiestruturadas com os professores da Escola Indígena Isú-Kariri e membros da comunidade.

A ideia do trabalho é aprender a visão de mundo do povo indígena Isú-Kariri, a partir daquilo que chamam de espiritualidade, que brota da relação desse povo com o seu território e com os encantados que habitam as matas.

O diálogo com os professores ocorreu no mês de dezembro de 2024. A partir dele vamos tentar estabelecer as proximidades entre espiritualidade e filosofia, ou sobre a maneira como se chega a verdade e o discurso sobre a verdade para os povos indígenas Isú-Kariris.

8. 1. A Metafísica das Matas: Natureza, Liberdade, Animismo, Sonho, Mundo e Morte entre os indígenas Isú-Kariri

Nesta última parte do trabalho, buscaremos analisar filosoficamente a cosmovisão do povo indígena Isú-Kariri. A relação dele com a Natureza, a Liberdade, o Animismo, o Sonho, o Mundo e a Morte. Questões envolvendo a epistemologia e a ontologia presentes em seu pensamento.

Eu sentei aqui com seu Raimundo. Ele falou que ia chover. Não tinha nuvem não. E choveu de madrugada. Essa ligação forte com a Natureza, faz com que a gente a sinta. Ela força. Manda para mim as coisas, para quando ela chegar, está tudo pronto. Uma coisa que manda eu, força eu para fazer, não é o que eu estou querendo fazer. É algo que me força para eu fazer aquele serviço ali. Me força pois algo vem aí. Eu fui buscar a lenha, em casa tinha lenha, mas dá aquela vontade minha: “vá buscar lenha”. Eu boto a lenha, tomo um café e vou buscar mais. Cubro a lenha sob o sol quente. Quando a noite chega, vem a água. É a mesma coisa de um formigueiro. A Natureza que vem da Mãe Mata, da nossa Natureza. Ela força eu. Tipo um chamado. Como uma formiga, um formigueiro, ela não pode mudar. Quem vai dizer a ela quando vem a chuva? Eu disse, bem cedo, vai chover. Quando foi de tarde, as formigas já levantaram, ali no pé da parede, formando uma espécie de fio. Elas estão fugindo com medo d'água. Eu digo, a água vem aí. Não demora vinte e quatro horas, a chuva chega.

Como notamos na fala, que é uma junção das falas intercaladas dos três professores, a Natureza não é vista como algo impessoal, objetivo, mas como um sujeito, com um ser dotado de agência. Ela se comunica conosco. Ela possui aquilo que a filosofia vai chamar de intencionalidade. Logo, podemos dizer que expressa uma vontade e uma consciência. A Natureza possui uma anterioridade em relação a Mata. A Natureza é o ser criador, o fundamento de tudo. Como em um conjunto, tudo está contido na Natureza, a mata, os seres vivos, orgânicos e inorgânicos, sobrenaturais, mas ela os transcende.

Nesse sentido, a relação que estabelecemos com ela não é a relação de um sujeito para com um objeto, como estabelecido pela ciência moderna a partir de Bacon e Descartes, mas uma relação de interpessoalidade. O mundo é perpassado por sujeitos. É claro, que como veremos mais à frente, há uma diferenciação externa entre os corpos, uma cutia não deixa de ser uma cutia, um preá não deixa de ser um preá, um carcará não deixa de ser um carcará, mas, em termos subjetivos, a relação que estabelecemos não é diferente da relação entre humanos, já que os seres não-humanos e sobrenaturais, que compartilham um mundo em comum conosco, são dotados de subjetividade.

Na antropologia e na filosofia indígena já é algo debatido há bastante tempo essa relação de parentesco estabelecida entre certos povos indígenas e elementos da Natureza, como um rio, uma árvore. No caso, para o povo Isú-Kariri, a Mãe Mata, Caboclinha ou Jurema, um espírito indígena protetor das matas. Um ancestral ou um tronco velho. Dessa relação, se intuiu a não separação entre Cultura e Natureza, como no relato abaixo:

Tem uma pedra de orar lá em cima. Todo o dia, às seis horas da noite, eu faço minhas orações. Nesse dia, um soim (mico-leão dourado) veio do mato às seis horas. Eu nunca vi um soim às seis horas. Sempre vem bem cedo, mas esse veio às seis horas, já escurecendo. Chegou no pé da pedra, cruzou as mãos e deu quatro gritos. Em seguida, veio o anúncio da morte de Preta.

O animal foi encarado como um sujeito que veio transmitir uma mensagem ou a Mãe da Mata, que pode se transformar em soim, preá, teiú, passarinho.

A grande questão que podemos notar no pensamento do povo Isú-Kariri parece girar em torno daquilo que se convencionou chamar de *animismo*. O termo foi cunhado pelo antropólogo britânico Edward B. Taylor, no livro *Primitive Culture* (1871), que o autor vai entender como sendo uma filosofia selvagem praticada pelos “povos primitivos” ou “raças inferiores”. Uma maneira de ver o mundo anterior ao politeísmo e ao monoteísmo, onde homens, animais e objetos compartilham da mesma alma humana ou a doutrina das almas humanas e dos objetos. Todos compartilham da mesma alma ou da mesma cultura.

O que vemos na antropologia e na filosofia nos últimos anos se traduz em levar a sério essa perspectiva de pensamento, que Descola (1986) chamou de *ontologia naturalista*. A aceleração das mudanças climáticas, os eventos extremos, a pandemia por Covid-19, tudo isso provocado, em certa medida, pela intervenção mais brutal do ser humano sobre a Natureza, desde a implementação do modelo de produção capitalista, sua matriz extrativista, demonstra um modo de se relacionar com a Natureza e com os seres que a compõem, inclusive os humanos, como se fossem meros recursos produtivos, mercadorias, o oposto do que encontramos no animismo. O escritor angolano, Pepetela, vai chamar essa visão de mundo de *realismo animista*. Entendemos a visão de mundo do povo Isú-Kariri como sendo essa experiência singular do pensamento. A espiritualidade, como porta de entrada para a filosofia, como vimos com Foucault, é imprescindível da experiência. No caso do povo Isú-Kariri, uma parte dessa experiência se dá com a mata.

Nós temos uma experiência com as árvores. Nós vemos aquela árvore ali e ela está dizendo que o inverno vai ser bom. Hoje, ela não está respondendo

mais por causa da destruição. Nós não estamos acertando tanto. Mas acertava antes. Por causa da destruição. Há tempos atrás aqui era tudo mata, o riacho era cheio, tinha peixe. Até umas espécies de peixe que tinha, como o piau, o corró, sumiram.

As matas são um laboratório vivo. O aprendizado com as árvores, com as formigas, que são passados pelos mais velhos, pelos ancestrais humanos e não-humanos, os alertas, certa leitura de mundo. Tudo isso constitui a grade curricular de aprendizado sobre a natureza. A educação contemporânea, mesmo antes, isola o ser humano desse aprendizado com os ensinamentos dados pela natureza. A ciência, de maneira objetivista, isolou a natureza em seu laboratório, dissecou a vida, mas não entende o seu funcionamento no mundo. Os indígenas são o oposto, entendem como cada ser funciona ou age no mundo.

Em termos de uma filosofia naturalista, para o povo Isú-Kariri, a Natureza é encarada como Deus. Deus é a Natureza. Como observamos na fala a seguir, “Primeiramente Deus, não é? Deus, primeiramente. Nós acreditamos na Natureza. Entendeu? A Natureza é Deus”¹⁸. Logo, a relação que eu estabeleço com Natureza é uma relação que envolve certa pessoalidade que não se traduz em uma transcendência, como no cristianismo, mas em uma “intranscendência”. A Natureza aqui, entendida como Deus, mesmo sendo anterior ao mundo, não está separada deste. Tudo se passa no mesmo plano de imanência. O ser humano também não é visto a partir do corte antropogênico, ele faz parte dessa Natureza. Não somos um sujeito privilegiado em relação aos outros seres. Em certa medida, podemos dizer que é o contrário, somos forçados a seguir a Natureza sob o risco de perder a própria vida.

Eu ia para o mato. Quando eu cheguei dentro dele, saiu um carcará de dentro do mato. O carcará veio, o que nunca acontece, um passarinho vir perto da gente. Tinha só uma brechinha assim, entre eu e ele. Ele veio rápido, chegou, olhou, parou no ar, olhou novamente para baixo, e gritou. Virou para trás e fez o mesmo canto que antes. Eu digo: eu não vou para o mato não, ele veio me dizer uma coisa aí, pois foi. Eu voltei para trás, não fui não, ele veio dizer um negócio, eu não vou não.

No caso, poderia haver uma cobra nos matos, uma onça. Apesar disso, a Natureza não muda o curso dos acontecimentos. Não é que não haja liberdade,

¹⁸Essa relação entre duas cosmovisões, a cristã e a Isú-Kariri, se dá por conta do processo de colonização, como vimos nos capítulos anteriores, e a estratégia de ocupação através da imposição cultural, o epistemicídio, e da reprodução forçada, estabelecendo novos elementos de controle social através da racialização dos corpos. “O que ocorreu aqui foi que o povo foi se misturando com os africanos, com o branco que é alemão, que é português. Nossa mãe era morena. O pai era branquinho. Mas sai misturado. O meu avô era caboclo”. A estratégia de sobrevivência adotada pelos Isú-Kariri foi misturar os elementos de sua cultura com o cristianismo.

escolha, mas a liberdade é entendida aqui como o agir conforme a Natureza. Você tem a escolha de não agir, de ignorar os avisos, mas põem em jogo a sua vida ou a de outro. Podemos ver isso no relato a seguir:

Fui convidada para um casamento em uma chácara com piscina. Três dias antes, eu tive um sonho com minha filha morrendo afogada. As pessoas chegavam na minha casa em um ônibus. Nós fomos. Em uma ladeira no caminho, que não estava ruim, o ônibus quase virava. Seis horas da noite, dentro do sonho, as meninas iam tomar banho e depois me chegava a notícia de que as meninas tinham se afogado. Quando chegava lá, todo mundo desesperado, eu via minha filha. Conte para uma pessoa meu sonho, ela me disse para eu respeitá-lo. Que o que eu sonhava, costumava acontecer. Ficou em mim uma angústia, uma dor dentro do peito, aquela coisa ruim. Mas outras pessoas me disseram que era superstição. Resolvi ir com minha filha. No meio do caminho, uma ladeira igualzinha a do sonho. O ônibus quase virou. Na chácara, uma piscina do mesmo jeito. Passei o dia vigiando minha filha, na hora que eu me descuidei para ver o celular, ela sumiu. Fui correndo para a piscina. Minha filha estava se afogando.

Como notamos, o aviso aqui envolve um outro elemento da espiritualidade indígena, o sonho. Que pode ser visto como uma outra maneira de interpretação ou comunicação com a Natureza, que não tem relação alguma com um desejo inconsciente, como vemos na psicanálise, mas com uma vidência, uma antecipação de algo futuro, geralmente trágico. Para os Isú-Kariri, o sonho não pode ser ignorado pois ele transmite um evento que irá acontecer.

Sabe o que está faltando no mundo? É a experiência para interpretar o sonho. Todos têm aquele instinto de sonhar, mas não se importa com o sonho. Deixa ele para lá. Vem o aviso, mas você não acredita. Não acredita e ignora as coisas. Eu sonhei com aquela seca, que foi sete anos de seca aqui. Eu sonhei com aquela seca. No dia de São José, nós estávamos aqui nesta capela, nós vinhamos para a missa. Eu sonhei nessa noite com os açudes secos e o gado morto e outros lambendo as vacas mortas e caindo para o rio.

No caso, a Natureza não intervém no curso dos acontecimentos, nos fenômenos naturais, mas envia recados. O afogamento não deixou de acontecer, mas a morte foi evitada, a seca não deixou de vir. A grande questão para os indígenas seria uma boa interpretação desses sinais. No caso, perceber que há uma relação direta dos sonhos com a realidade. O sonho não é algo separado dela. Não sou um nos sonhos e outro em vigília. Como se não houvesse uma racionalidade no sonho. O sonho é o prenúncio de algo que está para acontecer ou de algo que existe ou existirá na realidade. É algo que virá a ser. É o virtual que ainda não se realizou, que não se fez em ato.

Como já comentamos, os sonhos são, geralmente, relacionados com mortes, fenômenos naturais extremos, como secas, tempestades. Aquilo que tem um impacto

profundo sobre a realidade. Como um sonho ruim permeado por carnes que era o prenúncio da morte de alguém atropelado por um caminhão frigorífico.

Outro ponto é a não separação entre o mundo dos vivos e mundo sobrenatural onde vivem os espectros e os não humanos. Tudo se dá no mesmo plano. O mundo é um só permeado por múltiplas realidades. Esse mundo não existe fora da Natureza. A Natureza é una.

O outro mundo é esse. O outro mundo é nesse aqui mesmo. O outro mundo é que nem quando eu vi um menino. De frente comigo. Igual eu. Na época, ainda era um menino. Nós dois éramos meninos. Nesse tempo, o meu cabelo ainda era bom. Agora não está não. Ele sacudia com o vento. Eu olhei para ele. O menino era como eu, era do mesmo jeito. O cabelo era da mesma qualidade que o meu. Nos encaramos. Não dava para saber quem era quem, um e o outro. Ele fazia os mesmos gestos que os meus. Os mesmos olhos. Até que ele foi se afastando, deu a volta pela casa e desapareceu.

Esse conjunto de relações, descritas acima, que os humanos estabelecem com a Natureza e os seres que a permeiam é o que se entende por *espiritualidade indígena*, esse modo de ser específico.

São os dons, isso que se chama de espiritualidade. As pessoas acham que é como se fosse algo de outro mundo. Mas todos nós indígenas temos. É uma coisa que é muito forte em nós, que é justamente isso que as pessoas não compreendem, o que é ser isso. O que é ser indígena. Mas, enfim, antes de tudo é isso. Se for dar uma olhada, existem muitos que o tem, principalmente entre os mais velhos. Porque era uma necessidade. Aprender a escutar os avisos.

Nós, com a razão, o método e a ciência ocidental, achamos que poderíamos dominar a Natureza. Os indígenas entenderam desde cedo que deveríamos obedecer o seu curso. São outras formas de saberes sobre o mundo, conseqüentemente, outra forma de viver e habitar o mundo. Como já havia comentado antes, a Natureza é dotada de personalidade, assim como os seres humanos, não humanos e sobrenaturais. Tudo, em certa medida, é visto a partir de um ponto de vista humano ou personificado. E essas personificações nos transmitem avisos. São relações *cosmopolíticas* ou uma maneira de se relacionar com o mundo. Por fim, o povo Isú-Kariri fala sobre um aviso que vem das matas. A Natureza se torna imprevisível. É o risco que atingia uma comunidade, agora é o risco que atinge toda a comunidade humana.

CONCLUSÃO

O presente trabalho buscou fazer uma relação entre o pensamento indígena do povo Isú-Kariri, a partir do que os componentes curriculares das escolas indígenas do Ceará entendem como espiritualidade indígena, com a filosofia a partir de sua cosmovisão ou o modo de ser e entenderem o mundo.

A pesquisa se deu através de material bibliográfico envolvendo o pensamento filosófico brasileiro, sua preferência pela leitura hermenêutica dos textos filosóficos, ao invés de buscar na própria realidade social brasileira um pensamento próprio, buscamos ir na contramão dessa concepção.

A metodologia adotada foi a pesquisa etnográfica que visa a busca de dados in loco, no caso, a comunidade indígena do povo Isú-Kariri. Além de outros diálogos estabelecidos e vivências em relacionadas à espiritualidade indígena, como os terreiros de Jurema. Na comunidade, realizamos uma série de entrevistas semiestruturadas com os professores da Escola Indígena Isú-Karir. Devido ao tempo e questões envolvendo autorizações relacionadas à Funai, não conseguimos realizar uma pesquisa mais aprofundada sobre as metodologias e as práticas pedagógicas dos professores em sala de aula.

O que notamos, é que os professores costumam contar as histórias de suas ancestralidades, os antepassados, suas vivências e experiências em sala de aula como metodologia de ensino da sua cosmovisão e espiritualidade.

O trabalho também se debruçou sobre o perspectivismo ameríndio, multinaturalismo ontológico, a ideia de que a natureza é múltipla e a cultura, compartilhada entre seres humanos e não-humanos, é uma só, e o perspectivismo interespecífico ou interespécies, onde todo o ponto de vista sobre a realidade é humano, do ponto de vista da onça, sangue é cerveja. E as filosofias indígenas de Ailton Krenak e Davi Kopenawa.

Além de uma discussão atual sobre geopoder e os perigos corridos pelos povos do chamado Sul Global na quarta etapa do colonialismo e sua matriz extrativista e predatória.

Por fim, abordamos o conceito de espiritualidade, em Michel Foucault, relacionando-o com o conceito de espiritualidade presente no pensamento do cacique Kaua e do xamã Davi Kopenawa. Através dele, pensamos na aproximação entre o conceito de espiritualidade indígena e filosofia.

REFERÊNCIAS

- AGAMBEN, Giorgio. **L'aperto**: L'uomo e l'animale. Torino: Bollati Boringhieri editore s.r.l, 2002.
- AGOSTINHO, Santo. **De Magistro**. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2015.
- ALENCASTRO, Luiz Felipe de. África, números do tráfico atlântico. In: SCHWARCZ, Lília Moritz; GOMES, Flávio dos Santos (Orgs.). **Dicionário da escravidão e liberdade: 50 textos críticos**. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.
- ALENCASTRO, Luiz Felipe de. **O trato dos viventes: formação do Brasil no Atlântico Sul**. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- ALMEIDA, Rita Heloísa de. **O diretório dos índios**: um projeto de "civilização" no Brasil do século XVIII. Brasília, DF: Editora UnB, 1997.
- BETHENCOURT, Francisco. Racismos – **Das cruzadas ao século XX**. Lisboa: Temas & Debates/Círculo de Leitores, 2018.
- BISPO DOS SANTOS, Antônio. **A terra dá, a terra quer**. São Paulo: Ubu Editora/PISEAGRAMA, 2023.
- BISPO, Nego. **Colonização, quilombos**: modos e significados. Brasília, DF: Editora UnB, 2015.
- CARNEIRO, Aparecida Sueli; FISCHMANN, Roseli. **A construção do outro como não-ser como fundamento do ser**. 2005. Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.
- CASTRO, E. V. **Metafísicas canibais**. Elementos para uma antropologia pós-estrutural. SP, Cosac&Naif, 2015.
- Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. **MANA**: Revista do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social - PPGAS-Museu Nacional, da Universidade Federal do Rio de Janeiro - UFRJ. 2(2):115-144, 1996.
- CUNHA, Manuela Carneiro da. **Imagens de índios do Brasil**: O Século XVI. Estudos Avançados, v. 4, n. 10, 1990, p. 91-110.
- DEBRET, Jean Baptiste. **Viagem pitoresca e histórica ao Brasil**. Livraria Martins, SP, 1940.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **O que é a filosofia?** Tradução de Bento Prado Jr. e Alberto Alonso Muñoz. São Paulo: Coleção Trans, 1992 - 1ª edição; 2010 - 3ª edição.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mil platôs** – vol. 5. São Paulo: Ed. 34, 1997.
- DUSSEL, Enrique. **1492**: o encobrimento do outro: a origem do mito da modernidade. Petrópolis, RJ: Vozes, 1993
- DUSSEL, Enrique. Meditaciones anti-cartesianas: Sobre el origen del anti-discurso filosófico de la modernidad. **Tabula Rasa**. Bogotá - Colombia, No.9: 153-197, julio-diciembre, 2008.
- FERRARI, Alfonso Trujillo. **Os Kariri, o crepúsculo de um povo sem história**. Publicações Avulsas da Revista Sociologia. N.º 3, São Paulo, 1957.
- FOUCAULT, Michel. **Em defesa da sociedade**. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- FOUCAULT, Michel. **A hermenêutica do sujeito**. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- GANDAVO, Pero de Magalhães. **Tratado da terra do Brasil**: história da província Santa Cruz, a que vulgarmente chamamos Brasil. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2008.
- GROSFOGUEL, Ramón. A estrutura do conhecimento nas universidades ocidentalizadas: racismo/sexismo epistêmico e os quatro genocídios/epistemicídios do longo século XVI. In: Revista **Sociedade e Estado**. Brasília, DF: Editora UnB, p. 25-49, 2016, v. 31, n.1.

- HADOT, Pierre. **O que é a filosofia antiga?** São Paulo: Edições Loyola Jesuítas, 2017.
- HUI, Yuk. 2020. **Tecnodiversidade**. São Paulo: Ubu Editora.
- GOMES, Laurentino. **Escravidão: do primeiro leilão de cativos em Portugal até a morte de Zumbi dos Palmares**. Rio de Janeiro: Globo Livros, 2019.
- KRENAK, A. **As ideias para adiar o fim do mundo**. SP, Companhia das Letras, 2019.
- KRENAK, Ailton. **A vida não é útil**. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.
- KRENAK, A. **O amanhã não está à venda**. São Paulo: Companhia das Letras; 1ª edição, 2020.
- KRENAK, Ailton. **Do sonho e da terra**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.
- KRENAK, Ailton. **A humanidade que pensamos ser**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.
- KOPENAWA, D/ ALBERT, B. **A queda do céu, palavras de um xamã Yanomami**. SP, Companhia das Letras, 2015.
- KOPENAWA, D/ ALBERT, B. **O espírito da floresta**. SP, Companhia das Letras, 2023.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. **O pensamento selvagem**. Tradução: Tânia Pellegrini. Campinas, SP: Papirus, 1989.
- LIMA, João Paulo da Silva. **A Espiritualidade Pitaguary como componente curricular na Escola Indígena Chuí**. Redenção, 2022.
- MARGUTTI, Paulo Roberto. **História da filosofia do Brasil: o período colonial (1500-1822)**. São Paulo: Edições Loyola, 2013.
- MARQUES, Lúcio Álvaro. **Philosophia Brasiliensis: história, conhecimento e metafísica no período colonial [recurso eletrônico]** / Lúcio Álvaro Marques; Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2015.
- MBEMBE, Achille. **Crítica da Razão Negra**. Editora N-1, São Paulo, 2017.
- MBEMBE, Achille. **Brutalisme**. Éditions La Découverte, Paris, 2020.
- MONTEIRO, John M. **Negros da terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.
- MUDIMBE, V. Y. **A invenção de África: gnose, filosofia e a ordem do conhecimento**. Luanda, Angola: Edições Pedagogo / Edições Mulemba, 2013.
- NASCIMENTO, Abdias. **O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado**. São Paulo: Perspectivas, 2016, 3 ed.
- NOGUERA, Renato. Denegrindo a educação: Um ensaio filosófico para uma pedagogia da pluriversalidade. **Revista Sul-Americana de Filosofia e Educação**. Número 18: maio-out/2012, p. 62-73.
- O'GORMAN, Edmundo. **A invenção da América: reflexão a respeito da estrutura histórica do Novo Mundo e do sentido do seu devir**. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1992.
- PAGDEN, Anthony. **La caída del hombre natural: el indio americano y los orígenes de la etnología comparativa**. Madrid: Ed. cast.: Alianza Editorial. S. A., 1988.
- PUNTONI, Pedro. **A guerra dos bárbaros: povos indígenas e a colonização do sertão nordeste do Brasil, 1650-1720**. São Paulo: HUCITEC: Editora da Universidade de São Paulo: FAPESP, 2002.
- QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, Eurocentrismo e América Latina. **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latinoamericanas**. Edgardo Lander (org). Colección Sur Sur, CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina. 107-130, setembro, 2005.
- QUIJANO, Aníbal. **Textos de fundación**. Argentina: Ediciones del Signo, 2014.

SAID, Edward W. **Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente**. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

TODOROV, Tzvetan. **A conquista da América: a questão do outro**. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

LEGISLAÇÃO

CONSTITUIÇÃO DA REPÚBLICA FEDERATIVA DO BRASIL - 1988. A Constituição Federal Brasileira de 1988 assegurou às comunidades indígenas o direito a uma educação diferenciada, específica e bilíngue. Arts. 231 e 232. http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicaocompilado.htm

DECRETO nº 26, de 4 de fevereiro de 1991– Dispõe sobre a educação indígena no Brasil http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/1990-1994/D0026.htm **LEI nº 9.394**, de 20 de dezembro de 1996 - Estabelece as Diretrizes e Bases da Educação Nacional, artigos 78 e 79. http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l9394.htm

RESOLUÇÃO CNE/CEB nº 3, de 10 de novembro de 1999 - Fixa Diretrizes Nacionais para o funcionamento das escolas indígenas e dá outras providências. http://portal.mec.gov.br/cne/arquivos/pdf/rceb03_99.pdf

LEI nº 11.645, de 10 de março de 2008 - Altera a Lei no 9.394, de 20 de dezembro de 1996, modificada pela Lei no 10.639, de 9 de janeiro de 2003, que estabelece as Diretrizes e Bases da Educação Nacional, para incluir no currículo oficial da rede de ensino a obrigatoriedade da temática “História e Cultura Afro-brasileira e Indígena”. http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2008/lei/l11645.htm

DECRETO nº 6.861, de 27 de maio de 2009 - Dispõe sobre a Educação Escolar Indígena, define sua organização em territórios etnoeducacionais, e dá outras providências. http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2009/decreto/d6861.htm

RESOLUÇÃO nº 5, de 22 de junho de 2012 - Define Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação Escolar Indígena na Educação Básica.

RESOLUÇÃO nº 1, de 7 de janeiro de 2015 - Institui Diretrizes Curriculares Nacionais para a Formação de Professores Indígenas em cursos de Educação Superior e de Ensino Médio.

RESOLUÇÃO nº 382/2003 - Dispõe sobre a criação e o funcionamento de escola indígena no Sistema de Ensino do Ceará e dá outras providências.

RESOLUÇÃO CEE nº 447/2013 - Altera dispositivos da Resolução CEC nº 382/2003, que dispõe sobre a criação e o funcionamento de escola indígena no Sistema de Ensino do Ceará e dá outras providências. <http://www.cee.ce.gov.br/legislacao/resolucoes> .

DECRETO nº 31.057, de 22 de novembro de 2012 - Redenomina as Escolas Indígenas constantes da Estrutura Organizacional da Secretaria da Educação do Estado do Ceará e dá outras providências. <http://imagens.seplag.ce.gov.br/PDF/20121127/do20121127p01.pdf>