

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE MARINGÁ
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

SINCLAIR POZZA CASEMIRO

A ALTERIDADE E OUTROS TÓPICOS FILOSÓFICOS NO PENSAMENTO
GUARANI

MARINGÁ

2025

SINCLAIR POZZA CASEMIRO

**A ALTERIDADE E OUTROS TÓPICOS FILOSÓFICOS NO PENSAMENTO
GUARANI**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Estadual de Maringá, como requisito para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Vladimir Chaves dos Santos

MARINGÁ

2025

Dados Internacionais de Catalogação-na-Publicação (CIP)
(Biblioteca Central - UEM, Maringá - PR, Brasil)

C337a Casemiro, Sinclair Pozza
A alteridade e outros tópicos filosóficos no pensamento Guarani / Sinclair Pozza
Casemiro. -- Maringá, PR, 2025.
122 f. : il.

Orientador: Prof. Dr. Vladimir Chaves dos Santos.
Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual de Maringá, Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, Departamento de Filosofia, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2025.

1. Alteridade (Filosofia). 2. Conhecimento (Filosofia). 3. Decolonização. 4. Povos indígenas. 5. Guarani (Povo indígena). I. Santos, Vladimir Chaves dos, orient. II. Universidade Estadual de Maringá. Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes. Departamento de Filosofia. Programa de Pós-Graduação em Filosofia. III. Título.

CDD 23.ed. 100

Vanessa de Souza Pianovski - CRB 9/1804



SINCLAIR POZZA CASEMIRO

“A ALTERIDADE E OUTROS TÓPICOS FILOSÓFICOS NO PENSAMENTO GUARANI”

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes da Universidade Estadual de Maringá, como condição parcial para a obtenção do grau de *Mestre em Filosofia* sob a orientação do Prof. Dr. Vladimir Chaves dos Santos.


Este exemplar corresponde à versão definitiva da dissertação defendida perante a Banca Examinadora.

Aprovado em 16 de dezembro de 2025.

Banca Examinadora:

Prof. Dr. Vladimir Chaves dos Santos

Presidente

Documento assinado digitalmente
 SERTÓRIO DE AMORIM E SILVA NETO
Data: 10/04/2026 11:02:13-0300
Verifique em <https://validar.it.gov.br>

Prof. Dr. Sertório de Amorim e Silva Neto

Membro Externo - (UFU)

Documento assinado digitalmente
 WAGNER DALLA COSTA FELIX
Data: 10/04/2026 16:06:01-0300
Verifique em <https://validar.it.gov.br>

Prof. Dr. Wagner Dalla Costa Félix

Membro Interno - UEM

AGRADECIMENTOS

Ao Professor Dr. Vladimir Chaves do Santos pelas sábias interlocuções filosóficas e competente orientação ao longo da elaboração desta Dissertação. Sou imensamente grata pela oportunidade de dialogar com o filósofo Giambattista Vico e o pensamento indígena.

À Professora Dra. Patrícia Coradim Sita por ter me guiado pelas generosas mãos à área de Filosofia, caminho sem volta em que levo suas marcas de sabedoria e generosidade.

À Secretaria do Mestrado em Filosofia representada por Rosângela Scoaris pelo sempre pronto aporte em todos os momentos.

Ao Professor Wagner Dalla Costa Félix pelo apoio, condução aos estudos sobre *Cosmologias Comparadas* abrindo espaço para um renovado olhar sobre a realidade brasileira em sua diversidade de pensamento.

Ao Professor Sertório de Amorim Silva Neto pela atenta leitura e sábias interlocuções, levando a novas perspectivas, importantes na compreensão da cultura indígena como fundamental contribuição ao pensamento brasileiro.

Aos colegas do grupo de estudos *Projeto de Extensão: entre filosofias antigas e modernas*, coordenado pelo professor Vladimir, e do “Grupo de Estudos da Filosofia de G. Vico”, coordenado pelo professor Sertório.

À mãezinha querida pela amorosa dedicação e companhia ao longo de minha vida profissional, intelectual, pelo apoio incondicional durante incursões a caminho do saber. Ao querido pai, Fúlvio Pozza, *in memoriam*, pela orientação e estímulo.

Ao esposo e filhos pela compreensão e apoio nas extensas horas de estudos contribuindo de maneira absolutamente presente a cada passo.

Aos amigos Guarani de Campo Mourão e Diamante do Oeste pela colaboração em meus estudos. Em seu nome, a todos os indígenas por terem me despertado o sentido renovado do *outro* por meio de sua companhia generosa e amável, de outras formas de conviver e viver inimagináveis, cheias de sabedoria, humanidade e da mais plena alteridade. À amiga Marinalva Almeida pela permanente escuta e companhia em cada momento deste trabalho.

DEDICATÓRIA

À Vó Almerinda, *Kuñã Ñandecy*, do tekoha *Araí Werá*, *in memoriam*, que me batizou nos idos de 2006 num convite a dividir minha existência com seu povo, tão especial em sua grandeza, sabedoria, humanidade. Por ter me dado a oportunidade de aprender sobre o *outro* indígena e a amar ainda mais meu país, a própria humanidade.

“Aprendi com *Kaká Werá Jecupé* que as palavras traduzem o espírito, que o espírito é música e que o corpo expressa essa música. Portanto, as palavras devem ser proferidas ‘encantando’ e ‘en-toando’ a porção de luz que mora no coração”.

(Janice Thiet)

“Temos de parar de nos desenvolver e nos envolver”.

(Ailton Krenak)

RESUMO

Definir um conceito de alteridade consciente e em devir como condição para a sociedade plural, multiétnica e dialógica conforme a Constituição de 1988 é o objetivo principal desta dissertação. Nesse contexto, o conhecimento das culturas e sociedades indígenas em sua singularidade e diferença poderia reforçar a luta contra o processo destruidor de colonização iniciado desde o século XVI. A autoria de pensadores indígenas e suas cosmologias permitem pensar a história do Brasil sob uma outra perspectiva. O conhecimento de cosmologias e visões de mundo diversas contribui para o diálogo e interação entre as diferentes formas de se organizar a sociedade multiétnica brasileira, decolonizando mentes. Divide-se em três capítulos: o primeiro capítulo traz o *Relato como forma de transmissão de conhecimento* por meio do qual se pode compreender a história da humanidade e da sociabilidade humana com suas produções considerando o ponto de vista dos ancestrais da civilização. No segundo, são tratados os *Fundamentos teóricos da alteridade*: do multiculturalismo solipsista para o multinaturalismo controverso; de modo geral, a crítica da razão sem a sensibilidade lembra a crítica de Vico em seu tempo e sacode o final de século XX para o retorno à vida enquanto é tempo. O terceiro capítulo traz *A alteridade entre duas civilizações diversas e os conceitos de pacificação (indígena) e de brasilidade (não indígena)* numa perspectiva decolonial de pacificação do branco sonhada pelo xavante avô de Apoena articulada com o projeto contracolonizador de construção da brasilidade proposto por Darcy Ribeiro, de modo que similaridades e diferenças entre as civilizações podem confluír para se pensar uma sociedade multiétnica. Em síntese, subjetividade e alteridade sustentam o *ser* Guarani e a sociabilidade no país pode ser viabilizada pelo diálogo e devido cumprimento da Constituição brasileira.

Palavras-chave: alteridade; conhecimento; decolonização; sociocosmopolitismo; projeto de pacificação.

ABSTRACT

To define a concept of conscious and becoming alterity as a condition for a plural, multiethnic, and dialogical society in accordance with the 1988 Constitution is the main objective of this dissertation. In this context, the knowledge of Indigenous societies in their singularity and difference would make it possible to eradicate the ongoing process of colonization that began in the 16th century. Based on this assumption, the authorship of Indigenous thinkers is brought in to present their cosmologies and the history of Brazil from their perspective. The knowledge of diverse cosmologies contributes to dialogue and interaction among the different ways of organizing Brazilian multiethnic society, thus decolonizing colonizing minds. It is divided into three chapters: the first presents the *Relato* as a form of knowledge transmission, in the Vichian purpose of understanding humanity through its productions, considering the first ancestors of civilization to justify human sociability. The second chapter addresses the theoretical foundations of alterity: from solipsistic multiculturalism to controversial multinaturalism. In a global context, the critique of reason without sensibility recalls Vico's critique in his time and shakes the late twentieth century into returning to life while there is still time. The third chapter presents the Xavante project — a decolonizing project of pacifying the white man; it revives Darcy Ribeiro's counter-colonizing project of *Brasilidade*. It revisits Vico, in similarities and differences, as possible points of confluence between both civilizations. In summary, subjectivity and alterity sustain the Guarani being, and sociability in the country can be made possible through dialogue and the proper fulfillment of the Brazilian Constitution.

Keywords: alterity; knowledge; decolonization; sociocosmopolitism; pacification project.

Sumário

INTRODUÇÃO	10
Capítulo 1: O sentido da palavra e da espiritualidade Guarani - O relato como forma de transmissão do conhecimento	22
1.1 O sublime e a transformação do pensamento	30
1.2 O estado do sublime	33
1.3 Alteridade entre culturas	37
Capítulo 2: Fundamentos teóricos da Alteridade	49
2.1 Interlúdio	49
2.2. Sabedoria poética e alteridade em Vico	61
2.3. Sabedoria poética e o caso Tupi-Guarani.....	63
2.3.1. O sonho.....	69
2.4. O tempo histórico-mítico da tradição Tupi	74
2.4.1. <i>Ogwatá Porã</i> e o Caminho de Peabiru.....	74
2.5 Astronomia, medicina e arte Guarani.....	76
2.5.1 Hieróglifos, a etimologia viquiana dos antigos.....	76
2.5.2 As constelações no céu Guarani.....	79
2.5.3 Medicina Guarani	81
2.5.3.1 O segredo da boa saúde e longevidade.....	81
2.5.3.2 Remédios	82
2.5.4 A arte indígena Guarani	83
Capítulo 3: A alteridade entre duas civilizações diversas e os conceitos de pacificação (indígena) e de brasilidade (não indígena)	86
3.1 A Civilização indígena pela filosofia da história em Giambattista Vico na sua <i>Ciência Nova</i>	86
3.2 A Civilização indígena pelo pensamento indígena contemporâneo.....	90
3.2.1 Pindorama e Brasil: um encontro, duas árvores, duas linguagens, duas formas diversas de pensamento.....	93

3.3 A quarta humanidade.....	96
3.3.1 O sonho avança	97
3.3.2 O conceito de brasilidade em Darcy Ribeiro.....	99
3.4 Diversidade em Munduruku.....	101
3.5 Xamanismo.....	102
3.6. <i>Ayvu rapyta</i>	105
Considerações finais.....	115
Referências.....	117

INTRODUÇÃO

Esta dissertação propõe-se como objetivo principal a pensar a tópica da alteridade na sociedade brasileira legitimada plural, multiétnica, diversa, tendo a cultura indígena como referência na prática dessa alteridade. A voz e a autoria dos povos nativos vêm sendo silenciadas a partir dos anos mil e quinhentos no território pindorâmico a que os portugueses nomeiam, então, Brasil. Isso impede o conhecimento mais verdadeiro de sua cultura, cosmologicamente marcada pela diferença em relação à cultura não indígena do país. Há um caminho de contínua resistência indígena desde o início da colonização na direção de superar esse apagamento (Nuñez, 2023; Moraes; Alves, 2021; Jecupé, 2020). A partir do século XX, a consciência nativa brasileira sempre manifestada, mas duramente silenciada, explicita-se de forma contundente, fazendo-se ouvir com maior autonomia e verdade pela sua participação na vida nacional por meio do movimento indígena para a escrita da nova Constituição de 1988¹. O nativo passa a ter nela, inclusive, um capítulo especial o *Capítulo dos índios*².

Dessa forma, este estudo se propõe a pensar a alteridade considerando o conjunto dessa população indígena que, para o ISA - Instituto Socioambiental (2025), é de aproximadamente 391 etnias. Consciente da impossibilidade de abarcar cada singularidade étnica, o texto volta-se na sua maior parte aos Guarani como uma espécie de ponte, escolha que se deve exclusivamente à proximidade dos trabalhos e encontros que a pesquisadora tem realizado com essa etnia há décadas. Porém, nela não se esgota, outras etnias são visitadas principalmente por meio da dialogia com pensadores indígenas como Munduruku, Jecupé, Krenak, Geni Nuñez, Popyguá e Ekman, Benites, cujos escritos têm sido dedicados a registrar e dar a conhecer à sociedade não indígena a tradição nativa nas suas mais diversas etnias.

Mas por que pensar a alteridade numa sociedade que se legitima, desde 1988, como plural, multiétnica? Por si só tal legitimidade não pressuporia a garantia da alteridade em sentido pleno? Por que isso importa? Porque isso evidencia o fato de que a alteridade não é palavra

¹ Destacam-se nesse movimento muitas lideranças, entre elas: Mário Juruna, primeiro deputado indígena; Raoni, Ailton Krenak, que participa diretamente das comissões e protagoniza um momento histórico ao pintar o rosto de jenipapo, em plena tribuna, para protestar contra o retrocesso em relação aos povos tradicionais do Brasil; Álvaro Tukano. Distinguem-se ainda as lideranças contemporâneas Sônia Guajajara; Joênia Wapichana; Célia Xakriabá (deputada); Juliana Cardos; Paulo Guedes; Sílvia Waiãpi.

² O *Capítulo dos índios* na Constituição brasileira de 1988 reconhece e protege direitos dos povos indígenas, especialmente o Capítulo VIII do Título VIII, assegurando-lhes o direito à organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, além dos direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam. Além do Capítulo VIII, outros artigos da Constituição e a Lei nº 6.001/73 (Estatuto do Índio) também tratam de direitos e deveres relacionados aos povos indígenas, complementando a proteção estabelecida (Brasil, 1988, cap. VIII – Dos índios, art. 231-232).

neutra que apenas se refere ao distinto, mas tem em si historicidade de sujeitos; alteridade tem sentido enquanto história de um sujeito combinada com a história de outro sujeito: encaixe de subjetividades. História entrelaçada de sujeitos. Subjetividades que se constituem e essa constituição é seu sentido: o sujeito possui história e nela se constitui com o outro. Ou seja, na experiência da alteridade, nós nos constituímos como pessoas, como subjetividades e como outro ou *outrem* (Deleuze, 2018). Nesse sentido e no contexto deste estudo, quem é o outro? O(a) indígena? O(a) estrangeiro(a)? Como, quem somos nós, não indígenas, pelos nativos denominados(a)s? Qual é a importância que se dá ao outro na história deste país desde mil e quinhentos por meio da experiência da alteridade que nele se vive, como estrangeiro(a) ou como indígena? A filosofia pensando a alteridade e a antropologia pensando a subjetividade?

São reflexões que esta dissertação pretende trazer à discussão ao apresentar a alteridade pelo conhecimento da cultura indígena contada por indígenas, já que o ponto de vista de quem escreve a dissertação é de uma estrangeira (na perspectiva do indígena): duas subjetividades que se en(es)tranham. O conhecimento é o objeto, o tema que se permite também porto de passagem, como diria Geraldini (2002) já que o que se pretende é um diálogo com o outro, por meio de suas culturas. Sobressai-se na cultura indígena principalmente o discurso de Kaká Werá Jecupé, pensador e literato, pela temática que privilegia sobre a história do Brasil em *A terra dos mil povos: história indígena do Brasil contada por um índio* (2020). Nela, o autor procura considerar o conjunto das populações indígenas no território brasileiro, especialmente mostrando como a cultura desse conjunto de povos se afirma ao longo do tempo pela resistência, pelos sonhos, uma cultura radicalmente diversa, essencialmente espiritual, não importa a etnia que se vislumbre. O que se pretende compreender, portanto, é como a alteridade é experienciada, como se dão a compreender algumas dessas alteridades na tentativa de diálogo e por meio do entendimento de que cada diferença traz algo sobre si e sobre o outro. E, assim, o entendimento sobre nós, população brasileira em geral, na constituição de nossa(s) subjetividade(s) plural(i)s num mesmo território.

Algumas concepções, de não indígenas e de indígenas, sobre alteridade são apresentadas nesta Introdução para justificar e/ou explicar a premissa de que esse conceito tem historicidade, ou seja, tempo, lugar e sujeito e que, assim, denuncia o ponto de vista de quem faz e/ou escreve a história do país e da humanidade de acordo com o conhecimento que produz e/ou que registra, que esconde. Nada é inconsequente. A proposta é *questionar*, seguindo o conselho da autora indígena Guarani Geni Nuñez (2023), psicóloga, com o propósito de decolonizar *abrindo as palavras* para ir a fundo no que elas realmente querem dizer no contexto em que se colocam.

Há de acontecer estranhamentos de um e outro lado, a mesma história dita por um *outro* pode incomodar, fazer duvidar, mas o importante é, antes de julgar, buscar sentidos na alteridade que (ou se) nos propusermos a de fato compreender.

Para o filósofo Giambattista Vico (2005), cuja teoria da história fundamenta esta dissertação, a alteridade está presente na sua visão de história e da natureza humana, que evolui através de diferentes naturezas: a divina, a heroica e a humana. O filósofo enfatiza a importância de compreender as diferentes culturas e períodos históricos, reconhecendo a singularidade de cada um desses períodos na sua relação com a experiência humana, incluindo, no primeiro deles, a experiência do *gentio*. Nessa primeira forma de sociedade, o *gentio* é também denominado indígena, aborígine e filho da terra (§13). Com Vico, os *gentios* são incluídos na história.

Os três princípios viquianos (§333) apresentados na *Ciência Nova* de 1744 (Vico, 2005), quer sejam, o primeiro, da providência divina visitada e interpretada como *divina sabedoria* em Silva Neto (2018); o segundo, do matrimônio e o terceiro, da imortalidade da alma, que começa com as sepulturas, são princípios que sustentam a sociabilidade em todas as civilizações. E essa sociabilidade é implicada pelo tema desta dissertação, na medida em que a alteridade deve ser pensada para a dialogia entre as diversas sociedades nos tempos também atuais. Independente do modelo social e cultural que se vivencie, indígena ou não indígena, a experiência consciente do outro como diferente, mas constituído de subjetividade, arbítrio (Vico, 2005, §141), bom senso (Vico, 2005, §142-145) e de sociabilidade, deve ser abordada do ponto de vista de uma espécie humana que se manifesta como conjunto de seres na Terra que planejam e constroem seu espaço. Por essa condição, a humanidade (conforme entendida pelos não indígenas) interfere, para o bem ou para o mal, nos destinos do próprio cosmo, do planeta e de si mesmo, como argumentam Danowski e Viveiros de Castro (2014). A forma de compreender a alteridade importa e é nesse sentido que apresentamos alguns outros pensadores e o modo como também eles definem a alteridade em seu tempo.

O apelo à existência autêntica e autônoma é tão forte que pode turvar nossa percepção quanto à presença do outro (Moreira, 2018). Mas é preciso que se perceba a importância dessa presença num caminho em que ora se seguiria, ora se desviaria do outro no transcurso entre Ipseidade e alteridade. É preciso fazer uma reflexão sobre a vontade de potência das culturas e a alteridade do ser no debate contemporâneo sobre a ontologia do sujeito: “[...] um vislumbre para uma ética que implica necessariamente certo acolhimento do outro” (Rocha, 2014, p. 7). A experiência da alteridade é fundamental para a construção do sentido, por estar nela embutida

a noção do outro (Geraldi, 1984). Em sua proposta de *interação*, a enunciação comunicativa dá à linguagem o lugar onde essa interação se materializa e se constrói, formando assim seres e mundos. Nessa perspectiva, o *outro* é um sujeito distinto, com suas próprias vozes e perspectivas; esse outro participa na construção do *eu* e do sentido que dessa interação se enuncia por meio da troca dialógica. É, assim, um reconhecimento de que o *eu* não se constrói sozinho, assim como sua linguagem, mas pelas relações desse *eu* com o mundo e com o *outro*. O discurso do *eu* é sempre uma mistura de diferentes vozes, além da própria voz, que não é passiva; a heterogeneidade reflete, portanto, a influência da alteridade na formação do sujeito e do significado do que diz. Ou seja, na construção da identidade e do sentido. O diálogo e a interação com o *outro* são essenciais para a formação do *eu*, e o reconhecimento da alteridade é fundamental para uma compreensão mais completa do mundo e da experiência humana (Bahktin, 2003). A linguagem é eminentemente dialógica, um acordo *consensual* entre vozes e discursos. O diálogo, sendo explícito ou implícito, é fundamental na construção do sentido e na interação social. E importa lembrar que a palavra é sempre uma palavra do outro. É, sempre, o encontro entre palavras na sua diversidade. Resta lembrar, nesse contexto, que o diálogo prescinde da contrapalavra, não se anula nela, pois prescinde igualmente da tolerância entre as partes. O signo nasce e vive no encontro com o outro; a alteridade se faz no processo.

A psicóloga e poetisa Guarani Geni Nuñez (2023) explica que o esforço missionário na colonização ao pensamento indígena direciona-se a incutir a percepção de que determinados costumes e práticas deveriam ser alvos de culpa, vergonha e arrependimento. Isso anula a dialogia e qualquer possibilidade de alteridade. E os *pecados*, nesse contexto, se constituem basicamente de três práticas que hoje ela busca *descaravelizar*³ ou seja, *decolonizar* em seu trabalho de terapeuta: nudez, relações de poligamia entre os membros das aldeias e a condução de suas vidas através dos ensinamentos do pajé, responsável tanto pelo conforto espiritual como por cura de enfermos. Para Krenak, o valor da obra de Geni está em apresentar a possibilidade de “Liberdade de viver sem senhor, com seus próprios modelos de sociabilidade, nos quais os afetos não se cristalizam em propriedade. A força ancestral se expressa em *alteridades singulares*, sem binarismo ou oposição entre sujeito e gênero” (Krenak, 2023, p. 12).

Deleuze (2018, p. 371), refletindo sobre *outrem*, evidencia valores que lhe conferem uma função essencial no mundo representado da percepção. *Outrem* já supõe a organização dos campos de individuação, sendo a condição sob a qual “[...] percebemos nesses campos objetos

³ Termo cunhado por Muka Mukaú (2024) em diálogo com mulheres indígenas reunidas na Wayrakuna, refletindo sobre etnocídio, pardismo e história.

e sujeitos distintos, e os percebemos como formando indivíduos diversamente reconhecíveis, identificáveis”. E complementa: “Que outrem, propriamente falando, não seja ninguém, nem você, nem eu, significa que ele é uma estrutura, estrutura que se encontra efetuada somente por termos variáveis nos diferentes mundos da percepção – eu para você no seu, você para mim, no meu” (Deleuze, 2018, p. 371). Nesses termos, a alteridade não se refere simplesmente à relação com o outro, mas à diferença em si mesma, à singularidade que escapa à própria identidade e à comparação. A diferença é um processo de diferenciação, força criativa que rompe com a identidade e a representação, abrindo caminho para o devir.

Para Porfírio (2025), a psicologia contrapõe-se ao etnocentrismo a que o conceito de cultura ocidental leva a pensar. O filósofo explica que, para a psicologia “[...] o reconhecimento que você tem de que o outro é singular implica reconhecer que o outro é diferente de você” (Porfírio, 2025). Ou seja, existem diferentes culturas e pessoas singulares que pensam, agem e entendem o mundo de suas próprias maneiras. E nisso se institui o exercício do respeito e da tolerância, no sentido de que, se você deseja o respeito a si, à sua individualidade, é necessário que você respeite a individualidade do outro. Assim sendo, é condição primeira para a formação de uma sociedade que busca a coesão social e se pretende democrática, justa, equilibrada e tolerante. Diante do etnocentrismo, alguns autores da psicologia nascente de então e mesmo a antropologia, como Franz Boas (2023) e Bronislaw Malinowski (1984), opõem-se à ideia de hierarquia cultural, trazendo uma nova perspectiva para os estudos antropológicos em que a alteridade entre as culturas, compreendida como sua singularidade e diferença, leva à coesão social. Para Franz Boas (2023), é preciso desvincular raça de cultura; sugere que o estudioso entenda a língua da sociedade que estuda, tenha convivência com seus nativos, não tolerando preconceitos e visão de sua própria cultura. Que jamais se deixe levar pela ideia de que uma cultura seja inferior ou superior à outra; há questões de tempo e lugar, entre outras, a serem consideradas nos valores culturais de cada sociedade, cada qual singularizada nos referenciais e valores que a constituem. Na antropologia, na psicologia, na filosofia, nas humanidades, enfim, nas ciências sociais e mesmo nas ciências em geral, o estudo sobre a cultura exige enxergar as especificidades em relação à sua própria forma cultural. Isso pode evitar o etnocentrismo e a escravidão ou submissão dos povos por meio do conhecimento que as ciências desenvolvem. Malinowski (1984), por sua vez, enfatiza que a imersão de um estudioso na cultura do estudado deve ser total e completa, participativa, que deve passar muito tempo na sociedade em estudo para compreendê-la de fato; foi ele o criador do método de *pesquisa participante*. As posturas dialógicas entre psicólogos e antropólogos críticos à tese de

classificação das raças e culturas encerram a maior parte dos estudos etnocêntricos de então e posteriores. A alteridade desponta em momentos em que a coletividade se impõe, dando lugar à tolerância. Para Porfírio (2025), o exercício de alteridade, enunciado pela primeira vez por Boas e executado também pela primeira vez por Malinovski, significa uma verdadeira revolução no pensamento da sua época, fortemente orientado pela teoria de classificação da cultura. Percebe-se hoje que tais posturas prevalecem ainda como orientação e como ética fundamentada na alteridade para os estudos contemporâneos decoloniais ou contracoloniais. Walter Mignolo (2011, p. 1), diz que a colonialidade se qualifica como “[...] o lado mais escuro da modernidade ocidental”.

Nesse contexto, o pensador indígena Krenak (2020, p. 11) assim se manifesta:

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. Agora, no começo do século XXI, algumas colaborações entre pensadores com visões distintas originadas em diferentes culturas possibilitam uma crítica dessa ideia. Somos mesmo uma humanidade?

Para Krenak (2020, p. 46), pensar sobre a alteridade em nossos dias procede porque a diversidade do planeta em que habitamos vem se perdendo. A humanidade vem se deslocando de uma maneira absoluta desse organismo que é a Terra pela homogeneização de costumes e subjetividades, de culturas, sob o comando de “[...] corporações que devoram florestas, montanhas e rios”. Ou seja, uma humanidade que discursa sobre a diversidade, mas aceita a destruição do seu diverso pelos interesses econômicos ou até mesmo bem-intencionados de agências e instituições corporativas sobre os seres que habitam o planeta.

Tanto física como simbolicamente, é evidente que o pensador indígena tem razão. O consumo acrítico desordenado provindo de corporações das mais diversas naturezas e de algum modo invasivas à natureza da Terra vem nos transformando de pensadores a meros consumidores. De meros consumidores, vamos nos tornando homogeneizados numa tecnologia que nos multiplica como embalagens e hábitos de forma célere, intermitente e cômoda, a ponto de nossos gostos se afastarem por definitivo do cheiro da mãe-terra, seguindo essa percepção de Krenak. E, ainda, sob o risco de que, entregues os corpos ao consumo desordenado, de tão automatizados, coisificados, passamos a nos entregar, por fim, à preguiça de nos exercitar: melhor pegar o pensamento já pronto, encaixotado de um outro que nada tem de solidário. Com

o risco dessa perda paulatina, de pensamento próprio, sem consciência, com a fuga tão perversa do que nos faz humanos, onde fica a diversidade?

Viveiros de Castro (2020) em resposta à fala de Krenak responde que, ao despersonalizarmos o rio, a montanha, ao tirarmos deles os seus sentidos, considerando que isso é atributo apenas dos humanos, nós não indígenas compactuamos com as corporações por lhes liberarmos lugares sagrados para essa parte da humanidade que são os indígenas, fazendo com que se tornem, assim, não mais sagrados, mas resíduos da atividade industrial e extrativista. Nesse lugar de omissão, nós permitimos o divórcio das integrações e interações do rio, da montanha, com os indígenas e com ela, a mãe terra. A terra também é mãe para nós, não indígenas. E então é inevitável: ela, a mãe terra nos deixa a todos, órfãos, sejamos nós indígenas ou não. Mas Krenak vai além do conceito de humanidade para os não indígenas; não apenas o homem, na verdade, todas as espécies são pessoas e toda a natureza, toda a terra, assim, se encontra ameaçada. Trata-se, continua Viveiros de Castro, de um sentido cosmológico de alteridade e que preocupa igualmente o pensamento contemporâneo diante do quadro ambiental que se desenha para o planeta, incluindo o respeito a toda a diversidade na terra humana e não humana.

Na cosmovisão indígena, esclarece Santos (2022, p. 116-117), “O universo é povoado por diferentes agentes humanos e não humanos (deuses, animais, mortos, plantas, fenômenos naturais, objetos e artefatos), que têm percepções, apetites e cognições, isto é, alma, pela qual se apercebem como pessoas”. Como fica, pois, assegurada, essa diversidade de cosmovisões que integram este vasto território pindorâmico e latino-americano, mas também e inevitavelmente global, diante da necessidade contemporânea de coexistência social?

Krenak (2020) alerta ainda para a lista de humanos órfãos que também chamam a atenção, além do mundo indígena e também para além de nosso país: dos diferentes países diaspóricos, dos povos de periferias de cidades do mundo todo, de pessoas que tiveram que abandonar seus territórios de origem, de procurar lugar, talvez num canto, numa rua, num qualquer tantinho de terra para viver e que insistem, no entanto, em outros mundos além dessa experiência globalizada homogeneizadora e exigente de consumo. Pergunta o indígena (p. 14): “Como justificar que somos uma humanidade se mais de 70% estão totalmente alienados do mínimo exercício de ser?”. E lembra (p. 13): “Essas agências e instituições foram configuradas e mantidas como estruturas dessa humanidade”. Incluindo-se nesse equívoco, conclui “[...] nós legitimamos sua perpetuação”.

É a partir desses tantos modos de compreender o *outro*, entre tantos outros possíveis - a lista parecer ser interminável- que a alteridade, condição que se poderia pressupor de algum modo natural e espontaneamente conciliadora, se abre como palavra (de novo lembrando a poetisa Guarani Geni): carrega também ilusões, falsas verdades. É preciso que ela, essa alteridade, seja de fato repensada filosoficamente. Afinal, quem sou eu diante do outro? Retomando Krenak (2020, p. 24-25): “Para que ter alteridade? Para que [...] estar no mundo de uma maneira crítica e consciente, se você pode ser um consumidor? Essa ideia dispensa a experiência de viver numa terra cheia de sentido, numa plataforma para diferentes cosmovisões”.

Krenak (*apud* Nuñez, 2023) admite *alteridades singulares* ao se referir aos Guarani e parentes de todas as etnias. Tânia S. de Lima (1996), dialogando com seu orientador, o antropólogo Viveiros de Castro, na década de 1990, diante das hipóteses consideradas por eles aparentemente contraditórias a respeito dos selvagens, quais sejam, do animismo e etnocentrismo, propõem um diálogo entre essas hipóteses que leve em conta um aspecto pouco ressaltado das cosmologias indígenas: a noção do ponto de vista. Na caça de porco do mato realizada por um pequeno povo Tupi, os Juruna, habitantes das ilhas do baixo e médio Xingu, há um contexto cosmológico em que espírito, xamanismo e sonho desenvolvem toda a trama da caçada altamente simbólica desse animal para esses nativos (Lima, 1996). É possível compreender a noção do perspectivismo dessa cosmologia Juruna. Noção essa que dando volta ao mundo, ao final do século XX, por meio das conferências de Viveiros de Castro, conquista as mentes porque traduz verdades do século XVI sobre o animismo indígena e contribui para um outro novo conceito de relações humanas e não humanas no planeta, o conceito de socio-cosmopolítica, tema abordado em capítulo especial desta dissertação.

Mas é importante ressaltar que esta dissertação se apropria do conceito de perspectivismo, considera-o como uma das formas de alteridade – a principal delas e que provoca toda a reflexão, inclusive, sobre a relevância do estudo de alteridade nesse país. E assim a intenção de procurar a Filosofia para compreendê-la. São muitas as etnias nativas, cada qual com sua cosmologia. Estaria a sociedade não indígena brasileira finalmente preparada para conviver com diferenças tão singulares? Os indígenas Tupi-Guarani procuram explicitar seu modo de ser e de viver no mundo aos europeus que aportam em seus territórios já no século XVI, em seguida aos seus padres catequizadores, porém, não o conseguem. Com dificuldades o fazem na contemporaneidade. Melià (1990) registra o conceito no termo indígena *nhanderekó*, que significa *modo de ser e viver Guarani*.

Além das preocupações cosmológicas nativas indígenas brasileiras, outras cosmologias desenham o perfil dessa sociedade plural, todas elas, inclusive as africanas, gritando em nossa consciência para serem conhecidas, compreendidas. O desafio sociocosmopolítico de uma pátria constituída de formas extremamente distintas no seu modo de ser e pensar, entre elas, a cristã, concebendo os humanos como *peessoas* dotadas de alma e a não indígena, a africana, concebendo como *peessoas* seres do mundo não humanos e humanos, não é apenas local, é universal; e é além de político, sobretudo filosófico. Talvez estejamos mesmo, como diz Krenak (2020), numa nova era axial. O fio ontológico que separa o exemplo dessas duas visões de mundo citadas se chama *alma*. E a palavra *alma* tem sido problematizada em seu conceito. Assim, o conceito de alteridade se justifica; ele tem história, se faz na história.

Mas no contexto dessa alteridade, como aposta Nêgo Bispo (Antônio Bispo dos Santos), há sempre caminhos, aproximações. Ou seja, há sempre *confluências*; logo, há que se abrir a um pensamento orgânico, que Bispo define como valorização da interconexão entre todos os seres e elementos da natureza, incluindo os humanos e que busca a harmonia com esses processos naturais (*apud* Nuñez, 2023). Lembrando Frantz Fanon, revolucionário anticolonial martinicano, Geni Nuñez (2023, p. 17) esclarece que “[...] a descolonização pode ser sentida como uma desordem, um caos, porque a ordem e a normalidade são as características da colonização de modo que a descolonização, quando se efetiva, produz justamente a desordem absoluta”.

Deleuze (2018, p. 14) diz que “A tarefa da vida é fazer com que coexistam todas as repetições num espaço em que se distribui a diferença”. Assim, esta dissertação, acreditando na humanidade e na mensagem viquiana da *Ciência Nova* (Vico, 2005), de que essa humanidade pode ser aperfeiçoada no movimento cíclico do mundo, trata de nossas diferenças, diversidades e confluências: é um convite à dialogia.

É cara, ao historiador, filósofo e pedagogo Vico, em sua *Ciência Nova* (de 1744), a ideia da dignidade da condição humana, considerando o homem como é e como deve ser na sua sociabilidade, de livre arbítrio, na qual se pode fazer das paixões virtudes (Dignidades VI-VII, §131-§133) e se desenvolve a consciência da *divina sabedoria*, a *providência divina* (Silva Neto, 2018). O Deus viquiano age a partir da *natureza das criaturas*:

[...] que habita o homem naquilo que ele tem de divino e metafísico, o que, porém, não anula a identidade do homem com as demais criaturas, isto é, o seu corpo e o fato de viver em um mundo de objetos físicos que o afetam, sofrendo a influência deles, desejando-os, repudiando-os, buscando-os e deles se afastando pelo afeto que produzem.

Santos (2003) mostra como a voz do humanista Vico ecoa em seu magistério e exercício da escrita em defesa de um pensamento engenhoso, criativo e sensível, porque humano, consciente, em tempos em que a razão se divorcia do sensível, enebriada pelas conquistas que a colonização nascente coleciona, entre elas, a da terra pindorâmica. Mas essa voz permanece atual. Desperta o interesse pela alteridade e pelo discurso contracolonial e humanizador indígena neste século, das mais diversas etnias que, em seus diversos e singulares modos de ser e de viver, naturais, cultuam seus deuses, enterram seus mortos, fazem suas alianças e são finalmente reconhecidos. É a dignidade que percorre igualmente todo o pensamento outro que aqui muito brevemente se introduz, advinda ela de sua ainda atual importância diante do conjunto da sociedade brasileira, plural e diversa, legitimada pela Constituição; portanto, igualmente necessária.

Santos (2022, p. 7) chama a atenção para a atualidade da filosofia da mitologia de Vico, cuja perspectiva de compreensão da cultura e da mitologia explora a tópica do heroísmo e da religião como fundamento da sociedade. O autor argumenta que

[...] a filosofia da mitologia de Vico parte da concepção materialista da cultura dos povos, fundada na dimensão econômica da sobrevivência e da utilidade pessoal para justificar justamente o contrário, recorrendo à explicação de que motivações imateriais e até mesmo contrárias e adversas à sobrevivência individual, espirituais e religiosas, estão no fundamento da sociedade e da economia dos povos em geral. Essa perspectiva de compreensão da cultura e da mitologia, que explora a tópica do heroísmo e da religião como fundamento da sociedade, pode ser reforçada pela obra do etnólogo e indigenista Curt Nimuendaju, que estudou a fundo diversas tribos de indígenas brasileiros, tendo sido adotado pelos Apapocúva-Guarani. Embora divergentes quanto à função e importância do sedentarismo e das migrações para a cultura dos povos, ambos os autores atribuem à religião o fundamento da explicação desses comportamentos.

A leitura da obra de Vico (2005) traz a mensagem de que Vico não é pessimista, ele acredita na capacidade da humanidade de aprender e evoluir através da história. Na confluência dos tempos cíclicos, os indígenas e Vico se assemelham. Enquanto os indígenas pensam no tempo cíclico do eterno retorno, Vico enfatiza que a história é um processo dinâmico e cíclico, mas que o homem tem a capacidade de aprender com seus erros e progredir em seu pensamento. Diante do exposto, emerge a ideia de um pensamento sobre alteridade consciente e em devir como condição básica para uma sociedade plural, multiétnica e dialógica conforme estabelece a Constituição de 1988. Porém há dificuldades nessa dialogia, impedindo que as relações sociais entre indígenas e não indígenas ocorram de forma justa e democrática, resultado do avanço do

processo de colonização no país em moldes atuais e não menos criminosos. Uma dessas dificuldades é o conhecimento das culturas indígenas, sua forma de pensar, crer e existir, ou seja, suas cosmologias.

Por isso, esta dissertação parte da hipótese de que o conhecimento da sociedade indígena pela sociedade não indígena, sobre a complexidade do seu pensamento, da forma como seu conhecimento, sua espiritualidade, sua *cosmologia* se constituem e se desenvolvem, colabora para a dialogia e interação entre essas duas formas de sociedade, decolonizando mentes colonizadoras. Assim, cumpre ouvir Jecupé, Geni Nuñez, Popyguá, Benites, Munduruku, Krenak, entre outros pensadores indígenas, que apresentam a história do Brasil sob a perspectiva indígena. Propor um conceito de alteridade consciente e em devir como condição básica para a sociedade plural, multiétnica e dialógica conforme estabelece a Constituição de 1988, oportunizando justas e democráticas relações sociais entre indígenas e não indígenas é assim o objetivo principal desta reflexão.

A dissertação divide-se em três capítulos. No primeiro, ressaltam-se a voz e o pensamento indígena Tupi-Guarani dando-se a conhecer um novo caminho, decolonizador, para compreender uma cosmologia outra, tendo o Relato como forma de transmissão de conhecimento. O propósito viquiano de compreender a humanidade em suas produções considerando os primórdios da convivência humana no pressuposto de um consenso natural para justificar a sociabilidade humana conflui no propósito do povo ancestral indígena da sociedade Tupi-Guarani de buscar a harmonia na constituição da subjetividade e da experiência humana no cosmo, trazendo também os primeiros ancestrais, entidades dançantes, Sol e Lua, para justificar sua sociabilidade musical. Jakaíra, ancestral do Sonho, dos Tapuias, também é trazida. Pela tradição cíclica, Jakaíra, Lua e Sol renovam permanentemente o cosmo. A grande diferença entre as civilizações, bem como toda a sua história radicalmente outra se dá na visão sobre alma que ambas desenvolvem, radicalmente diversa. O indígena, ao olhar para o outro, não vê o corpo, ele é apenas sua roupa, ele vê a alma. Nesse contexto, avança o pensamento de alteridade entre as duas sociedades. O capítulo apresenta ainda o estado de sublime e de divina sabedoria para as duas sociedades. Na sociedade indígena, o sublime pode ser compreendido por *Mbaekuaá* na sua espiritualidade e por *Arandu Arakuaa*, na sua “cientificidade”, diríamos nós, estados de pensamento mais elevado, criativos e generosos de Tubuguaçu, pai de Tupã, da sabedoria dos ciclos do céu, ou “saber do movimento do universo”, desde quando a noite não existia (Jecupé. 2021,p.13).

No segundo capítulo, são tratados os fundamentos teóricos da alteridade. Viveiros de Castro com a teoria perspectivista, Latour, Elizabeth Strathern, Isabelle Stranger, Ylya Prigogini em suas proposições científicas e filosóficas inovadoras de sociocosmopolítica fazem que pessoas humanas do mundo inteiro se deem conta de que são parte da natureza, juntamente com os espíritos, os mortos, toda a diversidade de vida natural; há que se repensar o convívio. Trata-se de uma mudança radical de perspectiva que leva a questionar crenças e a buscar novas maneiras de compreender a vida, novos conceitos filosóficos: do multiculturalismo solipsista para o multinaturalismo controverso (Mariutti, 2021). A crítica da razão sem a sensibilidade que aparece em Vico reaparece assim ao final do século XX, no retorno à vida enquanto é tempo. Vida humana é razão e sensibilidade. O conceito de sabedoria poética viquiano (2025) traduz o sentido criativo das culturas dos povos e suas diferenças.

O terceiro capítulo fala em sonho indígena, em tempo-mítico da tradição Tupi-Guarani, em *ogwatá porã*-caminho de peabiru, astronomia, medicina, alimentação sob a enunciação majoritária de autoria indígena. Traz a voz Xavante do avô de Apoena, Sibupé, no século XIX com o projeto também decolonizador de pacificação do branco que se desenvolve na contemporaneidade por *sementeiros* escritores indígenas e/ou instituições indígenas. Revive o projeto dialógico e contracolonizador de brasilidade de Darcy Ribeiro, antropólogo não indígena do século XX. O capítulo retoma Vico numa exposição sobre a civilização ocidental que se entremeia fazendo notar que similaridades e diferenças se apresentam em confluências possíveis entre si. Apresenta o encontro de duas *entidades* simbólicas, duas perspectivas importantes e que fazem pensar este momento decolonizador: Pindorama e Brasil, nomes que batizam, pela natureza e diversamente, este território nacional. Outras vozes indígenas são ouvidas, como Munduruku apresentando outras diversidades culturais indígenas. Munduruku explica o conceito de Xamanismo e como o indígena se prepara para esse importante pilar da civilização indígena.

Os três capítulos procuram trazer ao menos minimamente conhecimentos sobre a cosmologia indígena para que se possa refletir sobre diferenças e alteridade entre as duas civilizações. A hipótese dessa reflexão é de que o conhecimento da sociedade do outro, na relação indígena e não indígena, possa contribuir para a dialogia necessária na formação de uma sociedade justa e democrática, interativa, como desejam e propõem os projetos de pacificação Xavante e de brasilidade sugerido no pensamento de Darcy Ribeiro.

Capítulo 1: O sentido da palavra e da espiritualidade Guarani - O relato como forma de transmissão do conhecimento

Um dos Pajés de Anhetete, ao ser perguntado sobre a definição de *conhecimento* entre os Guarani, entoou um canto-oração:

‘Ore arandu aguã ma
ou nhande yvy guie’y
‘nhanderu’ ma voi omboguejy
oi kwa porã oguã i jeuipe.

“O conhecimento dos indígenas
é através do universo”.

Assim o Pajé de Anhetete se manifesta sobre o conceito de *conhecimento* para os indígenas Guarani. Melodiosamente. Poeticamente⁴, Costumam ser assim suas falas, seja em

⁴ O filósofo Giambattista Vico (2005), em sua *Ciência Nova*, de 1744, aborda o sentido mítico-poético do mundo indígena, desenvolvendo o conceito de sabedoria poética para explicar sua forma de linguagem e pensamento. Conhecendo seus mitos, percebe-se a relação entre esses aspectos e sua vivência. O interlocutor indígena do etnólogo Nimuendaju (1987, p. 143), assim narra o princípio do mundo Guarani, conforme a tradição *Apacovúva Guarani*: “*Nhanderuvuçú* veio só, em meio às trevas, ele se descobriu sozinho. Os Morcegos Eternos lutavam entre si em meio às trevas. *Nhanderuvuçú* tinha o sol no seu peito. E ele trouxe a eterna cruz de madeira; colocou-a na direção leste, pisou nela e começou (a fazer) a terra. Hoje a eterna cruz de madeira permanece como estava na terra. Quando ele retira a escora da terra, a terra cai. Em seguida ele trouxe a água”. Os *Apapocúva*, nessa ocasião, estão em meio a uma migração à Terra Sem Mal, *Yvy Marã’e í*, suas terras estão sendo destruídas, seu mundo se desmoronando. Fica bastante evidente a percepção da poesia e do sagrado Guarani orientando historicamente suas vidas naqueles momentos trágicos. Popyguá e Ekman (2017) relata a criação do universo e do firmamento conforme sua tradição *Mbya*: “*Nhamandu*, o pai divino, *onhembojera*, desdobrando-se, ilumina a noite originária com a luz de seu próprio coração, *endy*, criando a aurora. Enquanto isso, o colibri, o pássaro primitivo, para o alimentar, vai lhe oferecendo o néctar do orvalho das flores. Não havia criado a primeira Terra, *Yvy Tenonde*. A coruja, *urukure’a*, dá origem ao crepúsculo e à noite. *Nhamandu* no meio do vento originário, *Yvytu yma’í*, descansa. Nesse lugar, permanece, ainda não havia criado a primeira Terra, *Yvy Tenondé*. E permanece a noite primitiva. Da sabedoria de *Nhamandu*, sua chama e sua neblina, divinas, nascem as belas palavras, *ayvu rapyta*. Assim, depois de criar as três origens divinas- *ayvu porã rapyta*, a origem das belas palavras; *mborai*, o canto divino; *mborayu miri*, o amor infinito, gera aqueles com quem dividirá essas três fontes da divina

circuitos de narrativas espontâneas, seja na Casa de Reza no momento em que, ao final do ritual, ainda tomados pela sonoridade e leveza harmoniosa do evento, cada um é convidado a se expressar. Sua manifestação entoa enlevada, sempre carregada de sentido.

E o Pajé silencia de novo. *Vai cantar*, imagino. Ou se calar de vez. Guarani é assim, calado, circunspecto. Quando fala, colhe no quimérico silêncio as palavras certas e então elas se misturam aos sons dessa natureza que entornam o pátio das casas compondo o ritmo do tempo. Há nesse gesto poético de ser e de lidar com as palavras, sempre sagradas para o Guarani, a sedução de um ensinamento que exige mais que a ideia travestida de letras, interrogações, vírgulas, fórmulas... exige espiritualidade, reflexão e melodia. E isso fascina, ensina.

Mas ele não se cala: - Você começou muito certo. Você começou com *Yvy Marãe'y*. É nossa Terra Sem Mal. Eu vou pedir pra minha esposa contar pra você. Trata-se de uma história importante do nosso conhecimento, mas não é assim, muito fácil de entender, de falar, é bem comprida, você vai voltar outro dia. Ficar aqui dois ou três dias.

Só então compreendo: está se referindo ao pedido de algum tempo atrás para que falasse da Terra Sem Mal. Julgara eu que tivesse esquecido ou não aprovara meu interesse sobre a *Yvy Marãe'y*, a Terra Sem Mal Tupi-Guarani. Nem todas as comunidades aceitam falar dos seus conhecimentos tradicionais. Em Campo Mourão, na aldeia *Verá Tupã'i*, isso acontece. Em comunicação pessoal, *Mbey Mbey Tupã*, uma das suas lideranças, esclarece que há um certo receio de que esses mesmos conhecimentos possam ser usados contra a comunidade por incompreensão de culturas com outras matrizes. Fato que já acontecera, dilacerando relações de convivência e sociabilidade entre as famílias na aldeia e entre parentes fora dela. Especialmente as religiões têm usado os conhecimentos tradicionais Guarani de forma desvirtuada e isso tem desorganizado seus coletivos. Mesmo com relação à língua, ou principalmente com relação a ela existe essa preocupação, pelo seu elaborado conceito mítico de *alma-palavra*, que marca a identidade cultural dessa nação. Mas em Diamante do Oeste, no *tekoha Anhetete*, a postura vem a ser outra. Deriva de uma preocupação também coletiva, porém mais amplamente aceita a partir de meados do século XX e em toda a região do Guairá, na qual *Anhetete* se insere. Trata-se de uma outra forma de resistência cultural, fundamentada em legislação constitucional e princípios míticos da nação Guarani, gestos que a têm singularizado

sabedoria". Como se vê, a origem do universo e do firmamento, da linguagem e dos seres do mundo Guarani é poética. Os seres do mundo são criados com as belas palavras cantadas, *ayvu rapyta*; o mundo Guarani é musical. Por isso sua língua é musical, bela e harmoniosa, em seus cantos tradicionais sempre sagrados. Seu mito de origem assim o é. Assim o é o seu mundo, assim busca ser o ser Guarani na Terra, no universo.

enquanto cultura da palavra, do entendimento. Assim os reconhece já Cabeza de Vaca ao encontrá-los no sul do Brasil⁵.

Tem sido de extrema violência a desterritorialização por que passam essas comunidades indígenas, causada por invasões em suas aldeias, como acontece com a construção da hidrelétrica de Itaipu, por exemplo, questão de quase um século e que ainda se encaminha para alguma forma de resolução. Ou ainda por fazendeiros, entre outras invasões do setor produtivo (Soavinski, 2019). A perda da terra traz como consequência imediata a perda de sua cultura milenar, cujas bases espirituais, sociais e econômicas se constituem de forma exclusiva na vivência com a natureza. Isso tem nome: chama-se genocídio, etnocídio e ecocídio (Soavinski, 2019).

Genocídio (do grego *genos*, família, tribo, raça, povo; e do latim *caedo*- sufixo que designa ação de quem mata ou seu resultado) significa a destruição intencional de uma nação ou de um grupo étnico. A palavra nasce em 1943 pelo jurista polonês Raphael Lemkin para tipificar a política de extermínio sistemático movida pelos nazistas alemães contra os judeus europeus. Já etnocídio (do grego *ethnos*, grupo de pessoas que partilham características sociais e biológicas) define um processo de aculturação forçada, que destrói os valores éticos, morais e sociais de um povo, tribo, raça, família. Ecocídio (do grego *eco*, significa casa) é um conceito que, desde 2021, possui definição jurídica e diz respeito a qualquer ato ilegal ou arbitrário cometido com o conhecimento de que há uma probabilidade substancial de danos ambientais graves e generalizados ou de longo prazo causados por ele. No caso dos Guarani, não há fronteiras entre genocídio, etnocídio e ecocídio, pois estão presentes de maneira integral e intensa no cenário invasor do estrangeiro, como chamam os não indígenas - aqueles que não pertencem à cultura dos nativos. Tal cenário causa, no século passado, a reação das comunidades principalmente porque os invasores se utilizam da tática de exterminar suas lideranças, detentoras do saber ancestral, conforme hoje ainda o fazem.

⁵Cabeza de Vaca (1492-?) é um dos mais incomuns conquistadores da história colonial da América do Sul e da América do Norte, Flórida e América Central. Após naufrágio na Flórida em 1527, chega ao México em 1537. Retorna à Espanha e é nomeado governador do Rio da Prata, vindo ao continente sul-americano, aporta na ilha de Santa Catarina. Ali vive alguns meses e parte para Assunção, Paraguai, em 1542. Durante toda sua experiência com os indígenas luta em favor deles e prega uma conquista por meio do entendimento, algo que aprende com os nativos com quem dialoga. No Brasil, dialoga principalmente com os Guarani. Faz inúmeras tentativas de impedir o genocídio perpetrado pelos colonizadores brancos nas Américas e paga caro por sua política de paz. Torna-se vítima de traição, volta para a Espanha onde é preso e exilado. Assim o escrivão relata um dos encontros com os Guarani: “Esses índios pertencem à tribo dos guaranis, são lavradores que semeiam o milho e a mandioca duas vezes por ano, criam galinhas e patos da mesma maneira que nós na Espanha, possuem muitos papagaios, ocupam uma grande extensão de terra e falam uma só língua (Cabeza de Vaca, 1999, p. 157).

Nesse contexto, um dos maiores líderes Guarani da região do Guairá, o *Pajé Pablo Werá*, se dirige aos parentes com essas palavras:

Os últimos grandes sábios pajés estão indo embora para a morada dos nossos Pais Primeiros. Existe o perigo de que, ao desaparecerem por um tempo desta morada terrena, as palavras sagradas fiquem esquecidas na fala Guarani, e sem elas a verdadeira cultura ancestral degenera. Um dos nossos pajés disse que mais adiante, quando o espaço abraçar um novo círculo do tempo, Tupã renascerá no coração estrangeiro. De modo que eu gostaria que registrassem nossas palavras mais formosas, para que, quando nós formos, elas possam acordar os futuros corações (Jucupé, 2001, p. 20).

O ciclo dos tempos é a esperança do líder indígena. Essa é a forma como estruturam seu conceito de temporalidade, por círculos⁶.

O *tekoha Anhetete* concorda com Pajé Pablo Werá e faz parte, tomo então conhecimento, do movimento que, entre outros, busca superar as dificuldades comuns, movimento conhecido como *Yvyrupa*⁷. *Yvyrupa* significa *plataforma terrestre, terra inteira*. *Yvy* é terra e *rupa* quer dizer *por inteiro, plataforma*. Refere-se à plataforma que *Nhanderu Tenendé* (para os *Mbyá*) *Nosso Grande Pai* ou *Nhanderuvuçu* (para os *Apaopocíva*- hoje conhecidos como *Nhandeva*) construiu para a habitação dos Guarani (Popyguá; Ekman, 2017). O nome sagrado aqui se reveste de um sentido bem definido e temporal para os Guarani, quer seja, resgatar sua territorialidade e sua cultura por inteiro. Desse modo, busca recuperar de forma dialógica seus territórios por meios legais com a intervenção do Estado Nacional, cuja Constituição (1988) garante tal perspectiva (Cf. Título VIII, Da ordem social, Capítulo VIII, Dos índios).

Retorno com gravador e a máquina de filmar no dia combinado. Sou bem recebida por meus amigos Guarani, o casal, inclusive – Pajé e esposa, sempre acolhedores. No outro dia, tudo está preparado: na casa do *tatá- fogo sagrado*, dois bancos são colocados para nós duas

⁶Porém não existe um mesmo conceito sobre a circularidade do tempo. Em Vico, a teoria da história se fundamenta nas diferentes concepções de Platão e Políbio. Em Platão, Vico reflete sobre os primeiros tempos da humanidade; mas é em Políbio que o filósofo encontra seu campo de reflexão, definindo como cíclico (Santos, 2010). A história oferece ao governante ou ao legislador um conhecimento das causas da corrupção das instituições sociais, possibilitando a eles deliberar a melhor escolha por meio da observação das experiências dos círculos. O conhecimento dessa lógica permite saber em que ponto de desenvolvimento ou de decadência a nação se encontra e assim também qual seu futuro de transformação poderá ocorrer. Esse conhecimento serve, portanto, para que governantes e legisladores possam encontrar, pela prudência, o melhor estado e assim fazer-se resistência à corrupção (Santos, 2010). Para Nietzsche, a teoria cíclica do tempo é do eterno retorno do mesmo (Nietzsche, 2003).

⁷Foi criada uma Associação em defesa dos direitos indígenas com esse nome *Associação Indígena YVYRUPÁ*, que está fazendo oposição ao Marco Temporal conforme legislado na Constituição de 1988. O Ministro do STF Gilmar Mendes propõe mudanças que prejudicam os territórios originários. Sobre esse assunto, ler: outras.palavras.net/out.

nos sentarmos. Levaria o dia todo para me falar sobre *Yvy Marã'ey*. E a história começa com a história de criação, dos *dois menininhos*, como diz o Cacique, também ali presente. Os gêmeos. Entre pausas, a esposa do Pajé narra a sagrada história, em um dia e meio. Na sua língua.

A vida sempre reserva surpresas, minha amiga adoece. Vem a falecer. Dor. O ânimo de voltar à narrativa é nenhum. Ainda hoje estou sem sua tradução. Mas há agora uma necessidade. E o Pajé passa ao Cacique a tarefa da tradução. Aguardo.

Retornando ao canto-oração, ponho-me a estudar: *O conhecimento dos indígenas é através do universo*. A resposta é sintética, mas sua compreensão, infinita, parece não caber no mundo, testemunham minhas primeiras investidas no tema por meio de especialistas na farta literatura sobre a cultura Guarani após Nimendaju (1987)⁸. “[...] cosmologia, ciência, ética e percepção se interagem e fornecem os fundamentos para a expressão verbal do pensamento guarani [...]”, sintetiza Ladeira (*apud* Popyguá & Ekman, 2017, p. 8).

Entre outras conversas nos encontros que se tornam raros, pois mudara-me para longe, e entre muitas leituras, uma levando à outra, conversas também com outros Pajés, descubro a cada dia encantamentos, pérolas de sabedoria que levam, sem fim, a novas perguntas, em universos sábios da palavra sagrada. Uma dança eterna. Uma boa caminhada. *Guarani sempre caminha*, dissera-me o Cacique na oportunidade em que o Pajé promovera uma caminhada na comunidade para demonstrar sentidos da *oguatá porã*, caminhada sagrada para essa pesquisadora.

Mas se vislumbra um possível horizonte: *Conhecer é ascender os degraus do pensamento aos céus, à sabedoria infinita*. Embora vago e talvez mesmo por isso, aponta para uma ideia de passos, caminhos em um processo rumo ao saber. Afonso (2004b), arqueastrônomo descendente de Guarani, juntando a sua fala à de Pajés com quem trabalha em seu laboratório espacial, escreve que, olhando para as constelações, percebe-se que tudo o que está na terra está nos céus. Ensina, como Jecupé (2020), que nos céus estão os anciãos da raça, os antepassados que se tornaram estrelas. Um dia, quando já ao menos uma metade da contraparte da humanidade se tornar estrela pela caminhada sagrada ao *Yvy Marã'ey*, a Terra, materialização de todos os espíritos, também alcançará os céus, é sua predestinação ser Estrela-Mãe. Hoje ela é *nossa Mãe-Terra* diz o Guarani, e trabalha, ainda, incessantemente, como contraparte na Criação, junto aos *Nhanderus* e a *Nhandervuçu*, *Nhanderuguaçu*, *Nhamandu*

⁸As principais produções ainda são as primeiras que foram publicadas após a publicação de Nimuendaju fora do Brasil: de Alfred Métraux, Egon Shaden, Leon Cadogan, Pierre e H'lene Clastres, Geog Grünberg (Viveiros de Castro, 1987, p. xvii *apud* Nimuendaju, 1987).

ou *Nhanderu Tenondé*, que são nomes de uma mesma entidade, energia criadora primeira. *Nhande* significa *nosso*; *Ru* remete ao *divino*, que vem dos céus. *Tenondé*, *Vuçú*, *Guaçú* são sinônimos significando *grandeza maior*, neblina original, Grande Pai, Nosso Pai ou Nosso Grande Pai. São variações traduzidas da língua Guarani para a grande energia, princípio de tudo que está no mais alto dos céus e que se desdobram em novos mundos. Para os céus é onde irá retornar a Mãe-Terra quando a metade da humanidade, seus filhos, também lá estiverem por terem feito a caminhada sagrada, *oguatá porã*, caminho da Terra Sem Mal. E ela será a Estrela-Mãe, ao lado da Estrela-Pai. Ou seja, um novo desenho no próprio universo se vislumbra nos corações e mentes Guarani.

“Nhanderuvuçú veio só, em meio às trevas ele se descobriu sozinho”. Assim inicia a lenda de *Criação da humanidade dos Guarani* ou *O Princípio*, como registra Nimuendaju (1987, p. 143) por meio de seu informante Guarani Apapocúva. *Nhanderuvuçú se descobriu sozinho* significa dizer que é a origem de si mesmo, o pronome *se*, reflexivo, traz essa ideia: *Nhanderuvuçú* é o princípio de tudo. Jecupé (2016), explicando o mito, revela que *Nhanderuvuçú* é uma espécie de neblina, energia primeira e fundadora da vida, o *Mundo do Alto*. Vem daí a simbologia da fumaça do cachimbo dos pajés nos rituais e dos Guarani em geral em seus *(a)mbá* (altares).

Karaí Miri e Kuaráí Miri (*apud* Sequera, 2006, p. 5) escrevem que *conhecer é festejar a vida*, uma alusão ao modo de *con-vivência* do Guarani, um *jecovê -jeco*: o mesmo que *teko*, casa, lugar, morada; *ve*: vem de *ava* que quer dizer *homem*. Logo, *morador da casa, morador do lugar*): “Não abandonemos nosso *teko*, nosso modo de ser, porque *teko* é a forma de vida e *tekovê*, o que vive”. Já *nhanderekó* ou *nhande rekohá* (*nhande*: *nosso* e *rekohá*: *lugar, morada*, portanto, *nosssa casa, nosssa morada*, é um conceito para exprimir a ética dessa nação. Exprime o modo de ser e de viver no mundo Guarani (Meliá, 1990). Na alimentação, devem-se priorizar as raízes, os vegetais, as frutas, o mel, peixes. No trabalho, deve-se buscar morada no entorno da mata, onde haja rios para o Guarani buscar seu sustento e proteção; na conduta, em sua vida diária, deve prevalecer o profundo respeito e cuidado com a palavra-alma, significando amor incondicional ao ser e à natureza em sua biodiversidade. A natureza é a essência da vida assentada em cada ser - humano ou não humano na diversidade natural das espécies (Jecupé, 2020). Por isso *nhanderekó* exprime também o autocontrole como respeito a si e ao outro, à alma-palavra.

Nhanderekó representa os modos de vida de *Nhanderuvuçú* na história da criação da humanidade. E inclui na harmonia a possibilidade da dissonância ao ser desafiado pela

desobediência, pela falta de fé de sua esposa: “[...] ele pegou os colares do peito, o maracá e também a cruz de madeira; o diadema de penas ele pôs sobre sua cabeça. Ele saiu, rodeou (a casa), foi (embora)” (Nimuendaju, 1987, p. 144). *Ir embora* significa deixar a terra que ficou má diante da postura incrédula da mulher, feita numa panela de barro. Significa dar um tempo, esperar que a energia má se dissipe por si mesma. E a terra (lugar) volte a ser boa (bom) pelo harmonioso ritmo do tempo. Ao longo da narrativa, *Nhandervuçu* vai reencontrar a esposa, devorada pela onça. Seu filho *Nhanderiquey*- o Sol, “[...] esforça-se em vão para reconstituir o corpo de sua mãe com os restos que encontra, mas seu próprio pai leva a alma dela consigo e a torna forte de novo para si” (Nimuendaju, 1987, p. 49). De novo, porque já lhe juntara os ossos uma vez. E assim ela vive ainda hoje no longínquo Oriente, além do mar, na *Terra Sem Mal* (Nimuendaju, 1987). Jecupé (2016) explica que a Terra Sem Mal é o Mundo do Meio onde estão os ancestrais, sendo esse Mundo do Meio contraparte da criação com *Nhandervuçu* (que fica no Mundo do Alto).

O pensador indígena esclarece que essas duas formas nebulosas criadoras de vida - Mundo do Alto e Mundo do Meio se misturam e dessa mistura se desdobra o Mundo de Baixo, constituindo nele o que se conhece por Natureza, o mundo das formas (Jecupé, 2016). São três mundos, portanto, que se constituem na criação: o Mundo do Alto, o Mundo do Meio e o Mundo de Baixo.

Uma nova configuração celestial está prevista na cosmologia Guarani: a Mãe Terra unir-se-á, como Estrela-Mãe, a *Nhandervuçu*, Estrela-Pai, no mais alto dos céus, na morada primeira de *Nhandervuçu*, princípio do mundo. No entanto isso só ocorrerá, repetindo Jecupé (2016), quando a metade dos seus filhos, que vivem no Mundo de Baixo, ascenderem à Terra Sem Mal, o Mundo do Meio, por meio da *oguatá porã*-caminhada sagrada. Um novo tempo.

O tempo conduz o *nhanderekó*, o tempo conduz ao amor incondicional - morada primeira, de *Nhandervuçu*, *Nhamanduú*. Em outras palavras, no modo de viver natural e de alma livre, uma sabedoria infinita-amor incondicional pode ser alcançada. Muitos são os desafios para essa condição na vida terrena em que cada ser procura se encontrar e encontrar com o outro na essência da Sabedoria de *Nhandervuçu*, *Nhamandu*. O outro que, para o indígena, está em tudo na natureza. Um corpo tornado leve e exaltado por palavras-almas em cantos e danças rituais no ritmo melódico do cosmo leva ao estado de *kandire* - do sublime.

Existe uma via chamada Apecatu Avá-Porã, que significa *O Caminho do homem sagrado*. É um método de aprimoramento pessoal em que a natureza e suas forças apoiam o ser humano em seu alinhamento, despertar a integração da consciência a partir de músicas, meditações e sons apropriados. Para isso,

‘há que se conhecer o Trovão e o Vento’, diziam os antigos mestres (Jecupé, 2021, p. 25, grifo nosso).

1.1 O sublime e a transformação do pensamento

Essa forma de dizer e de pensar lembra, em certa medida, a *Providência Divina*, um conceito da cultura não indígena elaborada pelo filósofo napolitano Giambattista Vico em sua *Ciência Nova*. Vico trata da condição da consciência das gentes, uma alusão à sua mais alta consciência e condição civilizatória. Sobre esse tema, Silva Neto (2018) argumenta que Vico busca também na concepção ancestral de conhecimento - dos antigos itálicos – jônicos e etruscos - o escopo de sua metafísica. Sua intenção é erigir sua ciência sob a proteção de uma metafísica caracterizada pela identificação entre *verdade* e *certeza*, como almejado pelas ciências, com a *atividade* humana ou com o ato criativo.

Esse é o modo pelo qual Vico, no século XVIII, se contrapõe à noção de *verdade* e *certeza* promovida pelo modelo dedutivo e reducionista de conhecimento, do fazer científico e filosófico consolidado desde o século XVI. Em vez disso, Vico busca no concreto, dentro das modificações da própria mente que medita, as provas para o seu conceito de Providência Divina. Silva Neto (2018) traduz tal conceito como *divina sabedoria*, que habita o homem com as demais criaturas, isto é, o seu corpo e o fato de viver em um mundo de objetos físicos que o afetam, sofrendo a influência deles, desejando-os, buscando-os e deles se afastando pelos afetos que produzem.

Nessa perspectiva, pode-se traçar um paralelo entre a tradição Guarani e Vico. Tal como Vico se volta para a experiência concreta do humano na construção do conhecimento, o Guarani se volta para si mesmo no afã de se conhecer; mas conhecer a si mesmo com a finalidade de conhecer o outro. A busca pelo autocontrole e pelo equilíbrio das suas próprias emoções é um elemento essencial no processo de conhecimento como um todo.

Amparado em Longino, Santos (2009, p. 131) fala do sublime como finalidade. No sublime se percebe com clareza esse estado de complexidade afetado pelo irreconciliável corpo-pensamento. Não é mera persuasão, mas o êxtase. “[...] acompanhado do choque, o maravilhoso sempre vence o que visa convencer e agradar”. E pensando no indígena, a quem quer convencer ou agradar ao Guarani com suas belas palavras? Ao *cosmo*, garante a afirmação sobre o conhecimento do Pajé de Anhetete (2024): “O conhecimento para o Guarani é através do universo”. Para o Guarani, o sentido de finalidade de Santos está carregado tanto de espiritualidade quanto de corporeidade. São pensamento, coração e ação simultaneamente que agem na produção de sua ética de vida na Terra e que leva ao sublime. O *cosmo* parece ser essa

estranha e incompatível força que assujeita o ser e o tempo Guarani. O ser Guarani procura não guardar rancor ou mágoas, ele se afasta diante de uma contrariedade, deixa que o sentimento ruim se vá e então retorna ou volta a se encontrar com a parte controversa. A terra fica má para ele quando a desavença ocorre. Costuma deixar a aldeia e só retornar quando a alma estiver novamente livre de sentimentos nefastos. Isso significa que a terra voltou a ser boa para sua alma. O tempo cura suas feridas, isso aprende com *Nhandervuçú*, a Grande Energia Originária, seu Grande Pai. É por isso que a decisão de ir e vir de uma a outra aldeia deve passar necessariamente pelo Pajé. Ele vai *ver* e *sentir* se a terra deixa de ser má para o dissidente que parte e para aquele que fica. Vai sentir se estão enfim com a alma limpa. O respeito à alma-palavra é, assim, o respeito a si e ao outro, pois a harmonia do ser não depende apenas de si mesmo — reflete-se no outro. O respeito à alma do ser é, sempre, respeito ao espírito; e a condição de sublime, para esses indígenas, é buscada como finalidade.

“Para o índio, toda palavra tem espírito. Um nome é uma alma provida de um assento, diz-se na língua *ayvu*” (Jecupé, 2020, p. 18). E esse espírito tem corporeidade pelo som, que é físico, audível, material. Corpo e alma, espírito estão harmoniosamente dispostos no universo cultural Guarani. *Assento* é um som, tom, um espírito. Há sete assentos na harmonia universal, cada ser é um entre os sete, o nome é a manifestação desse tom; a vida é uma melodia, um entrelaçamento de tons a compõe. O mundo Guarani é musical. Daí a importância de uma vivência harmoniosa com o ambiente ao seu redor. Os sentimentos importam, eles mudam o ambiente, transformam as pessoas. Dentro de si mesmo e com relação ao outro. Os ouvidos preferem os sons harmoniosos e o coração se resguarda no cuidado de pronunciar palavras sonantes, *nhe'e porã* - palavras sagradas que levam à Terra Sem Mal. Acultura Guarani é uma cultura do ser musical (Werá, M.A. apud Karaí Miri & Kuaraí Miri, 2009, p. 17).

Ÿ	Soa como um <i>ü</i> gutural e é o tom do angá-mirim raiz; vibra o padrão do ser. Sua morada é na base da coluna. É o tom da vitalidade física, da concretização, da segurança, da determinação. Bater o pé direito no chão e liberar esse som é o ato guerreiro de estar firme no caminho.
U	É o tom do angá-mirim água e vibra nessa direção. Sua morada é o umbigo. É o tom da vitalidade emocional. Quando está no fluxo natural, manifesta o bem-estar emocional e estimula a criatividade. Quando o corpo está preso, dançar solta as más águas.

O	Vibra o tom angá-mirim fogo e mora no plexo. Os amigos pajés chamam-no <i>Kuaracymirim</i> , ou seja, pequeno sol do ser. Sua vibração irradia o <i>ayvu</i> , e dançar pode purificá-lo.
A	Vibra o tom angá-mirim ar e mora no coração. Essa vibração faz a união do céu com a terra, ou seja, das partes interna e externa do ser. Seu tom vibra os sentimentos.
E	Vibra na altura da garganta. Ali se faz tom morada. É a própria expressão da alma atuando na forma da palavra. Essa região é responsável pela liberdade da alma. É a <i>nhe'e porã</i> , a fala sagrada do ser.
I	Este tom mora na gruta sagrada do ser, que se localiza no fundo da cabeça. Ele estabelece ligação com o sétimo tom, que é o silêncio. Favorece a intuição durante a dança.

Quadro 1 - O ser de cada tom.

Fonte: A autora.

Jecupé (2020, p. 18) ressalva: “Cabe lembrar que tudo entoa: pedra, planta, bicho, gente, céu, terra [...]” O que significa dizer que a convivência do *nhanderekó* se estende à natureza com seus diversos seres, não é apenas da sociabilidade humana que se trata. Essa tem sido uma grande novidade do conhecimento Guarani. O conhecimento da sociabilidade mútua entre os diversos seres no mundo que se faz reconhecida apenas pela sociabilidade indígena. Mais que a “sociabilidade”, trata-se mesmo de “reciprocidade” no contexto da perspectiva muito própria das culturas indígenas (Viveiros de Castro, 1996; Lima, 1996).

1.2 O estado do sublime

No mundo não indígena, a filosofia de Vico, em sua *Ciência Nova* (2005), representa uma revolução ao fundamentar a sociabilidade no direito natural civil das gentes entre todas as nações do mundo, incluindo aquelas até então relegadas à condição de gentios - os nativos. A filosofia de Vico tem esse mérito reconhecido por grandes filósofos: “A sua obra deixou sulcos visíveis no movimento de ideias de que foram emergindo, desde os finais desse Século, o Estado contemporâneo e a nova ordem jurídica e política que o caracteriza” (Melo, apud Vico, 2005, p. V).

Vico revoluciona, assim, o pensamento civil ocidental e estabelece o princípio da sociabilidade como fundamental nas sociedades humanas - de homens e mulheres - entre todas as nações. No entanto, sua concepção não cogita ultrapassar a dimensão da espécie humana. São, portanto, dois tempos, duas formas de enxergar o mundo e a sociedade. A primeira, indígena, vê o cosmo; a segunda, não indígena, vê o homem. As duas formas de enxergar a centralidade da vida social são diferentes, mas meritosas igualmente. A primeira fala a partir da alma, do espírito. A segunda fala a partir do homem, do *corpo*. A primeira gera sociedades religiosas e espirituais (Santos, 2022); a segunda gera sociedades de base material. A partir da consciência dessas concepções particulares as sociedades se organizam sob um único tema: a sociabilidade (universal ou nacional). O *cosmo* e o *homem*- pensamento e corpo como pontos de inflexão em cada uma dessas culturas - resultam em diferenças profundas na composição das duas sociedades - indígena e não indígena -, frequentemente vistas como incompatíveis.

Nesse sentido, destaca-se a singularidade da sociabilidade indígena, espiritualizada, que se manifesta na reciprocidade entre humanos e entre humanos e não humanos; o outro inclusive, muitas vezes, afeta profundamente e de maneira coletiva a seus pares de forma boa ou ruim. Por exemplo, uma falta cometida por um parente ou mais acaba por comprometer a comunidade inteira, pois toda a terra fica má naquele lugar (Nimuendaju, 1987, p. 35), exigindo que toda ela se mude. Nimuendaju testemunha uma dessas situações – num caso de assassinato e relata sua resolução por meio do ritual do *joaçá*.

O termo *joaçá* se decompõe em *açá*, que significa *cruzar*, e o prefixo *jo*, que indica *entrecruzar*. Nesse evento, busca-se capturar a alma do falecido: *Avaretey* fora morto pelo cunhado em razão de uma desavença particular. Seu espírito passa a rondar a aldeia, e a terra fica má naquele lugar. Seria preciso abandonar a área, mas o *joaçá* oferece a possibilidade de dissipar esse mal. Iniciado o ritual, durante o sonho e em contato com o Grande Pai

Nhanderuvuçuí, o Pajé tivera a revelação de que se trata de uma alma *acyguá*. O termo *acy* significa como substantivo *dor* e como adjetivo *violento*, referindo-se à parte animal da alma humana. Seu contrário é *Ayvycué- ayvú*, vindo de *ang*, torna-se *ay* com sentido de *alma* e *vu-* surgir; *cué*-pretérito: *alma surgida do corpo*. *Ayvycué* é a alma ainda não possuída pela parte animal e humana, tem apenas a parte divina. Pois bem, a alma *acyguá* do falecido, segundo a revelação do sonho do Pajé, se transformara em *anguéry ang*-alma e *cuera*-pretérito *cuera*, transformado em *guéry*, que transmite *pavor*, é predadora. Revelada a alma *anguéry* do espectro, os dançarinos teriam que capturá-la. Se fosse o lado bom da alma animal, lado suave, ou mesmo ainda *ayvucué*, o Pajé a enviaria a *Tupã* que a conduziria ao *tavycué*, lugar onde ficam as almas dos falecidos. A comunidade ficaria bem. Mas não é o caso, a alma é predadora. Para capturá-la, os dançarinos teriam que atingir o estado do sublime - *kandire*, de êxtase, quando se alcança os céus, a dimensão sublime do ser. Esse ápice de estado de espírito (sublime - *êxtase*) é uma condição a que os Guarani se submetem em rituais com as mais diferentes intenções práticas. O exemplo, em parte aqui apresentado, faz ver que corpo e alma se envolvem entre cantos e danças, num vertiginoso frenesi para a condição de êxtase:

Para que o espectro respeite os dançarinos de *joaçá* e não lhes faça violência, estes vão armados de arco e flecha. A dança tornava-se agora tão rápida que entontecíamos; o mais moço dos dançarinos, desorientado, foi jogado como uma bola de um lado para outro, entre nós, durante alguns segundos. Curvados, o braço com o maracá esticado para cima, atirávamos ofegantes uns pelo meio dos outros, envoltos numa nuvem amarela de poeira. Haviam-nos dado antes solenemente, hidromel para beber; assim, suávamos de dar dó, embora vestidos o mínimo possível além de adornos de pena. Quando Ñengueí interrompeu afinal a dança, e os grupos se apartaram, meu irmão mais moço Guyrapejú desabou completamente exausto no chão, vomitando com violência. – Se ao menos nosso esforço tivesse produzido o resultado desejado! Mas a coisa iria se tornar ainda mais louca.

A assombração não apenas não desapareceu, como passou a se comportar de modo ainda mais terrível nas noites seguintes, e aí ficou claro: esta não era o relativamente inofensivo *ayvucué*; ela era o perigoso *anguéry*, em que se transformara postumamente o *acyguá*, a alma animal (Nimuendaju, 1987, p. 41).

Ao final da história, outro ritual, realizado fora da aldeia, fora necessário para finalmente capturar o *acyguá* e restaurar a desejada paz. Esse ritual evitara que a comunidade precisasse se mudar, inteira, uma opção inicialmente cogitada pelo Pajé devido ao pavor do espectro rondando suas terras. Naquele momento, tal deslocamento poderia resultar numa desorganização do grupo e impedir os planos de Nimuendaju de levá-los à reserva de Araribá, projeto que ele estava ajudando a criar com o governo de São Paulo⁹.

⁹A Reserva Araribá foi criada por incentivo de Nimuendaju e colaboração do Instituto do Índio de sua época na década de 1910. Fica na cidade de Araribá-SP. Para lá foram conduzidos os Guarani que estavam desabrigados e

Nesse exemplo, o sentimento de reciprocidade da sociedade Guarani se afeta de forma negativa por um assassinato que vem perturbar a alma do grupo. A solução, ritualística, se desenrola a partir das forças espirituais do Pajé em reciprocidade com as forças espirituais da comunidade. O sublime se evidencia melodiosa e intensamente pelo poder dos cantos e danças do coletivo na Casa de Reza e pelos gestos e cantos de pajelança ali evocados. Mas também fora dela, na encruzilhada onde o *anguery* ameaça habitar. Finalmente se esvai, diante do poder espiritual do *joaçá*, conduzido pelo Pajé.

Mas Nimuendaju acrescenta que, além dos cantos de pajelança coletivos, cada ser pode ter seu canto, significando que cada ser pode ter, individualmente, o contato com o sublime, com a consciência elevada. Nimuendaju relata esse caso dos Apapocúva-Guarani com quem convivera. O canto está relacionado com o poder do Pajé, que nunca é indicado ou ensinado, apenas se é Pajé por inspiração. Quem a recebe possui cantos que o conectam com os deuses, com o sublime, a consciência mais elevada, *kandire*. Entretanto, não apenas os Pajés possuem cantos – cada Guarani tem o seu, e há uma classificação entre eles.

Nimuendaju (1987) descreve quatro classes em que se dividem os Guarani com relação ao canto de pajelança. Todos os seres humanos pertencem à primeira classe, incluindo aqueles que não foram tocados por nenhuma inspiração; à segunda pertencem aqueles que receberam ao menos um canto e o usam de forma privada; normalmente são os adultos de idade madura, do sexo masculino ou do sexo feminino, mas Nimuendaju ressalta que normalmente acontece a inspiração entre os de sexo masculino. No momento da dança ritual, se algum desses se adianta e dirige a dança aos demais significa que ele está próximo da terceira classe. Nessa terceira classe estão os pajés, homens ou mulheres e que se distinguem com o título de *Nhanderu* (homem) e *Nhandecy* (mulher). *Nhande* quer dizer *nosso* e *ru* é partícula definidora de divindade para homens; *cy* o é para as mulheres. Esses já são mais preparados e são indicados para servirem também à comunidade, não só usam os poderes para fins pessoais. Eles podem realizar batismos, atribuir nomes, curar doenças, fazer profecias, etc. O mais alto grau é a última classificação e nela se inclui apenas os pajés homens. No mais sublime pensamento, estão capacitados a dirigir a festa do *Nhemongaraí*, *Ñemongaraí* ou *Nimongaraí* (Nimuendaju, 1987) e terminam por assumir progressivamente a liderança social da comunidade, tornando-se pajés principais¹⁰.

sem condições de criarem um *tekoha* para si. Aqueles que conseguiram criar um *tekoha* o fizeram. De acordo com Barbosa e Barbosa (1987) são eles: aldeia Morro da Saudade; Crucutu; M'Boi Mirim; Jaraguá; Rio Branco; Itariri; Silveira; Boa Vista, todas no estado de São Paulo.

¹⁰*Pajé* é o termo usado por Nimuendaju (1987) em sua etnografia em respeito ao uso que vigorava durante o tempo de sua convivência com os Guarani na migração à Terra Sem Mal que acompanhou de 1905 a 1913. Esse termo

Além da prática ritual para o bom convívio Guarani acontecer, uma vez ao ano todas as comunidades celebram juntas o ritual do *Nimongaraí*, sob a condução do Pajé. Trata-se de uma cerimônia sagrada e festiva de sociabilidade em que também ocorre o batismo (Nimuendaju, 1987), a mais importante de todas. Todos os parentes, em maior número possível se encontram, mágoas são perdoadas reciprocamente e de forma geral. As sementes para plantio são distribuídas igualmente e danças e cantos preenchem os dias em rituais sagrados. Uma dessas danças é o *Xondaro*, uma divertida dança ritual de amizade que une os parentes na alegria do encontro da reciprocidade.

Jecupé (2020) reforça que não há um ser único, nem uma espécie única que se dota de sociabilidade; essa qualidade de interação é própria de todos os seres, de todas as espécies, há uma interação com o desenvolvimento do ser humano e todo o conjunto de vida, reciprocamente. Ou seja, se vivencia o dar e receber de forma mútua. São essas relações recíprocas que contribuem para a conservação da sociabilidade Guarani.

se refere ao Pajé Principal e àqueles que já demonstravam condições de conduzir cerimônias simples na comunidade, não mais com o canto restrito ao seu alcance apenas pessoal.

1.3 Alteridade entre culturas

Entre os Guarani procura-se viver plenamente a qualidade da alteridade, natureza ou condição do que é outro, do que é distinto dentro do espírito da reciprocidade, forma da sociabilidade Guarani. Para os Guarani, todo *outro* é dotado de alma, sente e age por si mesmo, seja do reino animal, vegetal ou mineral; por isso tem *nome* e participa igualmente da sociedade universal. Todos são dignos de alteridade, não apenas aos que pertencem à humanidade dos homens e das mulheres, mas também a humanidade de todos os demais seres da natureza.

Guarani deve caminhar e nomear. Todos caminham e nomeiam, mas é o Pajé quem nomeia em diálogo com os deuses, em rituais específicos (Nimuendaju, 1987). Assim, cada ser deve ser respeitado, seja humano ou não humano, pois tem nome, tem espírito. “É assim, como foi ensinado por meus avós, que as vidas acontecem” diz Jecupé (2020, p. 18). O conhecimento dos indígenas é através da vivência harmoniosa consigo mesmo e com o outro - a natureza e os céus, através do seu canto e no ritmo do universo. Da terra aos céus, portanto, um conhecimento do *cosmo*, uma *filosofia cosmológica*, parece agora mais claramente significar a frase do Pajé “O conhecimento para os indígenas é através do universo”. A alteridade Guarani se realiza no/entre o universo como um todo.

Santos, tradutor do escrivão de Cabeza de Vaca, na década de 1520¹¹, relata situações semelhantes nos costumes indígenas da atual Flórida, onde permanece por dez anos para reconhecimento desse território em nome dos colonialistas espanhóis. A diferença se dá com relação ao comportamento entre homens entre si e as mulheres na reparação e momento de luta corporal. Relata que:

Quando surge uma desavença entre homens, costumam lutar até se esgotarem. Pode acontecer de as mulheres apartarem a luta, mas essa separação dos lutadores nunca pode ser feita por homens. Uma consequência dessa luta é que normalmente o que se sente ofendido costuma abandonar o grupo e ir morar separado por uns tempos, até que passe sua ira. Ai então retorna e todos passam a conviver como se nada houvesse acontecido (Santos, 1999, p. 97).

O conhecimento, na tradição Guarani, vinha sendo transmitido pela oralidade entre as gerações por meio dos seus Pajés. Mas suas experiências acabam por ser compartilhadas com

¹¹Miller (1999, p. 8), na contracapa do livro que documenta a entrada de Cabeza de Vaca a mando da Espanha para posse espanhola, é um estudioso da literatura de desbravamento nas Américas e informa que, a partir do encontro de Cabeza de Vaca com os indígenas do Norte e do Sul, fez com que se tornasse admirador dessas culturas e de sua humanidade. Relata que Cabeza de Vaca, em meio às suas provações na Flórida, teria dito “Ensinarei o mundo a conquistar pela bondade, não pela matança [...]” escreve que a jornada de Cabeza de Vaca é o simples e comovente relato de um homem destituído de tudo e obrigado a agir em cada momento de sua vida sob a visão de Deus.

culturas não indígenas, desde a época colonial, o que, como visto acima, pode ter sido causa de sua dor durante tantos séculos e ainda em épocas recentes, até contemporâneas. Ainda hoje, as interpretações sobre esse contato variam entre diferentes comunidades. Os Guarani de Campo Mourão o percebem de uma maneira distinta dos Guarani de Diamante do Oeste e essas divergências permanecem.

Atualmente, mesmo a oralidade sendo compreendida como valor sagrado (Munduruku, 1996), a escrita faz parte de suas vidas de um modo geral e há muitas obras de autores indígenas na literatura poética, antropológica e filosófica destinadas também aos leitores não indígenas. Esse fenômeno tem surpreendido porque, ao ser finalmente ouvido por si mesmo, sem intermediação de um não indígena, o indígena tem revelado culturas organizadas de maneira muito singular, desafiando estereótipos e preconceitos. Os exemplos são muitos, como as obras de Ailton Krenak, Daniel Munduruku, Kaká Werá Jecupé, Timóteo Verá Tupã Popyguá, Geni Nuñez, Davi Yanomami, entre tantos outros.

O ambiente virtual tem desempenhado um papel fundamental na ampliação do alcance dessas vozes e na valorização da diversidade cultural indígena. Um exemplo notável é o ciclo *Selvagem*, criado em 2014, um programa que promove debates entre cientistas, filósofos e pensadores indígenas. Em um desses encontros, o coordenador e pensador indígena Ailton Krenak convida para uma conversa o antropólogo Viveiros de Castro. Durante o diálogo, o antropólogo comenta que Lévi Strauss, em seu livro *Pensamento selvagem*, explica que o mito e a ciência já estiveram juntos, entrelaçados. Essas formas de organizar o pensamento se separaram quase que definitivamente nos séculos da modernidade, levando o mito à condição de preconceito, de falsidade. Mas não se trata disso, argui Viveiros de Castro, a ciência explica a natureza abstrata das coisas enquanto o pensamento mítico é marcado por uma pressão intensa ao mundo sensível, ao imaginário do mundo. Após o cartesianismo, a ciência procura se afastar definitivamente do sensível e se fixar nas propriedades matemáticas abstratas das coisas do mundo. Lévi Strauss percebe que a sabedoria está voltando ao mito de forma a se reencontrarem num presente muito próximo, diz o antropólogo a Krenak.

Explica o antropólogo francês, nas palavras de Viveiros de Castro, que *pensamento selvagem* não é o pensamento *do selvagem*, do primitivo, é um pensamento do *estado selvagem*, ainda não domesticado para gerar lucro. Ainda não amarrado, organizado, administrado, para que produza rendimento. É um pensamento que está muito mais antenado às propriedades estéticas do mundo, sensíveis, com uma atenção aos detalhes, ao particular. Coisas da *imanência* que, para um pensamento criado num mundo ocidental em que a ciência é *rainha*,

só se consegue ver com ajuda de instrumentos e conceitos. Já as pessoas criadas num mundo sensível e natural conseguem perceber essa realidade com maior clareza e de forma espontânea. Como afirma Viveiros de Castro, em sua interlocução com Krenak: *ali passou um bicho, passou dia tal, etc. e é possível, é real esse fato.*

Em *Tristes trópicos*, Lévi Strauss testemunha o grau de requinte do pensamento selvagem. Num dos exemplos, lembra que o falecido Nimuendaju estivera ali com os Bororo no planalto central do Brasil e cita a própria apreciação agora com esses indígenas:

[...] os Bororo não representam um fenômeno à parte, mas antes a variação de um tema fundamental que é comum a eles e a outros povos. O cerrado do Brasil estava, pois, ocupado, por quase dois mil quilômetros de extensão, pelos sobreviventes de uma cultura notavelmente homogênea, caracterizada por um idioma diversificado em dialetos da mesma família, um nível de vida material relativamente baixo, contrastando com uma organização social e um pensamento religioso muito desenvolvidos (Lévi Strauss, 1955,p.235).

Nesse contexto do diálogo entre o antropólogo e o indígena, essa citação de Lévi Strauss tem a intenção de demonstrar que as sociedades indígenas, mesmo não tendo a cultura material que o conceito de civilização da Antropologia exige para serem classificadas como *humanas* e não *selvagens*, são, talvez até mesmo pela falta de preocupação com a cultura material sensivelmente organizadas, evoluídas quanto aos conceitos de *sociabilidade* e de *religiosidade* na avaliação antropológica levistraussiana. Lembrando que, sob o manto da religiosidade pode se esconder uma filosofia cosmológica altamente sofisticada.

Krenak vê esse retorno da ciência ao mito de forma muito positiva para a humanidade. E responde a Viveiros de Castro sugerindo que “[...] coisas como ‘feitiço’ (grifo nosso), por exemplo, mexem com alguma coisa no chão e aquilo se transforma em doença. Você muda a temperatura do planeta e aquilo vira um inferno. Isso é o pensamento selvagem” diz Krenak (2024), com o que Viveiros de Castro concorda. Krenak finaliza dizendo: “Quando se fala que a ciência é impedida de fazer um gesto além disso porque daí seria política, então, o que se diz na verdade é que o pensamento selvagem exercita, seria uma cosmopolítica” (2004).

Ao fazer essa afirmação, o indígena Krenak reitera o pensamento antropológico do seu interlocutor Viveiros de Castro que, ao longo de suas pesquisas com povos amazônicos Tupi – os *Yawalapíti* (1978); os *Araweté* (1986, 1992), de um lado e de outro, com Lima (1996), com o povo *Juruna*, juntamente conectados com as perspectivas nietzschianas e pós-nietzschianas no pensamento europeu, mais especificamente Roy Wagner (2010), está repensando a humanidade a partir do conceito de civilização. As teorias do perspectivismo ameríndio e do

multinaturalismo devedoras às teses pós-nietzschianas apresentadas por Deleuze (2018), pela questão da repetição e diferença¹², principalmente, revelam os pensamentos *diferentes* entre as culturas indígena e não-indígena numa percepção desde Lévi Strauss já anunciada ou denunciada; porém, apenas mais recentemente assumida e pensada como um novo conceito de *pós-estruturalismo*¹³: Esclarece o antropólogo Viveiros de Castro nos limites de sua ciência:

Deixemos as coisas claras. Não acho que a mente dos índios americanos seja (necessariamente...) o teatro de processos cognitivos diferentes dos de quaisquer outros animais humanos. Não é o caso de imaginar os índios como dotados de uma neurofisiologia peculiar, que processaria o diverso diversamente de nós (por exemplo). No que me concerne, penso que eles pensam exatamente *'como nós'*, mas penso também que *'o que eles pensam'*, isto é, os conceitos que eles se dão são muito diferentes do nosso. No que concerne aos índios, penso que *'eles'* pensam que todos os humanos, e além destes, muitos outros sujeitos não-humanos, pensam exatamente *'como eles'*, mas que isso, longe de produzir (ou resultar de) uma convergência referencial universal, é exatamente a *'razão'* das divergências de perspectiva (2015, p. 22).

A origem da consciência da diferença, conforme o antropólogo, já se manifestara nas anotações de Lévi Strauss, especialmente naquela célebre parábola sobre a conquista da América que ele registra, originalmente, em sua obra *Raça e história*:

Nas Antilhas, alguns anos após o descobrimento da América, enquanto os espanhóis despachavam comissões de inquérito para saber se os indígenas possuíam alma ou não, estes tratavam de submergir prisioneiros brancos, para verificar, com base numa longa e cuidadosa observação, se seus cadáveres apodreciam ou não (Lévi Strauss, 1952, p. 364 *apud* Viveiros de Castro, 2015, p. 22).

Lévi Strauss vê nesse evento uma das manifestações típicas da natureza humana, que é a negação de sua própria generalidade. Destacando:

¹² “A repetição não é a generalidade. A repetição deve ser distinguida da generalidade de várias maneiras. Toda fórmula que implique sua confusão é deplorável, como quando dizemos que duas coisas se assemelham como duas gotas de água ou quando identificamos *só há ciência do geral e só há ciência do que se repete*. Entre a repetição e a semelhança, mesmo extrema, a diferença é de natureza” (Deleuze, 2018, p. 17, grifo do autor). “Encontramos, pois, diante de duas questões: qual é o conceito de diferença – que não se reduz à simples diferença conceitual, mas que exige uma Ideia própria, como uma singularidade na Ideia? Qual é, por outro lado, a essência da repetição - que não se reduz a uma diferença sem conceito, que não se confunde com o caráter aparente dos objetos representados sob um mesmo conceito, mas que, por sua vez, dá testemunho da singularidade como potência da ideia? O encontro das duas noções, diferença e repetição, não pode ser posto desde o início, mas deve aparecer graças a interferências e cruzamentos entre estas duas linhas que dizem respeito, uma, à essência da repetição, a outra, à ideia da diferença” (Deleuze, 2018, p. 49).

¹³Esse termo nem sempre é consensual por alguns dos que são considerados *pós-estruturalistas*, ou seja, entre aqueles que apresentam uma certa *interrogação* das oposições binárias do estruturalismo.

Uma avareza congênita, que impede a extensão dos predicados da humanidade às custas da humanidade do outro manifesta uma semelhança essencial com esse outro desprezado: como o outro do Mesmo (do europeu) se mostra ser o mesmo que o outro do Outro (do indígena), o Mesmo termina se mostrando, sem se dar conta, o mesmo que o Outro (Lévi Strauss, 1952 p. 364 *apud* Viveiros de Castro, 2015, p. 22).

Em *Tristes trópicos*, Viveiros de Castro argumenta que Lévi Strauss retoma a cena de Antilhas, marcando então a diferença entre as partes indígena e não indígena num contexto etnoantropológico. Ele escreve que, enquanto os europeus invocam as ciências sociais, os indígenas pensam como cientistas naturais. Enquanto os europeus pressupõem que os indígenas são meros animais, os indígenas os pressupõem como *deuses*. A isso Viveiros de Castro caracteriza como *ironia*: “Dada a igual [mútua] ignorância, a última atitude era mais digna de seres humanos” (Lévi Strauss, 1955, p. 81-83 *apud* Viveiros de Castro, 2015, p. 22-23).

Os conceitos de *perspectivismo* e de *multinaturalismo* trabalhadas por Viveiros de Castro (2015) e Tânia Stolze de Lima (1996), são advindas das muitas reflexões pós-modernas, além das de Deleuze e Guattari (2011). Viveiros de Castro acrescenta três delas mais diretamente. A influência de Roy Wagner (2010), já apontada, com seu conceito de *antropologia reversa* que torna explícito o processo de invenção do sujeito com quem se trabalha e os mecanismos que se empregam de forma implícita na condição etnográfica pondo a nu a sacralidade de *conceitos etnográficos*. E, somando-se a ele, duas outras teorias, a de Marilyn Strathern (2007) e de Bruno Latour (1994). Strathern, no seu trabalho de desconstrução-potenciação cruzada do feminismo e da antropologia, oferece suas vertiginosas críticas da razão ocidental por meio de reflexões sobre *estética indígena* e *análise indígena*. Já Bruno Latour, pelos conceitos transontológicos de *coletivo* e de *ator rede* em que percebe a coletividade como espaço de associações e imbricamentos, evidenciando a relação entre humanos, não-humanos, ciência, política e meio ambiente, reencantando as práticas das ciências no movimento paradoxal de um jamais-ter-sido moderno.

Porém Viveiros de Castro reforça que, em relação à crise conceitual pós-nietzschiana, Deleuze e Guattari se destacam por suas reflexões sobre a diferença. Deleuze se destaca em *Diferença e repetição* (2018) e Deleuze e Guattari se destacam em *O anti-édipo* (2011). Suas obras abalam as fundações do pensamento filosófico, da psicanálise, da política, propondo uma nova forma de entender o desejo humano e sua relação com a subjetividade. A noção de *rizoma* que apresenta inova a imaginação dos pensadores de todas as áreas. Rizoma seria um conceito equivalente a raízes entrelaçadas, desafiando as noções e limites impostos pelas ciências

vigentes de base racionalista, abrindo caminhos para a diferença nas multiplicidades e conexões que engendram o pensamento humano.

Diferença e repetição são ideias fundantes dos novos modos de compreender esse pensamento múltiplo. Para os filósofos, a necessidade de repetir as coisas, de encaixar conceitos e ideias não contribuíra para o avanço nem da filosofia, nem da ciência. Então a ideia apresentada por eles é de olhar com atenção e impulsionar a diferença, a criatividade, a divergência. O pensamento humano possui o contraditório, um elemento novo da criatividade, subjetividade e imaginação. Em um sistema social, de poder, o Estado se configura como uma força significativa e a dúvida surge para enfrentar esse contexto. A noção articulada entre nomadismo e rizoma também elucidam o novo conceito de subjetividade: o nomadismo sugere que os seres humanos estão continuamente em movimento. Há um fluxo não só de pessoas, mas de conceitos, teorias, valores e princípios. O rizoma, emprestado da visão naturalista, aponta para manifestações de vida que não são simplesmente radicais; ele leva a perceber que a vida cria raízes, novos paradigmas e conexões. A vida em sociedade e a experiência humana se apresentam como contradição à fixidez, à estática. O ser humano se desenvolve, se conecta e se desdobra, criando sempre novos territórios.

A filosofia é uma criadora de conceitos e não se priva disso, expandindo novos significados no seu devir. Um novo conceito é uma nova perspectiva, um novo olhar sobre as mesmas questões que assolam a humanidade, propondo-se a refletir sobre elas sob o impacto de um novo tempo. Ou provocando esse novo tempo. Quando Deleuze e Guattari (2011) falam em *corpo sem órgãos*, significa que não há ganhos em repetir estruturas, a vida não está limitada à fixidez e à rigidez, lembrando Baumann (2000) com seu conceito de *liquidez* da era moderna desde sua concepção num engajamento da existência enquanto processo e a fluidez como a principal metáfora para o estágio corrente da era moderna. Viveiros de Castro esclarece que tais conceitos o levam a repensar o outro *indígena* que se apresenta ao homem desde a modernidade. A perspectiva antropológica e filosófica passa a perceber, com menos avareza geneológica, o *mesmo* do outro. Ou o *outro* do mesmo nas diversas e múltiplas culturas, como Lévi Strauss ao menos o pretendeu.

As Antilhas, e a maneira como o filósofo francês as conta e reconta, continuam a ser o eixo dos encantamentos castrianos, sobretudo. Provavelmente levado por eles, esses encantamentos - imagina Viveiros de Castro -, fazem com que Lévi Strauss refunde as ciências humanas criadas por Rousseau. E o faz por meio do estruturalismo. Ou, se não, afirma o antropólogo brasileiro, ao menos ele as *infunda indicando o caminho para uma antropologia*

da imanência ou para o pós-estruturalismo. Em sua longeva existência como pensador, portanto, Lévi Strauss tivera a oportunidade de refundar as Ciências Humanas por meio do estruturalismo e em seguida reelaborá-lo num *pós-estruturalismo*. As dualidades no seu pensamento formam a base e a oportunidade para a fluidez, o vir-a-ser na desconstrução dos dualismos da modernidade. O próprio conceito de alma, tão caro à cultura indígena, adquire novas possibilidades. Nas palavras de Roy Wagner (2010, p. 23-24):

[...] na onto-antropologia europeia o corpo pertenceria à dimensão do inato ou do espontâneo (a ‘natureza’), dimensão que é o resultado contrainventado de uma operação de simbolização ‘convencionalizante’, enquanto a alma seria a dimensão construída, fruto de uma simbolização ‘diferenciante’ que especifica e concretiza o mundo convencional ao traçar distinções radicais e delinear suas individualidades. Nos mundos indígenas, ao contrário, a alma ‘é experienciada como uma manifestação [...] da ordem convencional implícita em todas as coisas’, ela resume os aspectos em que seu possuidor é similar aos outros [seres], para além dos aspectos em que ele difere deles; o corpo, ao contrário, pertenceria à esfera do que está sob a responsabilidade dos agentes, ele é uma das figuras fundamentais que é preciso construir contra o fundo inato e universal de uma ‘humanidade imanente’. Em poucas palavras, a práxis europeia consiste em ‘fazer almas’ (e diferenciar culturas) a partir de um fundo corporal-material dado (a natureza); a práxis indígena, em ‘fazer corpos’ (e diferenciar espécies) a partir de um continuum sócio-espiritual dado ‘desde sempre’.

Para Viveiros de Castro (2006) tal possibilidade se realiza no mito. Por meio dessas teorias de perspectivismo e de naturalismo nas culturas humanas e não humanas, o conceito de cosmopolítica sugerido por Krenak se justifica. Como se justifica o conceito de conhecimento para os indígenas enunciado acima pelo Pajé de Anhetete. Mais uma vez o pensamento indígena cria respostas simples para problemas complexos. Trata-se de uma escolha *naturalmente política* de relações entre mundos e seres humanos e não humanos, humano e divino, amigo e inimigo, parente e estrangeiro, pois permeia políticas por vir - um *porvir*. A palavra *porvir* se refere a uma nova abordagem para os problemas de alteridade entre as culturas indígena e não indígena, lançando a proposta de novas relações sociais, de forma a influenciar a própria Constituição brasileira promulgada em 1988.

Para culturas que têm como marca o xamanismo, a competência de conciliar simultaneamente duas perspectivas incompatíveis não é apenas uma característica, mas uma identidade. O mesmo pode ser dificultoso - mas não inalcançável, para culturas marcadas pela rigidez de uma racionalidade construída, não natural. E consolidada na modernidade pelo cartesianismo já contestado no século XVIII por meio de Vico, como método científico e

filosófico reducionista, pois que exclui o sensível das ciências. Nesse contexto, exclui as humanidades e o mito se torna uma narrativa histórica.

A proposta de dialogar perspectivas indígenas e não indígenas sobre civilização e humanidade vem se tornando mais relevante diante dos problemas ambientais causados pela forma não indígena de *ver* o outro natural, seja ele o animal, o vegetal e o mineral. Ou seja, um olhar de transcendência para todos os mundos naturais se faz urgente, conforme alertam Danowski e Viveiros de Castro em sua obra *Há um mundo por vir?* de 2014. Isso implica, em sequência ou em *con-sequência*, uma nova abordagem das políticas ecológicas advindas do processo de industrialização ou fabricação de *coisas*, como dizem os indígenas, e do esgotamento inevitável dos recursos naturais.

Santos (2009) apresenta o pensamento do filósofo italiano Giambattista Vico (2005) como alternativa ao reducionismo do pensamento no século XVIII, em sua obra *Ciência Nova* por meio do *conceito de engenho* em contraposição ao *método* cartesiano. Santos interpreta o *engenho* como um perfil específico de inteligência, que leva à ampliação do pensamento pela criatividade e habilidade, condições naturais da espécie humana. O termo *engenho*, derivado do latim *ingenium*, significa *disposição natural*, sendo o correlato grego *eufia*, que implica *bom crescimento* ou *boa natureza*. Em sua origem, o termo remete à *qualidade natural*, e, em um segundo momento, ao *talento* – entendido não apenas como *habilidade*, mas também como *inteligência* e *capacidade poética ou literária*. Por metonímia, o termo ganha o sentido de *artifício* ou *máquina*. A síntese numa faculdade, entre *boa disposição para conhecer* e *boa disposição para fazer* é o que Vico pretende, mais precisamente, com o termo *engenho*. A dimensão filosófica desse conceito é alcançada por ser condizente com a sua proposta de uma epistemologia operativa entre teoria e prática como um princípio humanista.

Vico critica o modelo matemático-geométrico de reflexão predominante na Física moderna e argumenta que ele reduz a complexidade do pensamento humano. Para ele, o conhecimento é uma oportunidade para o desenvolvimento da virtude e a ciência deve estar a serviço da ampliação da capacidade humana. Ele propõe que as ciências matemáticas e as linguagens se unam na teoria e na prática, o que possibilita a *inventividade*, ou seja, a criatividade impulsionada pelo *engenho* e pela *tópica*, ampliando a capacidade e habilidade da argumentação. Somente explorando amplamente as possibilidades presentes nas experiências de pensamento, sem reducionismos, é possível alcançar uma verdadeira síntese. Esse conceito indutivo de Vico não exclui a sensibilidade humana, considerando-a parte do conhecimento filosófico-científico.

Sua obra é bastante sensível quanto à abordagem da história das nações, incluindo nela os gentios do Novo Mundo, demonstrando na literatura filosófico-científica a participação dessas etnias no desenvolvimento do pensamento humano. A transformação em magnitude que tal encontro provocara nas consciências a ponto de fazê-las alcançar outros níveis de elaboração enquanto espécie é percebida por Vico. E igualmente transmitida de forma poética, como traduz a teoria filosófica viquiana com o conceito de *sabedoria poética*. Pela postura viquiana diante da diferença, representada aqui pelo gentio, estabelecendo uma nova formação de mentalidade, faz sentido pensar na relação com a diferença como forma de interferir na formação de mentalidades ao longo da caminhada humana. Em seus estudos, os filósofos Deleuze e Guattari sugerem que, em tempos pós edipianos, por exemplo, diante das novas estruturas sociais, instaura-se uma reviravolta em que a mentalidade humana passa a ser, ao invés de um teatro de representação freudiano, uma produção pela lógica de fluxos contínuos ou não: mentalidades *máquinas* com seus acoplamentos, suas conexões (Deleuze & Guattari, 2011). Ou seja, há momentos em que o pensamento dá reviravoltas históricas.

Santos (2019, p. 5) traça uma perspectiva do olhar europeu a respeito do gentio sob a compreensão de Vico em sua *Ciência Nova* dialogando com alguns pensadores como Platão, Montaigne, Kant e Hegel. Montaigne, no Ensaio XXXI, intitulado *Dos canibais*, associa o indígena à idade de ouro da humanidade - sua melhor idade, o período de esplendor da cultura humana. Recorrendo a Platão, afirma que “[...] os índios tupinambás viviam sob a égide da justiça, da coragem e da temperança, sem comércio e avariza, nem contratos e traições”. Depois de uma certa observação e conhecimento da cultura nativa, observando sua *falta de refinamento*, inclusive em costumes, como da nudez – algo que não passaria incólume ao cristão, Montaigne passa a sustentar um ceticismo radical. Nem de louvor, nem de vitupério e conclui:

Cada qual considera bárbaro o que não se pratica em sua terra. E é natural, porque só podemos julgar da verdade e da razão de ser das coisas pelo exemplo e pela ideia dos usos e costumes do país em que vivemos. Neste a religião é sempre a melhor, a administração excelente, e tudo o mais perfeito (Montaigne, 1987 *apud* Santos, 2019, p. 5).

Mas Montaigne, comparando a barbaridade do europeu diante de barbaridade que acusa do indígena, considera que o europeu excede-o em toda a sorte de barbaridades, *em dando ouvidos à inteligência*. Dessa forma, Montaigne pergunta: seria possível, após o abandono cético e etnocêntrico de valor, determinar racionalmente o que seja barbárie e o que seja civilização? Continuando sua argumentação, Santos busca os filósofos Kant e Hegel, mas observa que esses determinam o valor dos povos diante da adequação de uma *sociedade perfeita*, ou seja, ainda de forma axiológica. Nesse sentido, argumenta Santos, a filosofia

apresentada por Vico melhor poderia responder a Montaigne, pois nela *a barbárie é muito menos um valor que um tipo de sociedade, uma estrutura na qual convergem um tipo determinável de mentalidade, linguagem e direito*. O mesmo se aplica à civilização. Continuando, pergunta ainda Santos: o que fazer quanto à ideia viquiana de que cada povo tem seu ápice (*akmé*)? Essa seria, afinal, uma ideia de perfeição. Santos responde que na ideia de perfeição dos povos, para a filosofia viquiana, não se desvalorizam as primeiras etapas, nem se comparam povos quanto ao seu degrau na escala do progresso, parecendo-lhe prevalecer a descrição muito mais que o juízo de valor nessa abordagem da barbárie e da civilização. Com procedimento semelhante, os Guarani avaliam sua própria cultura (Jecupé, 2021).

Desde há muito tempo a população indígena Guarani vem buscando formas não violentas de reagir ao avanço estrangeiro em sua cultura e em seus corpos. Os Guarani são assolados em seus territórios pela civilização europeia já desde 1500, com a entrada dos portugueses pelo litoral atlântico e, desde 1541, pela entrada dos espanhóis na região do Guairá, sul do Brasil. Revela Jecupé (2001,p.33) que quando os europeus se encontram no litoral com os Guarani, esses já são donos de uma cultura elaborada — o que se dá, segundo seus ancestrais, já por volta do ano mil. Mas os estrangeiros não conseguem compreender sequer o conceito de Tupã que os indígenas tentam lhes explicar. E as destruições não cessam.

Nos séculos XIX, XX e XXI as dificuldades se intensificam, praticamente todo o território Guarani é invadido e os pajés do século XIX, das regiões do Iguatemi-MS e Paraguai, a partir de 1820, aproximadamente, organizam-se entre seus povos com novas estratégias, entre elas, a caminhada sagrada *ogwatá porã* em busca da Terra Sem Mal que dura por volta de um século. O etnógrafo alemão Nimuendaju participa dessa migração, convivendo com os Guarani e sendo adotado por eles, pela parcialidade *Apapocúva* por quase uma década no século XX, mais precisamente entre 1905 a 1913. Naturaliza-se brasileiro com o nome indígena Nimuendaju e a registra na obra *As lendas da criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apapocúva-Guarani* (1987) como uma peça etnográfica. Nimuendaju demonstra o alto grau de civilidade e o que chama de religiosidade Guarani, sua devoção aos rituais e a Nhanderuvuçu, apresentando já em seu texto, porém, a perspectiva outra sobre seu modo de pensar esse divino, mais ao estilo Vico que ao estilo dos cristãos que conhece na sua experiência de etnólogo:

A estúpida presunção religiosa destes cristãos chega a tal ponto, que só reconhecem como seres humanos seus correligionários, considerando o assassinato de um índio pagão tão pouco criminoso quanto a matança de um animal. Não somente ouvi esta frase inúmeras vezes pronunciada no Brasil, do Amazonas à fronteira do Paraguai, como também, infelizmente, fui

obrigado a assistir à sua consecução. Em março deste ano*(1913?), os facínoras que trucidaram covardemente os índios Canela estabelecidos em Travessia, no estado do Maranhão, foram absolvidos pela justiça, a despeito dos esforços do Inspetor do Índios daquele estado em lhes aplicar a bem merecida punição (Nimuendaju, 1987, p. 27).

A profunda espiritualidade Guarani registrada em Nimuendaju (1987) continua resiliente e inabalável em suas comunidades e vem sendo registrada por pensadores da sua cultura na tentativa de sistematização, a exemplo, entre outros, de Jecupé (2001, 2020, 2021). Nelas se explicitam os conhecimentos sobre os céus e a Terra e sua profunda espiritualidade na manifestação por meio dos corpos pela harmonia sonora dos sentidos. Cantos e danças são as celebrações que materializam essa forma do sensível Guarani, não apenas nos rituais em que se coletivizam, se sociabilizam, mas em sua cotidianidade, na solidão de seus costumes, pela ética do *nhanderekó*. Os sábios costumam preservar a tradição dessa harmonia mesmo na escrita, sua nova maneira de realizar seus ensinamentos. E, ao escrever, iniciam seu texto-explanação com canto-oração, saudação ao espírito do conhecimento, da sabedoria. Como se vê abaixo, depois descrevem o assunto, desenvolvem-no¹⁴. Esse gesto natural de escrita-falada é decorrência da forma como o Guarani costuma falar. Transferida para a escrita Guarani, poética, vem recheada de metonímias, metáforas. Sempre de maneira suave, mas poderosamente verdadeiro.

O que o Guarani busca é nunca trair o maravilhoso do pensamento. De forma leve, sublime, reiterando que a finalidade do sublime não é mera persuasão, mas atingir o *êxtase*, mudar sentimentos e comportamentos conforme diz Santos (2009, p. 131). E toda a sua mitologia e sua sabedoria revelam essa perspectiva de pensamento, cosmológica, poética. A narrativa Guarani é poética porque assim é seu pensamento. Não importa se trágico ou dramático o enredo, como muitas vezes o é: a forma de pensá-lo e transmiti-lo é poética na eloquência elegante e harmoniosa da *ayvy*, palavra-alma. Como sempre tradicionalmente o é:

Havendo-se erguido
 Da sabedoria contida em sua própria divindade
 E em virtude de sua sabedoria criadora,
 Pariu a essência da palavra-alma
 Que viria a expressar-se: humano;
 Da sabedoria contida em sua própria divindade
 E em virtude de sua sabedoria criadora,
 Criou nosso Pai o fundamento da linhagem-linguagem humana
 E fez que se pronunciasse como parte de sua própria divindade.
 Antes de existir a terra, em meio à Noite Primeira,
 Antes de ter-se conhecimento das coisas,
 Criou o fundamento da linhagem-linguagem humana

¹⁴Tradução portuguesa das palavras formosas ou Ayvu Rapyta. (Jecupé, 2001, Cap.Dois, p.42). E tanto Vico como o pajé sabem como desenvolver um pensamento - ou conceito a partir da providência divina ou da consciência mais elevada.

Que viria tornar-se alma-palavra.
E fez o Grande Espírito que se formara parte e Todo.

Por que *alteridade*? Entre muitas outras respostas possíveis, porque são temas fundamentais na constituição das suas culturas, como do ciclo do tempo, da sabedoria poética, da espiritualidade (Guarani) e Providência Divina (em Vico). Mas esses conceitos não decorrem de observações frias, descomprometidas com a ordem natural que fundamenta as suas concepções autônomas como gentes. Esses conceitos se formam como produto social, ou fabricação social. *Todos somos bricoleurs* (Deleuze & Guattari, 2011) de diferença e repetição, marcando de forma radical as duas sociedades. Não são apenas diferentes, mas também outras na medida em que a diferença é a determinação da alteridade e o *ser* é sustentado por essa mesma diferença. Deleuze pensa a diferença como diferença em si mesma, sem submetê-la a nenhuma forma de representação. A alteridade trata do reconhecimento e respeito às diferenças; o desafio não assusta porque as diferenças são constituídas ou fabricadas sobretudo a partir do conceito de *alma* e do conceito de *corpo* incompatíveis para a ciência e a filosofia. Mas não para os Pajés¹⁵.

¹⁵ Para Bamford, filósofo nietzchiano “Existe apenas uma visão perspectiva, apenas um ‘conhecer perspectivo’; e quanto mais afetos permitirmos falar sobre uma coisa, quanto mais olhos, diferentes olhos, soubermos utilizar para essa coisa, tanto mais completo será nosso ‘conceito’ dela, nossa ‘objetividade’” (Bamford, 2022, p. 105, grifo nosso).

Capítulo 2: Fundamentos teóricos da Alteridade

2.1 Interlúdio

Do ponto de vista da filosofia, a ruptura cartesiana¹⁶ com as humanidades, como já previra Vico em sua *Ciência Nova* (2005), tem reduzido a capacidade do pensamento reflexivo e praticamente eliminado a disputa na reflexão no campo da ontologia. Vico, sem desprezar o mérito da escola de Descartes, alerta para tal isolamento, pois entende a *res cogitans* como um corpo que fala, especialmente em sua proposta de investigar o mundo civil, moral e político: Convencido disso, em seus discursos exorta os jovens napolitanos a se dedicarem ao estudo da tópica e da poesia e a considerarem a eloquência, em seu sentido amplo, como requisito da prudência (Girard; Silva Neto, 2021).

Mariutti (2021)¹⁷, conduz uma importante reflexão para compreender a chamada *virada ontológica* da contemporaneidade percebendo-a tanto tributária quanto uma forma de contraproposição ao reducionismo do pensamento. Argumenta que, ao se considerar o mundo *a coisa em si* como um domínio das ciências físicas, exclusivamente, em que só o cientista no seu sentido mais positivo e natural possa desvendar, a filosofia começa a se deslocar para o plano das representações. Esse deslocamento leva a filosofia a um diálogo mais estreito com as ciências sociais¹⁸, o que se pode entender como uma forma de compensar a ruptura cartesiana e preservar a possibilidade reflexiva que a solução do engenho e a tópica viquianos sugere, já no século XVIII, como opção metodológica ao cartesianismo. Não se trata de solucionar o problema, mas de procurar ao menos devolver ao pensamento humano sua capacidade reflexiva holística; nesse sentido, a interdisciplinaridade, de alguma maneira, parece colaborar com a dialogia que promove entre os saberes.

¹⁶ A obra *O método* escrita por Descartes e publicada em 1637 marcou essa ruptura, dando início ao que hoje se conhece por *Modernidade*. Bosi (2013, p. 125), ao comentar a polêmica de Vico com o *cogito ergo sum* cartesiano, argumenta que “[...] é notória sua restrição quanto ao alcance epistemológico do *cogito*”. Para Vico, a proposição *jē pense, donc je suis* não dá certeza ou ciência do real. Apenas consciência de que existe um *eu* que pensa, consciência que nada nos diz nem sobre a Natureza nem sobre a história dos homens. Em outras palavras, “[...] como o eu autoconsciente não criou nem um corpo nem a sua própria mente, o princípio alegado não transita do estado de consciência para o de conhecimento. Novamente só conhecemos o que sabemos” (p. 124-125). A sua primeira formulação *verum et factum convertuntur* está na abertura do *De antiquissima italorum sapientia ex linguae latinae originibus eruenda* [*Sobre a sabedoria antiquíssima dos itálicos desentranhada das origens da língua latina*] de 1710.

¹⁷ Essa conferência de Mariutti está fundamentada em seu ensaio *Immanuel Wallerstein e a crítica à modernidade: impensar as ciências sociais* (2021).

¹⁸ Cf. *Vista do refletindo diferenças: virada ontológica e questões etnográficas* (Puga, 2021).

A obra de Bruno Latour *Jamais fomos modernos*¹⁹ publicada pela primeira vez em 1991 na França e em português nos anos de 1994 e 2019 pela editora 34, é considerada um dos marcos desse diálogo, iniciando esse debate conceitual que tem se convencionado chamar de *a virada ontológica*. Outro marco nessa discussão se dá com o antropólogo Viveiros de Castro. Em 1988, o brasileiro profere uma série de palestras na Universidade de Cambridge abordando o pensamento diverso despontado em suas pesquisas sobre a comunidade amazônica Tupi. Esses eventos tornam-se significativos para preparar essa ideia da *virada ontológica* num plano internacional, diz Viveiros de Castro (1998). O antropólogo aponta como significativa, nesse contexto, a série de quatro conferências no Instituto de Estudos Avançados de Paris em janeiro de 2009 (Viveiros de Castro, 2015), quando apresenta ali também sua teoria a pesquisadores internacionais.

Nas primeiras páginas de *Jamais fomos modernos* (1994), Latour escreve sobre a dificuldade conceitual diante da nova realidade mundial ao falar sobre a proliferação de eventos ou momentos sociais que chama de híbridos:

[...] ninguém parece estar preocupado. As páginas de Economia, Política, Ciências, livros, Cultura, Religião e Generalidades dividem o layout como se nada acontecesse. O menor vírus da AIDS nos faz passar do sexo ao inconsciente, à África, às culturas das células, ao DNA, a São Francisco; mas os analistas, os pensadores, os jornalistas e todos os que tomam decisões irão cortar a fina rede desenhada pelo vírus em pequenos compartimentos específicos, onde encontraremos apenas ciência, apenas economia, apenas representações sociais, apenas generalidades, apenas piedade, apenas sexo. Aperte o mais inocente dos aerossóis e você será levado à Antártida, e de lá à Universidade de Califórnia em Irvine, às linhas de montagem de Lyon, à química dos gases nobres e daí talvez até à ONU, mas este fio frágil será cortado em tantos segmentos quantos forem as disciplinas puras: não misturemos o conhecimento, a justiça, o poder. Não misturemos o céu e a terra, o global e o local, o humano e o inumano. ‘Mas estas confusões criam a mistura – você dirá - elas tecem nosso mundo?’ Que sejam como se não existissem, respondem os analistas, que romperam o nó górdio com uma espada bem afiada. O navio está sem rumo: à esquerda o conhecimento das coisas, à direita o interesse, o poder e a política dos homens (Latour, 1994, p. 8).

O filósofo e antropólogo atribui ao ano de 1989 - marcado pela queda do Muro de Berlim, pelo colapso do socialismo e pelo triunfo do liberalismo, do capitalismo e das democracias ocidentais - uma tentativa de escapar da exploração do homem pelo homem. Ao mesmo tempo, caracteriza esse período como de uma alegria imensurável pelo triunfo desse capitalismo: “[...]”

¹⁹ Diz Viveiros de Castro (2011) em sua conferência: *A indianidade é um projeto de futuro, não uma memória do passado* no título de sua dissertação de mestrado. E esse pensamento é basilar no movimento que em que se envolve com Latour. O diálogo entre o pensamento de ambos se faz constante em ambas as escritas que fizeram por longo período.

estranha dialética esta que ressuscita o explorador e enterra o coveiro após haver ensinado ao mundo como fazer uma guerra civil em grande escala” (Latour, 1994, p. 13).

No entanto, Latour observa que logo em seguida, no mesmo ano de 1989, toda essa euforia se frustra. Iniciam-se em Paris, Londres e Amsterdã as primeiras conferências sobre o estado global do planeta e esse mesmo ano, de 1989, simboliza para alguns observadores o fim desse capitalismo e de suas “[...] vãs esperanças de conquista ilimitada e de dominação total sobre a natureza” (Latour, 1994, p. 14). Na tentativa de mitigar a exploração do homem pelo homem, o capitalismo multiplicara indefinidamente as duas formas de exploração:

A simetria perfeita entre a queda do muro da vergonha e o desaparecimento da natureza ilimitada só não é vista pelas ricas democracias ocidentais. De fato, os socialismos destruíram ao mesmo tempo seus povos e seus ecossistemas, enquanto que os do Ocidente setentrional puderam salvar seus povos e algumas de suas paisagens destruindo o resto do mundo e jogando os outros povos na miséria. Dupla tragédia: os antigos socialismos pensam poder remediar seus dois problemas imitando o Oeste; este acredita ter escapado aos dois e poder, na verdade, ensinar lições enquanto deixa morrer a Terra e os homens. Acredita ser o único a conhecer o truque que permite ganhar sempre, justamente quando talvez tenha perdido sempre (Latour, 1994, p. 14).

Viveiros de Castro, ao apresentar ao mundo suas pesquisas sobre os povos indígenas da Amazônia, não apenas evidencia a urgência da necessária atenção à tragédia anunciada naquele 1989 e ao discurso latouriano, mas também coloca no centro da discussão essas mesmas diversas naturezas, esses mesmos diversos pensamentos de povos nativos do Brasil, essas cosmologias diversas. Uma delas, Viveiros de Castro (1996), realiza em conjunto com Lima (1996) sobre os Juruna na Amazônia brasileira. A partir de então, a ideia se expande em novas etnografias amazônicas e em discussões com pesquisadores sobre os nativos etnografados nos demais países colonizados pelos europeus desde o século XVI.

O que se percebe, em termos de ontologia e epistemologia, é que a ruptura cartesiana com a escolástica ainda incomoda e assim reascende-se a discussão sobre o reducionismo do pensamento, especialmente na filosofia e na forma como essa ciência passa a se irradiar para as ciências sociais (Mariutti, 2021). Ou seja, estendem-se os olhos sobre as múltiplas representações desse mundo que, a princípio, só poderia ser abarcável pelas ciências *duras*. De um lado, se isso simplifica a questão ontológica, não no sentido de deixar de ser complexa, mas no sentido de ela ser operada apenas pelos cientistas das ciências duras, por outro lado, complica demais a epistemologia. Porque aparecem múltiplas representações no mundo e elas têm que ser num certo sentido decifradas e catalogadas pelas ciências sociais, bem como pensadas ou

conceituadas pela filosofia. Um mundo que parecia silencioso e uniforme sob o paradigma moderno, revela-se plural em suas formas de conceituação e apreensão.

O congelamento das questões ontológicas e a complexificação gigantesca na questão epistemológica provocam a virada inevitável do pensamento. Simplificando, existe apenas um mundo, uma ontologia, portanto, é que, no entanto, é representado de diversas formas. Uma natureza, múltiplas culturas. Essa fórmula, para Latour e Viveiros de Castro, longe de constituir uma postura cosmopolita - do grego *kosmopolities*, cidade e *polites*, cidadão- aparece como estratégia dos modernos. Todos podem ter uma cultura peculiar, isto é, sua própria representação do mundo ou daquele mundo que está lá fora, mas somente os métodos científicos desenvolvidos no ocidente pelas ciências duras podem elucidar as tecituras, as leis, os elementos que corporificam o mundo e tal como ele efetivamente existe. Ou seja, somente os métodos desenvolvidos pela ciência ocidental cartesiana podem dar conta rigorosamente daquela zona exterior, o mundo natural que, portanto, pode ser representado de mil formas. Só há um acesso à coisa em si que é pela via da ciência dura desenvolvida pelo Ocidente, herança dos modernos.

Mariutii (2021) cita a obra *Thinking through things* (2006)²⁰ cuja proposta, que é de se pensar através das coisas pelas coisas, apresenta uma ambiguidade constitutiva, conforme destacado pelos autores na sua Introdução. No contexto dos não-humanos, a ideia da obra permite ultrapassar fronteiras do conhecimento e avançar como uma força poderosa nas relações humanas e não-humanas. No Brasil, Costa (2024), em *Um coiso indefinido: discutindo axiomas entre objetos, artefatos e coisas*, elucida o sentido dessa ideia. Trata-se de uma mudança radical de perspectiva que leva a questionar crenças e a buscar novas maneiras de compreender a vida. São desafios para a tarefa da filosofia e das humanidades em geral que, desde o corte cartesiano moderno, têm sido essencialmente epistemológica: catalogar e comparar as várias formulações sistêmicas do conhecimento sobre um mundo que, por definição, é externo a elas, pois é externo a essas representações. Nesse sentido, a matéria é o indiferenciável. Ao tempo em que a mente, a cultura, pode ser representada de diversas formas ou, nos termos de Latour, a natureza é transcendental, a cultura é autoengendradora enquanto apresentadora de elementos de representação. Essa matéria prende a discussão na disputa entre o monismo e o dualismo da Idade Média ou em aporias que ficam paralisados nas seguintes questões: o universo é composto por mente ou por matéria? Devemos falar de representação ou

²⁰ Autor: Clark Glymour, Professor do Departamento de Filosofia da Universidade de Princeton, Nova Jersey, EUA.

realidade? Cultura ou natureza? Significado ou significante? Acentua, assim, a separação entre essas menções.

E a questão para contemporâneos, como Latour, é que o debate nesse tipo de raciocínio circular, nessas aporias e dualismos, acaba sendo muito poderoso e enganador. Toda crítica ontológica aos modernos, por exemplo, de uma cosmovisão indígena, é deslocada imediatamente entre esses para o plano da representação, como se, na verdade, se tratasse de posições epistemologicamente diferentes. Isto é: artefatos mentais distintos que existem apenas no plano do pensamento, mesmo quando as cosmovisões insistem que elas estão falando de um outro mundo. A própria ideia de múltiplas ontologias é um oxímoro. Essa é a palavra utilizada quando se fala em *pensamento através das coisas pelas coisas*. O que significa quase um sinal de patologia social ou de esquizofrenia, de uma renderização fraturada, uma decomposição fraturada de um mundo incoerente que é uma falha da percepção dos não modernos. E aí toda crítica da ontologia fundante da modernidade não é considerada uma crítica ontológica, mas uma crítica epistemológica confusa, ou seja, a coisa de uma mente inábil que confunde as múltiplas representações no mundo como se fossem efetivamente múltiplos mundos.

Se de fato se levar a sério as relações de alteridade, ou seja, o modo como perceber o outro e entender como essa recepção revela muito sobre nós mesmos, é preciso, no limite, parar de reduzir o discurso do outro como se fosse mera perspectiva cultural, mera crença, visão distorcida do mundo, mas também pensá-la como enunciação de mundo ou de natureza mesmo diferente. E são muitos outros. Esse é um terreno onde Latour faz questão de se situar. Na verdade, há uma cultura só. Uma cultura geral. E múltiplas naturezas. Essa é a essência da ideia da virada ontológica. É insistir então que talvez exista só uma cultura geral, múltiplas naturezas, múltiplos mundos. Ao invés do multiculturalismo, um mundo de multinaturalismo. É polêmico, é propositadamente polêmico, mas faz pensar em uma série de questões muito significativas, mudando mesmo o eixo da discussão.

Viveiros de Castro (*apud* Mariuti, 2021) avalia que a virada ontológica tem pelo menos três grandes estímulos, três grandes impulsos. O primeiro impulso, chamado por alguns de pós-modernidade, cuja *nomeação* Viveiros também questiona, envolve a crise de representação ou sistema de representação que desestabiliza a cisão sujeito-objeto. Nesse sentido, na verdade, começa-se a questionar a ideia do natural-artificial; sujeito-objeto. Complica todos os dualismos que parecem ser muito simples da modernidade: natureza-cultura, pessoas-coisas; linguagem-realidade extralinguística; essas coisas começam a ser tensionadas na medida em que o século

XX avança. Em parte, por conta da virada cibernética também, mas Viveiros não quer entrar nesse tema, apenas o aponta.

O segundo impulso vem da multiplicação dos estudos etnográficos sobre a ciência e a tecnologia. Ou seja, quando os antropólogos começam a invadir o campo da técnica e da discussão técnica para politizá-lo e para mostrar os seus conteúdos civilizacionais. Isso politiza as práticas científicas num ponto e no outro, complica muito a distinção entre ciência e não ciência. Porque começa a perturbar a relação entre o Ocidente e o resto do mundo. E o terceiro ponto, e aqui Viveiros de Castro tem uma zona de coincidência direta com a discussão de Bruno Latour, lembra Mariutti (2021), é o imbricamento entre catástrofe ecológica e crise econômica. Vai aparecer naquela célebre formulação: o problema é o fim do mundo ou o fim do capitalismo? Parece que é mais fácil acabar com o mundo que acabar com o capitalismo. E o que essa catástrofe evidencia? Para Latour, a noção daquela natureza percebida como ambiente externo, inerte, uma inesgotável fonte de recursos que é imune ao papel geológico do homem, começa a desaparecer.

Quando se somam esses três fatores, começa a surgir o terreno fértil para a virada ontológica na medida em que implode a noção de que a modernidade é a vanguarda da humanidade e joga sempre todo o resto na vala comum da pré-modernidade, aquele passado resumidamente arcaico-estável do qual os modernos iriam progressivamente se diferenciar pelo progresso. Entra-se no terreno da discussão em que se percebe que uma história unitária deixa de ser possível. Ela perde a sua centralidade. O Ocidente perde a sua centralidade. Isso, além de descortinar uma pluralidade de mundos, dissolve a linearidade do tempo que é a marca do pensamento moderno. Mas Viveiros de Castro procura deixar claro que pensar tudo isso que ocorre no mundo intelectual fora do universo indígena que pesquisa, ou seja, refletir sobre conceitos epistemológicos e ontológicos, por exemplo, em termos de uma civilização não indígena, pertence a uma parte de suas reflexões – a que se propõe a traduzir – porque o essencial mesmo a que se propõe é orientar-se

[...] sempre por um desiderato maior: contribuir para a criação de uma linguagem analítica à medida (à altura) dos mundos indígenas, o que significa dizer uma linguagem analítica radicada nas linguagens que constituem sinteticamente esses mundos. Sua elaboração envolve forçosamente uma luta com os automatismos intelectuais de nossa tradição, e não menos, e pelas mesmas razões, com os paradigmas descritivos e tipológicos produzidos pela antropologia a partir de outros contextos socioculturais. O objetivo, em poucas palavras, é uma reconstituição da imaginação conceitual indígena nos termos de nossa própria imaginação. Em nossos termos - eu disse, pois não temos outros; mas, e aqui está o ponto, isso deve ser feito de um modo capaz ('se tudo der certo') de forçar nossa imaginação, e seus termos, a emitir

significações completamente outras e inauditas (Viveiro de Castro, 2015, p. 15).

Fora do mundo amazônico indígena, como tradução de sua linguagem própria pela antropologia, as discussões se fazem porque elas constituem o mesmo universo humano - e não humano - não indígena. E por isso podem e acabam mesmo por produzir abalos nas relações com a realidade sua e circundante, assim como receber consequências deles. A virada ontológica tem a ver exatamente com isso. Ninguém está só e a inteligência, bem como a comunicação, interferem na sociabilidade (e na solidão também) das vidas que dividem o mesmo espaço no mundo.

Mariutti (2021) se questiona se o que fica parecendo diante disso, é estar hoje o mundo acadêmico e intelectual no centro do debate entre modernos, pós modernos ou não modernos. Fica parecendo, a princípio, que a grande polarização se dá entre os positivistas e os relativistas culturais. O problema é que a questão não é tão simples assim. Ficando no nível elementar, qual é a posição dos positivistas? Existe um único mundo lá fora. Aquela natureza inerte, aquela realidade que não depende do observador tal qual fora discutida. Pelo método e pelas próteses da razão, por exemplo, o microscópio, o telescópio, o método científico, é possível se aproximar progressivamente do real, eliminando o viés. Essa é a grande vantagem dos positivistas, eles argumentam que existe a verdade, essa verdade não é imediatamente apreensível, mas pode ser abordada pelo método correto. No limite, qual é o argumento? Só se chega à verdade pelo método positivista. O que seria, então, a outra posição com relação ao positivismo? O relativismo cultural que alguns estudiosos chamam de pós-moderno, que poderia ser sinônimo, o que não necessariamente é verdade. Não são sinônimos perfeitos.

Também aqui se abre um parêntese para o alerta de Viveiros de Castro quanto a tais nomeações, pois a despeito de sua proposta perspectiva na qual repensa corporalidade, matrimônios, dualismos, considera-se tributário do estruturalismo (com suas dicotomias) de Lévi Strauss:

Algumas palavras, enfim, sobre a dívida deste livro [A inconstância da alma selvagem-e outros ensaios antropológicos] para com a antropologia de Lévi-Strauss, que lhe forneceu a agenda temática e o referencial teórico principal. Os temas, em primeiro lugar. Não é necessário recordar o papel que a noção de troca e o valor transcendental (no sentido kantiano) concedido à aliança de casamento ocupam na obra desse autor. Por outro lado, talvez caiba sublinhar que o tema da corporalidade, tal como aqui elaborado, deve enormemente às análises desenvolvidas nas Mitológicas (1964,1966,1967b,1971). Ou seja, ela não é e em nada tributário da voga *embodiment* hoje em curso na antropologia mundial, pois remonta, em meu trabalho, a um período em que o ‘corpo’ ainda estava bem distante de ser a palavra-de-ordem que depois se tornou (Viveiros de Castro, 2015, p. 16, grifo do autor).

Outra posição é de que há um ponto de convergência ou sobreposição pelo menos em um aspecto entre os positivistas e os relativistas, o *status* especial de suas representações. O positivismo vai negar a ideia de que existem múltiplas representações. As múltiplas representações são um erro. Mas eles são capazes de chegar ao cerne da realidade que somente a representação com o cerne do real seria verdadeira. Ou seja, dito de outra forma: a distinção positivista percebida entre aparência e realidade se baseia na ideia de que somente o método positivo permite apreender o real em si mesmo e, nesse sentido, desmistifica todas as representações.

Qual é o contra-ataque dos relativistas? Eles recusam axiomáticamente o conceito de verdade e o corte entre aparência e realidade. Entre aparência-representação-realidade. No limite, tudo é, em algum grau, representação. Não há texto, só há interpretação. Mas nessa recusa é que reside o grande paradoxo. Porque não há na verdade um corte entre representação e a realidade. Tudo é representação. Ocorre que, para dizer isso, é preciso pelo menos de um pressuposto e é isso que deixa os relativistas numa posição próxima dos positivistas. Eles têm uma vantagem ao perceber as nuances das demais culturas. Mesmo aquelas que não admitem mundos diferentes. Eles se colocam numa posição de excepcionalismo em que essa postura multiculturalista é a mais adequada.

O aspecto curioso, na avaliação de Viveiros de Castro, explica Mariutti (2021), é que alguns positivistas percebem essa dimensão da questão e insistem no argumento de que, para a própria noção de interpretação ganhar alguma sustentação, é preciso assumir que pelo menos uma dessas representações seja suficiente para perceber as demais. Frente a essas críticas, é normal *radicalizar* para os relativistas. Esses mundos são incomensuráveis, não se conversam um com o outro. Quando se passa de um mundo para o outro, é como se tivesse um espaço de ruptura total; então, a princípio, sequer a ideia de traduzir uma cultura, uma sociedade diferente se torna possível. Só pode existir conversão. O cristão vira muçulmano, por exemplo. Não é possível uma tradução. E é curioso que, ao assumir que existem múltiplos outros, está se dizendo que é impossível entender o outro e falar adequadamente com o outro. Uma posição esdrúxula para dizer o mínimo. Mas é isso que está na base do multiculturalismo e que desemboca em lutas identitárias.

Mariutti (2021), diante dessas avaliações que divide com Viveiros de Castro, põe essa mesma questão só que num outro ângulo. Mostra outras forças e recorre a um texto de

Wallerstain²¹ no qual ele comenta Bruno Latour que discute a herança da sociologia, promessa da ciência social. Wallerstain, retomando esse debate, argumenta que o problema todo é que existe uma força que não se percebe e que se pode chamar de *antimoderna* (Mariutti, 2021). Uma luta para restaurar o passado, resistir. Porque é disto que se trata: de uma degradação do conservadorismo que aceita a mudança, mas quer desacelerar e está propondo, na verdade, um movimento que é reacionário, uma utopia invertida porque faz referência a um mundo em que nunca existiram essas tradições, nunca existiram dessa forma e eles querem, num certo sentido, impor isso ao nosso mundo.

É muito difícil embarcar nessa postura. O problema é que aí o ataque vem num outro flanco onde o ceticismo pós-moderno acaba insistindo na ideia de que eles são os únicos que entenderam que a modernidade acabou e que não tem nada além dela. A não ser fazer galhofas na torre de marfim da universidade. E nesse sentido, o questionamento pós-moderno da tensão racionalidade e irracionalidade é tomado como verdade: tudo, em algum grau, num certo ponto de vista é racional e essa é a mais suprema das narrativas. Não tem como escapar disso. Uma das formas de escapar disso é mergulhar na virada ontológica e se aproximar do perspectivismo que é, na verdade, uma das suas dimensões. O que está em jogo é tentar fazer a passagem de um multiculturalismo solipsista, múltiplos mundos incomensuráveis para a controversa noção de multinaturalismo: uma cultura, múltiplas naturezas. A natureza não é um quadro fixo exterior ao mundo e reconhecer isso é um passo importante porque se consegue demolir a ideia de que existe apenas um mundo objetivo abarcável exclusivamente pela ciência dos modernos, o que permitia a concepção de múltiplas culturas. O perspectivismo tal como surge, inspirado na obra de Viveiros de Castro, que, por sua vez, mergulha nas sociedades indígenas, é uma proposta extremamente incisiva.

Num primeiro ponto, uma perspectiva não é uma representação. Ela não é algo que o sujeito possui. Mas é o contrário, ela *porta* o sujeito. E o constitui enquanto tal, exige sempre uma alteridade, sempre uma diferença. E aqui está o terreno em que Latour insiste: a diferença entre sujeito e objeto se esvai. E seguindo nessa linha, para o contrário, a fim de se perceber múltiplas representações subjetivas que incitem ou se desdobrem de uma natureza externa unitária e total, uma espécie de fundo universal envolvente configura um quadro material de existência. O perspectivismo propõe o oposto, isto é, existe uma unidade representativa, uma cultura somente, humana, em que compartilham humanos com os animais e outros seres animados e múltiplas naturezas. Ou, no que Viveiros de Castro sempre insiste, todos os seres representam o mundo

²¹ Ler *Immanuel Wallerstein e a crítica à modernidade: impensar as ciências sociais* de Eduardo Barros Mariutti.

da mesma maneira; mas o que muda é o mundo que eles vêem. Ou seja, não são diferentes pontos de vista para o mesmo mundo. Mas mundos diferentes para o mesmo ponto de vista. E ainda, afirma Viveiros de Castro, para o perspectivismo que ele propõe, a epistemologia é constante, enquanto a ontologia é que é variável. E aí, dessa chave, a virada ontológica está operando no sentido inverso da tendência dominante da modernidade.

E o que é ser objetivo do ponto de vista dos modernos? O primeiro passo e aqui é um terreno comum com o positivismo, é especificar aquela dimensão subjetiva, que ajuda a compor a visão do objeto, mas permita muitas vezes confundir a representação com a coisa em si. E, nesse ponto de vista, só conhece bem algo - e isso vale também para o sujeito e os atores, quando se vê de fora. Nesse sentido, *conhecer é dessubjetivar*. Reduzir a intencionalidade do objeto a zero. Também para os positivistas, toda a ciência deve se mirar no espelho da física. Isso significa guiar-se pela pressuposição de que quanto menos intencionalidade se atribui ao objeto, mais se conhece. Quanto mais se é capaz de interpretar o comportamento humano ou animal em termos de atos energéticos - como uma rede neuronal- e não em termos de crenças, desejos, intenções, mais se está conhecendo o comportamento. Ou seja, quanto mais eu desaminizo, mais eu o conheço. Conhecer é desaminizar e tirar subjetividade do mundo.

Viveiros de Castro fundamenta sua interpretação nos xamãs ameríndios, para os quais ocorre o oposto do que se verifica em outras tradições epistemológicas: é necessário impregnar de máxima intencionalidade aquilo que se busca conhecer. Assim, um conhecimento de qualidade é aquele capaz de interpretar todos os eventos como se estivessem conectados em um só e como se resultassem de alguma forma de intencionalidade. Esse princípio está presente tanto no pensamento mágico, conforme discutido por Mariutti (2021), quanto no perspectivismo, tal como enquadrado pela antropologia de Viveiros de Castro — ambos vistos de forma positiva nesse contexto. Essa concepção ressoa, em certa medida, com a abordagem de Latour, especialmente no que tange à agência distribuída e às redes de relações que estruturam a realidade.

Lévi Strauss elogia a natureza e também a razão na forma de pensar diferente do nativo, para ele apreendida por conta desses dois atributos pelos seus modos de sobrevivência no mundo da selva natural e dos objetos com os quais divide sua existência. São riquíssimos seus artefatos, instrumentos musicais, adornos, suas pinturas sob a pele. Considera que a atitude de tomar a natureza como um objeto e instrumento cria uma distância entre a racionalidade e a ordem natural. Considera também que o pensamento elaborado, como o científico, próprio de

outro modo de sobrevivência social-ocidental, aproxima os seres humanos da natureza. Assim interpreta e descreve a perspectiva do nativo:

[...] o próprio do pensamento selvagem é ser intemporal, ele quer apreender o mundo, como totalização sincrônica e diacrônica ao mesmo tempo, e o conhecimento que dele toma se assemelha ao que oferecem num quarto espelhos fixos em paredes opostas e que se refletem um ao outro (assim como aos objetos colocados no espaço que os separa) mas sem serem rigorosamente paralelos. Forma-se simultaneamente uma multidão de imagens, nenhuma das quais é exatamente parecida com as outras; por conseguinte, cada uma delas traz apenas um conhecimento parcial da decoração e do mobiliário, mas seu agrupamento se caracteriza por propriedades invariantes que exprimem uma verdade. O pensamento selvagem aprofunda seu conhecimento com o auxílio de *imagines mundi*. Ele constrói edifícios mentais que lhe facilitam a inteligência do mundo na medida em que se lhe assemelham. Nesse sentido, pode ser definido como pensamento analógico (Lévi Strauss, 1989, p. 291).

Concluindo, com Viveiros de Castro (2015, p. 16):

Quanto ao tema da predação e do perspectivismo, aqui a margem de invenção pessoal foi maior; mas eles também podem ser vistos como uma extrapolação feita a partir do cruzamento das ideias de afinidade e de corporalidade, ou melhor, como uma tentativa de extrair delas, e de sua conjugação, algumas consequências etnográficas interessantes. Vejo meu trabalho, em geral, como tendo sido sempre o de buscar extrair todas as consequências possíveis de certas ideias alheias, sejam elas as ideias dos índios, sejam as dos antropólogos que escreveram sobre elas. As consequências interessam mais que as causas, porque elas permitem uma confrontação verdadeiramente simétrica, no sentido de Bruno Latour [1991], dos pensamentos em jogo, o nosso próprio e o alheio. Sempre que ouço um pronunciamento sobre as causas – sob este ou outro nome, e sejam elas da natureza que forem – do comportamento de alguém, em especial de um *nativo*, sinto como se estivessem a lhe tentar bater epistemologicamente a carteira).

A alteridade passa a ser o desafio da contemporaneidade e isso significa ter condições ontológicas e epistemológicas capazes e repensar todos os valores sob os quais se erige o pensamento intelectual e moral atual. Sobretudo superar o pensamento científico-filosófico cartesiano questionado desde o século seguinte ao seu surgimento (Vico, 2005). Outro desafio parece ser, mesmo para Viveiros de Castro, dizer sobre esse desafio, ou seja, comunicá-lo ao mundo, diante do aparentemente intransponível limite entre o discurso indígena do Pajé e o discurso filosófico-científico do pensador ocidental. Mas a dificuldade parece ser sobretudo porque não se trata apenas de expressão, mas de que se está falando, ou seja, sobre o que se expressa: fala-se não apenas de expressão, fala-se de conhecimento, de história, de política, dos mais diferentes saberes conhecidos e também de saber sociocosmopolítico, como sugere igualmente Krenak, reafirmando o discurso do pajé de Anhetete. Mariutti chama essa expressão

de *mágica*; Viveiros de Castro chama de perspectivismo ameríndio; Lévi Strauss chama de analógica; o pajé de Anhetete, Krenak e Jecupé a chamam de cosmológica. Vico a chama de sabedoria poética e se expressa no §34:

[...] os primeiros homens da gentilidade, por uma demonstrada necessidade de natureza, foram poetas, os quais falavam por caracteres poéticos; [...], porque tal natureza poética de tais primeiros homens, para nossas naturezas civilizadasíssimas, isso é de fato impossível de imaginar e com grande dificuldade nos é permitido entender.

2.2. Sabedoria poética e alteridade em Vico

Moreau (2003) argumenta que, na Carta-prefácio aos Princípios da Filosofia (1644), apresentada como um panorâmico sintético da história da filosofia segundo Descartes, esse filósofo manifesta sua ambição de fazer melhor do que fazem os antigos filósofos, das humanidades, acusados de se perderem em discussões vazias. Citando Platão e Aristóteles propõe a “[...] radical originalidade de um pensamento que, onde todos os outros levaram apenas ao duvidoso, ao confuso, ao caótico e ao inútil, alcance o certo, o claro, o organizado e o útil” (Moreau, 2003, p. XVI-XVII). Nessa perspectiva, Descartes recusa as humanidades, Platão, Aristóteles e a Retórica. Em contrapartida, Vico, Professor de Retórica na Universidade de Nápolis, reconhece a necessidade desses conhecimentos e concebe a Retórica como um elemento essencial para complementar a visão dualista da natureza humana ao destacar o papel da linguagem: o “[...] fenômeno da linguagem como um terceiro termo indispensável à integralização da visão dualista, cartesiana, da natureza humana” (Girard & Silva Neto 2021, p. 7). Sem desacreditar Descartes - Vico é adepto das ciências -, considera fundamental apreender a *res cogitans* não apenas como uma substância pensante, mas também como um corpo que fala, especialmente no estudo do mundo civil, moral e político (Girard & Silva Neto, 2021). Como alternativa à proposta cartesiana, a metafísica viquiana se inclui no desafio de se pensar um projeto de conhecimento libertador em que o engenho - a inventividade e a tópica - a argumentatividade, por meio da análise exaustiva dos fatos e argumentos, venham antes da crítica e partam da dúvida criadora, não restritiva (Santos, 2003).

Em sua *Ciência Nova*, Vico explica que, em conformidade com três espécies de naturezas e governos, três idades do mundo, falam-se três espécies de línguas: a primeira, dos hieróglifos, muda, quando se tinham os gentios muito recentemente chegado à humanidade. É a língua dos gestos, por sinais ou objetos que eles querem significar; a segunda, é a língua por semelhanças, comparações, imagens, metáforas e descrições naturais, formando o corpo maior, ou seja, expandindo suas possibilidades de comunicação, nisso formando o corpo maior da língua primeira e que se denomina, como já a denominaram os Egípcios, de língua heroica, pois se dá no tempo dos heróis. A terceira, já bem mais elástica, flexível e profunda pelas experiências, é a língua humana, através já de palavras convencionadas pelos povos que dela são senhores absolutos - pois são esses povos que a criam. É a língua dos Estados monárquicos, das repúblicas populares. Os povos, com essa língua assim constituída e para o sempre podendo ser revigorada, dão sentido às leis, às quais tanto plebe como nobres devem obedecer. Ela deixa de

ser secreta para os nobres, em princípio sacerdotes, para dar lugar à liberdade do domínio popular. Mas Vico adverte que, pelo *ricorso*, ou seja, pela teoria do tempo cíclico da história, ela pode ser reduzida, voltando ao estágio primeiro. Devido à barbárie da reflexão, a sociedade se desintegra no individualismo, pondo fim à comunicação e levando ao silêncio. E isso preocupa o filósofo professor, pois percebe que em seu tempo a ciência cartesiana contribui para tal estágio recessivo. As três idades do mundo - três linguagens- são a hieróglifa, por atos mudos, mais adequadas à religião por serem mais observadas que faladas; a simbólica ou heroica, realizando-se por semelhança; e a epistolar, já mais elaborada, servindo para os usos da vida, da prática social e republicana. Por essas três línguas Vico estrutura o próprio discurso, visualizado na figura introduzida dos três mundos e anteposta no frontispício da obra muito bem sintetizada no §4:

E, mesmo no final, para resumir a ideia da obra numa sùmula brevíssima, toda a figura representa os três mundos segundo a ordem pela qual as mentes humanas da gentildade foram elevadas da terra ao céu. Todos os hieróglifos que se vêem na terra denotam o mundo das nações, ao qual os homens se aplicaram, antes de qualquer outra coisa. O globo que está no meio representa o mundo da natureza, que os físicos depois observam. Os hieróglifos superiores significam o mundo dos espíritos e de Deus, o qual finalmente contemplaram os metafísicos.

Para Bosi (1977), o entendimento da sabedoria poética teorizada por Vico, convida a historicizar a fala poética característica dos tempos heroicos da Grécia e da Roma arcaicas, em particular os tempos homéricos. Essa viagem deve ser experienciada sob a perspectiva que ultrapassa a mera esquematização cronológica da história da humanidade. Em se falando da linguagem, os vãos são sempre livres para colheitas mais pródigas das sementes e frutos no caminho. Ele explica que a poesia e com ela toda a expressão da fantasia e do sentimento, na sua concepção, se dá como “[...] uma atividade recorrente do espírito humano; atividade prévia (e não inferior) ao pensamento dito lógico” (Bosi, 1977, p. 131). Ao suceder a poesia, o pensamento lógico não a apaga, pois também ela possui sua própria lógica, a lógica poética. Ou seja, pode se manifestar em qualquer tempo, como pode se encolher a qualquer tempo.

A lógica poética nasce antes do raciocínio maduro, mas sobrevive e com ele convive, outorgando à poesia um estatuto antropológicamente estrutural. Na dignidade do §204, Vico mostra a natureza analógica da mente humana, buscando deleitar-se com o uniforme. O fascínio pelas fábulas se explica nessa dignidade. Vico afirma (§205):

Esta dignidade, a propósito das fábulas, é confirmada pelo costume que tem o vulgo, que, sobre os homens numa ou noutra parte famosos, postos nestas ou naquelas circunstâncias, de acordo com o que em certo estado lhes convém, finge as fábulas apropriadas. As quais são verdades de ideia em conformidade

com o mérito daqueles sobre os quais as finge o vulgo; e, no entanto, são por vezes e de fato falsas, na medida em que não seja dado àqueles o mérito naquilo de que eles são dignos. De modo que, se nisto bem se refletir, o verdadeiro poético é um verdadeiro metafísico, em face do qual o verdadeiro físico, que com ele não se conforma, deve considerar-se desde logo falso. Do que resulta esta importante consideração em matéria poética: que o verdadeiro capitão de guerra, por exemplo, é o Godofredo que Torquato Tasso finge; e todos os capitães que não se conformam no todo e completamente com Godofredo, esses não são verdadeiros capitães de guerra.

Na seção primeira e capítulo primeiro que trata da metafísica poética – origem da poesia, da idolatria, da adivinhação e dos sacrifícios, Vico revela seu interesse e preocupação com o fato histórico do gentio no §374, ao citar estudos de Boulduc, capuchinho de Paris (1575 c.-1650). No §375, revela seu interesse pelo Novo Mundo ao falar dos Americanos. Remetendo ao §331, lembra que o mundo civil foi feito pelos homens e que, por isso, o homem²² tem a condição de pensá-lo. No §332, diz:

Agora, uma vez que este mundo de nações foi feito pelos homens, vejamos em que coisas perpetuamente concordaram e ainda concordam todos os homens, porque tais coisas poderão fornecer-nos os princípios universais e eternos, tal como devem ser de toda a ciência, sobre os quais surgiram todas as nações e todas as conservam.

No §333 ele afirma, reiterando os princípios comuns da Humanidade, que todas as nações, incluindo as novas, conservam os costumes da religiosidade, do sepultamento dos mortos e do matrimônio. O §334 faz referência ao Brasil, discute a questão da existência ou não de Deus entre algumas religiões nativas e o posicionamento de algumas teorias de seu tempo. A América e o Brasil são citados no texto de *Ciência Nova*, significando uma das formas do pensamento do *outro* em Vico, ou seja, pensando a alteridade (§375, §517, §542, §546, §562, §1095). Dessa forma, o filósofo, a partir de sua formação científico-filosófica, propõe um método alternativo para refletir como a sociabilidade vem sendo pensada no seu tempo, como o pensamento e o conhecimento vêm sendo interpretados, ou seja, como a sociedade civil vem se organizando com a alteridade.

2.3. Sabedoria poética e o caso Tupi-Guarani

A'ramoaé, yvyrupáreopu'ã
Va'erã reta, jeayúbporã i omombia

²² Vico refere-se naturalmente à categoria genérica de *homem*, em que se inclui o nativo.

Che ramo jepeoguerokatupyry i va'erã.

Unicamente assim
os inúmeros seres que
se erguerão na Morada Terrena,
e que não se desviaram do verdadeiro Amor,
viverão em harmonia.

Tupã, o Senhor do Trovão, é também responsável por ensinar aos humanos conhecimentos que fazem parte do caminho de autoconhecimento do povo Guarani, afirma Jecupé (2021), pensador indígena Guarani. E esses ensinamentos são entoados na *Opy* (Casa de Reza) nas noites das aldeias Guarani; estão guardados no *Ayvu-Rapyta* – *ayvu* significa *ser* e *rapyta* significa *fundamentos*. Os descendentes mais diretos dessa tradição milenar são os Mbyá Guarani, etnia do pajé Pablo Werá e na qual é adotado Jecupé, natural dos tapuias.

No século XX, Tupã Kuchuvi, como é chamado León Cadogan, traduz esse conjunto de cânticos sagrados e os registra na Universidade de São Paulo-USP, a pedido e com a licença espiritual do pajé Pablo Werá. O pajé delega a León Cadogan tal incumbência porque sente que não terá tempo de fazer estudos científicos na língua Tupi e sabe que é importante fazer registro desse importante legado cultural para sua nação indígena. Os últimos cantadores da tradição são os saudosos Tomaz Benites, de Potro Gasceta; Cacique Che-i-ro, de Alto Monday e Kachirito, de Pero Jovu, últimos resistentes na época de decadência contra as campanhas radicais de missionários para que esses indígenas abandonassem seus cantos e pregassem suas crenças religiosas e ocidentais.

Como sementes plantadas em solo fértil, os cânticos se disseminam por todas as aldeias Tupi-Guarani e são cantadas ainda com ardor, curando feridas do corpo e da alma dessa nação. Em Diamante do Oeste ainda há descendentes dessas famílias; Benites, pajé centenário, é um deles, entre outros. A simples menção desses cantos remete a mente e o coração Guarani a uma dimensão lendária, imemorial, distante do tempo profundo na memória: *Nhanderu*, *Maira*, *Nhanderuvuçu*, *Sumé*, *Jurupari*.

Jecupé argumenta que as formosas palavras em seus cânticos e danças são capazes de amansar o Trovão e o Vento - expressões para designar a alma e a mente. Elas são conhecidas como *palavras formosas*, *palavras verdadeiras*, *palavras puras*, *belas palavras*- *nhe'e porã*. Um dia, perguntado como Pablo Werá responderia a seu neto se ele quisesse saber o significado

de *ayvu rapytá*, o ancião responde: *Ayvu rapyta oguero-jera, oguero-yvára Ñande Ru Tenondé ñen'eymyterã*, cuja tradução é *O Ser fundamenta-se no fato de ter sido desdobrado de nosso Pai Primeiro. O Ser fez-se parte da divindade primeira, como medula, palavra-alma, da coluna do Criador*. Fundamentado nesses fatos, Jecupé se empenha em registrar contemporaneamente a história do povo Guarani (Jecupé, 2021, p. 120). Argumenta ainda que vendo esses Guarani assim, no século XXI, pressionados pela civilização estrangeira (dos não indígenas), não se faz ideia da sua longevidade ancestral, de seus saberes profundos que resistem ao tempo. Eles resistem na história sempre lembrada pelos mais velhos e que compreende três fases, três ciclos de milênios (apogeu, transformação e degeneração cultural (2021, p. 23-24):

1. O primeiro ciclo: de geração de um saber profundamente ligado à Mãe Terra e ao reconhecimento dos ecossistemas como divindades cooperadoras do processo evolutivo da alma humana.
2. O segundo ciclo: da expansão de seu modo de cultura para o continente sul-americano, influenciando etnias diversas; mas criando também conflitos e gerando divisões e guerras há milênios.
3. O terceiro ciclo: da decadência cultural no século XVI, com a chegada da invasão europeia, notadamente espanhóis e portugueses, que escravizam, destroem e geram inúmeras distorções sociais entre esta e diversas outras etnias indígenas.

Atualmente os anciãos sonham com um caminho de restauração de valores, reinserção social e readaptação dos descendentes da matriz Tupi como também de outras matrizes ancestrais próprios de sua civilização; dessa forma buscam evitar um curvamento ao modo de vida autodestrutivo da sociedade não indígena. Embora haja dificuldade para restaurar os valores nos quais acreditam e que estão em crise, esse objetivo é sonhado pelos anciãos. A terceira fase, da decadência, é dividida e interpretada por Jecupé, (2021, p. 38-39) em outros determinados tempos seculares que chama de cinco fases:

1. Séculos XVI-XVII (1550-1700) - Apresamento por mar;
2. Séculos XVIII (1700-1750) - Apresamento por terra;
3. Séculos XVIII-XIX (1750-1850) - Apresamento e morte por guerras;
4. Séculos XIX-XX (1850-1950) - Período migratório (busca da Terra Sem Mal);
5. Século XX (desde 1950) - Degradação do ecossistema.

A escravidão e a guerra marcam a degeneração dos Guarani, favorecidas pela imposição de uma religiosidade em detrimento da espiritualidade nativa. No período da escravidão africana no Brasil tem início a intensa degeneração ecológica que destrói as condições de vida fundamentadas na natureza; seus alicerces espirituais são abalados, embora não abandonados nesses cinco séculos. Valores sagrados advindos da cosmovisão resistem e fazem parte de sua

vida, expressando-se nos cantos (*po-rã-hei*), na dança (*jeroky*), nos nomes dos clãs e dos indivíduos que se interligam à visão ancestral do mundo e fazem do cotidiano de cada aldeia uma tradição sagrada e oral. A sociedade indígena é de tradição oral; Munduruku diz que a oralidade é a divindade que se torna carne (2009, p.72).

Toda história para o Guarani começa com a criação do mundo, da terra e da humanidade, o que se vive hoje é continuação dessa história - que é eterna. Isso significa dizer que a energia primeira nunca se separa da consciência do *ser*, é parte dela. Jecupé, fundamentado nas palavras de Pablo Werá e nos estudos aprofundados do *Ayvu rapyta*, visitando aldeias Guarani contemporâneas por toda a América, participando de seus rituais, conversando com seus pajés, com seus anciões, seus sábios, vem registrando esses ensinamentos imemoriais e refletindo sobre a cultura Guarani com seus pajés e sábios contemporâneos.

Uma das contribuições para a coesão da tradição Tupi-Guarani são as palavras sagradas do *Ayvu rapyta*. Elas pertencem ao tempo mais longínquo da primeira etapa histórica e são, na verdade, os fragmentos milenares de cânticos conservados pelo desmembramento do tronco linguístico *Mbyá-Guarani*. *Mbyá*, como são chamados pelos outros; a si mesmos se chamam *Jeguacava*. No vocabulário sagrado se autodenominam *jeguakawa tenonde porangue-í*. Essa expressão significa *os primeiros adornados, que caminhavam de plumas sobre a cabeça*. Eles recebem o *Ayvu Rapyta* sob inspiração do seu criador. E são eles, como comunidade, que passam a reproduzir os cânticos sagrados na *Opy*, hoje conhecida por Casa de Reza por todos os Guarani. *Jeguakawa*, na linguagem comum, se traduz por adorno (de penas para a cabeça). O pajé é o intermediário que interpreta as palavras e os sonhos Guarani, inspirados no sublime, a consciência mais elevada: esse é o conhecimento para os Guarani, um conhecimento cosmológico (Jecupé, 2021).

Nhanderuvuçú (para os *Apococíva* ou *Nhandeva*), *Nhamandu Tenondé* ou *Nhanderu Tenondé*, é o nome da energia originária que se conhece como Mundo do Alto, diz Jecupé (2020). Ela se desdobra em novas energias que são os ancestrais, o Mundo do Meio: *Ambá Nhamandu* é a morada dos espíritos anciões; *Ambá Jakairá* é a morada dos espíritos brumas; *Ambá Karai* é a morada dos espíritos fogos; *Ambá Tupã* é a morada dos espíritos trovões. Dessas energias - do Mundo do Alto e do Mundo do Meio se desdobra a energia que cria a terra e o corpo-alma Guarani assim como de todos os seres da terra. Esse mundo é chamado de Mundo de Baixo. Todas essas energias convivem no Ser Guarani: vegetal, animal, mineral e também todas convivem no corpo do Ser-pessoa Guarani. Para Jecupé (2020), espírito-sopro, a vida-luz, que é em essência a pessoa, o ser humano, que desdobra-se em três: *ayvu* (espírito),

nhe'eng (alma) e *tu* (som-matéria-corpo). *Ayvu/nhe'eng/tu* se traduz, portanto, como espírito/alma/corpo, ou seja, inteligência, emoção, princípio de vida. Essa noção ou conceito é a espinha dorsal do pensamento Guarani, a principal marca da qualidade de sua perspectiva cosmológica espiritual.

Jecupé (2020) fala dos ancestrais fundadores do mundo e da humanidade. São trovões criadores, anciões arco-íris ou pássaros guerreiros; as nomeações variam. Por isso há jeitos diferentes de narrar o pensamento nativo, a criação do mundo e da humanidade, mas é uma só a narrativa, essas variações existem, sempre, a variação é variação da memória-síntese que cada Ser nativo escuta. Cada geração centenária produz sua narrativa que traduz sua trajetória no mundo; são três humanidades vividas na Terra de acordo com Jecupé. Por três vezes a humanidade foi destruída por destruir a Mãe-Terra. Essa geração tem consciência de que está na Terra para cuidar, caminhando e nomeando. Em outras palavras, para preservar a natureza, para conhecer a natureza e para pensá-la. Ações que se amalgamam. O caminhar é a função que permite ao movimento se completar. A vida - como ela é no aqui e agora, fundamentada no *Ayvu rapytá* -, é uma caminhada existencial na Terra que se tornou má. Mas existe a Terra Sem Mal e ela se pode alcançar em vida.

A tradição Tupi é apenas um dos troncos culturais nativos. Em essência, são quatro os principais troncos culturais nativos – Tupi, Aruak, Karib e Jê. Todas eles passam pela mesma fase de decadência histórica. Os pajés Tupi-Guarani sonham uma profecia que começam a compartilhar com todas essas nações nativas – de todos os troncos deste território brasileiro. E a explica Jecupé (2021, p. 24):

Desde os últimos duzentos anos de peregrinação tupi-guarani, existe uma profecia que fala do retorno de Tupã no coração dos Homens, para iniciar a *quarta humanidade*. Segundo essa antiga tradição, Tupã é um dos nomes do Grande Espírito, do Sagrado Mistério, da causa de toda a emanação de vida. É a Consciência Infinita, presente, mas adormecida em nossos corações e mentes, que precisa ser despertada.

Jecupé (2021, p. 25) diz que existe uma via chamada *Apecatu Ava-porã- O caminho do homem sagrado* que trata do aprimoramento pessoal ou, em outras palavras, do alinhamento do ser humano, dotado de uma alma que possui parte animal e parte divina. Essa via leva-o a despertar sua consciência. Os antigos mestres Guarani ensinam que a integração da consciência se dá a partir de músicas, meditações, sons da alma e do corpo, seus tons e seu constante caminhar. Se dá na compreensão que é a compreensão do que significa o Trovão e o Vento dentro de cada Ser. O trovão e o vento significam corpo e alma, mas também significam a força interior em seu despertar e a suavidade interior. O despertar dessa suavidade que faz a

linguagem ser bela, os gestos serem belos, o modo de viver ser harmonioso. Força e suavidade florescem quando o Ser conhece os princípios de Tupã “[...] purificando sua consciência pela poesia direta que emana da natureza”. Conclui: “ [...] Mas há que se abrir para ela!” (Jecupé, 2021, p. 25).

Os Guarani preparam uma quarta fase histórica que parte do sonho dos pajés em forma de profecia. Convidadas, todas as outras nações e de todos os troncos nativos, compartilham da nova caminhada sagrada. Inclusive muitos não indígenas também estão nesta caminhada sagrada. O indígena fala sobre o pensamento que a nação nativa Tupi-Guarani hoje experimenta, vivencia e convida as nações a vivenciarem junto. Uma nova caminhada está se iniciando para superar essa fase decadente da história. E todas as tradições, de todos os troncos, vêm participando.

2.3.1 O sonho

Os Guarani entendem que o sonho é a linguagem da alma e o que dá sentido ao corpo. É a linguagem que une os seres com a ancestralidade que os cria. Esses ancestrais sagrados são o Sol, a Lua, arco-íris, terra, água, fogo e ar, toda a criação dos reinos animal, vegetal e mineral. O ser indígena foi se amalgamando com a ancestralidade sagrada. O sonho revela mistérios dessa ancestralidade habitando o Ser Guarani. Todo Ser Guarani sonha e conhece os mistérios da sua diversidade. Jecupé (2020, p. 64) diz: “Somos parte da terra e a terra é parte de nós”. Quando o Guarani vê o raio e escuta o trovão, ele se lembra de Tupã. É isso que tenta dizer ao estrangeiro em 1500, mas o estrangeiro não tem ouvidos sensíveis para escutar esses tons, nem sua história. Ele não entende. E procura impor a sua verdade. Não consegue.

Os ancestrais que regem a natureza acompanham toda a evolução humana, pois são eles que a criam. Mas não só, os ancestrais são semeadores que espalham sementes pela terra e as observam, nutrem e cuidam até frutificarem. O ser indígena é uma amálgama que se vai constituindo com eles, os ancestrais e a energia primeira de *Nhandervuçú* e *Nhamandu*, seres sagrados. Tribos, povos, línguas nascem desse amálgama, dessa diversidade. “Essas tribos, de tão antigas, guardam a história de suas civilizações como um sonho-memória, de um tempo tão remoto que parece até mesmo anteceder a ideia de tempo” (Jecupé, 2020, p. 62).

A confluência com Vico (2005) se dá pela origem divina da humanidade (§136, §362) e pela linguagem poética tratar da providência divina, a consciência mais elevada da mente (§361). Vico não vai tratar dessa origem, as coisas divinas não podem ser demonstradas, explicadas, não cabem na ciência dos homens, alerta em sua *Ciência Nova* (1744) e vai tratar daquilo que é exclusivamente a criação do ser humano, são as coisas, fatos das nações da sociedade civil que pode ser transformada (§349, §374). Uma fronteira se dá entre essas culturas no limite de duas consciências formadas por duas perspectivas de sociedade. Na consciência indígena, as nações são resultado da criação divina, desdobram-se dela (Jecupé, 2020). Os ancestrais, do Mundo do Meio, criam *ciclos imemoriais* dos quais se *erguem* os povos-nações *Tupi, Aruak, Karib e Jê*. Duas civilizações que vêm naturezas diferentes, - a de Vico e a de Jecupé (Latour, 1994; Viveiros de Castro, 1996; Lima, 1996). Diferentes ontologias e epistemologias se encontram no século XVI e ainda hoje têm dificuldade de dialogarem entre si.

Jecupé (2020, p. 62-63) lembra que o sonho-memória a que se referem os indígenas foi avivando a tradição dos povos de Goiás, Mato Grosso, Minas Gerais:

A essa memória cultural, por ser muito diferente de sua ideia de história, os estudiosos [não indígenas] chamaram de *mitos*. Os nativos registram muitos mitos, que expressam não a invenção de um povo, mas uma voz distante no tempo, a qual tenta traduzir aproximadamente fatos, ocorrências, transformações, mutações do homem, da natureza.

O que Jecupé está dizendo? Da possibilidade de morte de sua cultura pela morte do mito, do sonho-memória, da sua linguagem. Fala de etnocídio - crime contra a cultura de uma etnia e que continua impune, todavia, nas invasões culturais não indígenas que ainda existem. Além do etnocídio, o genocídio continua. As leis que protegem sua cultura e seu território, implementadas pela Constituição de 1988, que deveriam ser regulamentadas cinco anos depois da sua promulgação, portanto, até 1993, tentam sua regulamentação, mas não se consegue acordo no Congresso. O que agrava essa situação é a tentativa contemporânea de mudar essas leis; ou de desvirtuar o texto constitucional expulsando, impunemente, centenas de indígenas de suas terras originárias.

Mas a consciência do valor de sua memória prevalece sobre os acontecimentos históricos da invasão europeia e hoje nacional em suas terras. Ou seja, os indígenas não abdicam de sua própria história, como podem pensar não indígenas. Eles ainda se empoderam do seu território, de sua consciência; a colonização é um episódio em suas vidas e eles buscam, nessa fase em que estão vivendo agora, a quarta fase, a estratégia de conscientizar os não indígenas, de *pacificar o branco*. Jecupé diz que, quando o Império morreu, os pajés continuaram sonhando. Vico chama os indígenas de *filhos da terra* (§370) e eles, os indígenas, também assim se identificam. Dessa forma, os ocidentais são *estrangeiros*, ou seja, *estranhos à terra*, terminologia ainda hoje em uso entre eles.

Jecupé argumenta que o sonho dos pajés vem pacificando o estrangeiro aos poucos. Um mestiço terena, que se torna soldado republicano, embora tendo veneno da civilização, consegue estabelecer relações com os povos da floresta em torno de um ideal de pacificação. É nessa época que os Guarani retomam a caminhada em busca da Terra Sem Mal: “[...] desta vez, com o desejo de que ela também florescesse no mundo material, assim como no mundo espiritual. Muitas danças se passaram desde então” (Jecupé, 2020, p. 63). E esse é o sentido, portanto, da caminhada pela busca da Terra Sem Mal nesse momento, período em que se inclui a migração etnografada por Nimuendaju: desejo de fortalecer a própria cultura e de defender seu território. Assim testemunhado por Jecupé, faz refletir sobre as interpretações alheias sobre sua caminhada sagrada. Nimuendaju registra uma delas; não fosse seu registro, esse período de materialização do sonho dos pajés, na República, não teria se tornado história para os não indígenas da região sul do Brasil. Viveiros de Castro testemunha o que significara a escrita

etnográfica de Nimuendaju (1987), alemão adotado pelos Guarani, como filho de Joguyroqui e de Nimoã: ao ganhar um nome *Nimuendaju*, o etnógrafo ganha uma alma Guarani, passa a pensar e sentir-se Guarani. Ele é *Nimuendaju*, que significa *aquele que faz sua morada um Tujá*. Tujá é uma alma Guarani que se fora, pela morte do corpo, antes do seu tempo e, com saudades suas e dos parentes, retorna. O pai de Nimuendaju o chama algumas vezes de Tujá (Nimuendaju, 1987). Textualmente, diz Viveiros de Castro no texto introdutório da obra de Nimuendaju:

Se consideramos a fortuna que as questões abertas por Nimuendaju tiveram na produção subsequente sobre os Guarani, com Alfred Métraux, Egon Shaden, Leon Cadogan, Pierre e Hélène Clastres, Georg Grünberg e tantos outros, vê-se que este seu pequeno ensaio é sem nenhum exagero o texto que funda a etnologia Guarani contemporânea, aquela que, dentro do conjunto de estudos sobre os povos Tupi-Guarani, mais se desenvolveu até agora em quantidade e qualidade, colocando os problemas mais instigantes para os futuros pesquisadores desta área (Viveiros de Castro, 1987, p. xxvii).

No pensamento indígena de Jecupé (2020), Nimuendaju, por exemplo, vem morar com os Guarani a partir do sonho de pacificação do pajé. E assim de fato o entendem os Guarani com quem convive, tanto que lhe dão um nome que faz referência ao antepassado já falecido, uma alma Guarani, um *tujá* (Nimuendaju, 1987, p. 45-46):

Tais crianças [que nascem de almas falecidas], que dessa forma se tornam, por assim dizer, seus próprios avós, são chamados tujá-velho. Não apenas conheço vários desses tujá, como meu próprio pai adotivo Joguyroquý chama-me perfeitamente assim. Quando, certa vez, indaguei cautelosamente por quem ele me tomava, afinal, ele retrucou, esquivo e de má vontade: ‘E você não sabe?’ Com esta, nunca mais o perguntei, e fiquei sem sabe-lo até hoje.

E, de fato, Nimuendaju, pela sua palavra escrita, tem pacificado muitos brancos, conforme atesta acima o testemunho de Viveiros de Castro. O que dizem os estrangeiros sobre a Terra Sem Mal? Qual é seu sentido? É essa a pergunta feita ao pajé de Anhetete apresentada na primeira página do primeiro capítulo deste texto. Finalmente uma resposta está dada, ou melhor, por um Guarani, o pensador Jecupé. O sentido ou sentidos numa perspectiva não indígena parecem poder se adequar às circunstâncias históricas, mas uma base parece se destacar: de atendimento a uma profecia de pajés para pacificar o branco, para fortalecimento espiritual e cultural do próprio Guarani. A questão material parece também estar incluída (pode ter sido inédita, a invasão europeia a provoca). Não importa o que vozes alheias digam sobre esse sentido; o que importa é a resposta que o indígena Guarani dá pela voz de Jecupé. Trata-se do sonho do pajé posto em prática, e é planejada, tem um tempo definido entre os séculos XVIII e XIX e é profética: pacificar o branco. Importa sobretudo que o sonho do pajé surta

efeito, muitos são os leitores de Nimuendaju (1987), cujas ideias pacificam o branco de fato e ainda hoje suas ideias se multiplicam numa rede sem fim. Ao menos um deles se torna Guarani provocado por Nimuendaju: Leon Cadogan, que se torna Tupã Kuchuvi (Jecupé, 2021). Mas Jecupé admite que a tarefa de pacificação do branco não é tão simples, pois conforme sua civilização progride, progride sua capacidade de violentar o mundo. A mãe que “[...] abundantemente ofertara sua vida para o crescimento, a alimentação, a prosperidade e a evolução de todas as vidas em todos os reinos: vegetal, animal, mineral e humano [...]” está em risco (2020, p. 63). Na metade do século XX, o coração da terra é novamente rasgado em busca de ouro, do seringal, da fundação de cidades, da catequização: “Povos da Amazônia sonhavam com a dor da terra, os Xavante sonhavam com a respiração do branco ansiosa de conquistas, explorações” (Jecupé, 2020, p. 63). Continua Jecupé: Mas

[...] a dança doutrinou a pacificação pelo sonho. E, assim, foram colocados à frente de empreitadas de conquistas seres de coração mais flexível, como os irmãos Villas-Bôas, que, embora seguissem a missão de alastrar caminhos para sugar as veias sagradas da Mãe Terra, não promoveram chacinas nem genocídios.

Jecupé escreve que o processo de violência continua, embora no Parque Nacional do Xingu, na Amazônia e em alguns lugares sagrados de Mato Grosso vêm sendo preservados. Na Amazônia, um pajé Yanomami (Jecupé, 2020, p. 63-64), com o passar dos tempos, sonha que a terra tem buracos no céu. Eles são consequências da fumaça produzida pela civilização branca: o céu pode desabar. Os brancos acham poética a sua declaração, se encantam com ela, mas não ouvem o Pajé, só os indígenas o escutam. Tempos depois, os brancos repetem sua fala, mas de outro modo, um modo que aí os brancos entendem: chamam os buracos e o que está acontecendo no céu como “[...] rompimento da camada de ozônio da Terra”. Há desarmonia no mundo. Os povos indígenas continuam o sonho sagrado e dançam e cantam para dissolver esse espírito mau. Mas quinhentos anos depois, a mentalidade usurpadora da terra não cessa.

Hoje guerreiros saem das aldeias para estudar esse fenômeno do obscurecimento do coração dos povos das florestas de pedra, aço e cimento, diz Jecupé. Em 1980 são criadas associações entidades, uniões, confederações e organizações com o objetivo de sensibilizar o humano, esquecido do chão, o sentido do tom j̃, por isso está sem raiz, alma, coração, conclui o pensador Guarani (Jecupé, 2020). São linguagens metafóricas traduzindo a história da nação indígena Guarani juntamente com a história de outras nações indígenas com as quais desde tempos imemoriais convivem. Vico classifica essa linguagem de *sabedoria poética* como acima se expõe. Todo o discurso Guarani se realiza nessa linguagem, assim como seu pensamento. A fase primeira dessa história é da consciência espiritual no comando da organização de suas

vidas, conceito cosmológico de forças naturais na criação do universo e das vidas terrenas. A mente primeira e divina, forma uma substância, a neblina - o pensamento, mente que se desdobra em forma de neblina também no segundo instante dessa criação e que se materializa, num terceiro momento, na energia terra. A raiz, a energia *ỹ*, se perde por desarmonizar-se com a mesma raiz *ỹ* do branco. Em consequência, os outros tons se afetam, a desarmonia do mundo se acaba. A Terra Sem Mal é buscada quando o pajé sonha que isso deve ser feito e assim registra Nimuendaju (1987, p. 9):

No princípio do século XIX, começou entre as tribos Guaraní daquela região um movimento religioso que até hoje ainda não está completamente extinto. Pajés, inspirados por visões e sonhos, constituíram-se em profetas do fim eminente do mundo; juntaram à sua volta adeptos em maior ou menor número, e partiram em meio a danças rituais e cantos mágicos, em busca da terra Sem Mal; alguns a julgavam situada, conforme a tradição, no centro da terra, mas a maioria a punha no leste, além do mar.

São os movimentos sonhados e combinados entre pajés concatenados com os ancestrais, energias do Mundo do Meio e do Mundo do Alto, seus deuses ancestrais e *Nhanderuvuçu* ou *Nhamandu Tenondé* que motivam a caminhada, cujo sentido maior é a busca do equilíbrio da Terra.

Outro ponto que chama a atenção na fala de Jecupé é o da circularidade do tempo, no sentido cosmológico. A Mãe-Terra, que hoje ocupa o Mundo do Meio, vai retornar ao Mundo do Alto, assim que pelo menos a metade de seus filhos a alcançarem pela Terra Sem Mal. Ou seja, é o círculo do tempo, da vida, ou, dizendo de outro modo, a vida ocorre em círculos, como também em Vico o tempo e a história ocorrem, porém, em espiral. A diferença está em que, para os Guaraní, o movimento da história das nações indígenas que conta é o movimento da vida espiritual ligada ao tempo cosmológico; para Vico, o que conta é o movimento histórico civil, dos homens, pois esse é o domínio do homem. O domínio dos céus é impossível de ser alcançado, é de Deus e não cabe à ciência humana, regida pela razão desde a Antiguidade e reforçada por Descartes no século XVI.

2.4. O tempo histórico-mítico da tradição Tupi

2.4.1. *Ogwatá Porã* e o Caminho de Peabiru

As caminhadas sagradas da tradição Tupi são chamadas de *ogwatá porã* e continuam em nossos dias sob diversas formas: retomadas de terras, cerimônias coletivas em que se juntam os parentes de todo o território, como a festa do batismo e das sementes – *Nimongaraí* ou por demandas de sonhos e visões de algum pajé ou muitos pajés, principalmente. O Caminho de Peabiru é o traçado, é o caminho físico-estrada onde acontecem essas caminhadas em tempos anteriores a 1500. Mas ele vai se ampliando na medida em que novos espaços são agregados à experiência de caminhar. Esse é um conceito anterior à invasão europeia de 1500.

O Caminho de Peabiru representa a caminhada sagrada – *ogwatá porã* – recebida pela tradição como um legado dos deuses porque se torna uma estrada de mais de 3 mil quilômetros de extensão, ligando todo o território da tradição Tupi-Guarani para se expandir territorialmente: caminhar, nomear e cuidar lhes dizem os ancestrais. Celebrando a vida com as etnias que encontram na travessia inspirada pelos céus, nem sempre o encontro é de paz, registra Jecupé (2016). Em toda a sua extensão há pontos de conexão entre povos diversos, que se reúnem para a prática ritual, trocas, enfim, toda espécie de interação. Até 1500, “[...] em determinadas épocas do ano, nas noites estreladas, fogueiras eram acesas no centro de círculo de pedras, em torno dos quais cantavam com plumas arco-irizadas sobre cabeças iluminadas pela luz das luas cheias ancestrais [...]”, registra Jecupé (2016, p. 31).

Jecupé diz que esses círculos que cantam, esses pés que dançam, essas luas douradas assim se manifestam pelos cânticos tupis que ressoam pelos tapejaras. *Tapejaras* significa círculos de pedras. No seu centro é aceso o fogo sagrado para reverenciar a Mãe-terra, as estrelas. As estrelas são as avós da humanidade, para os Tupi. Ali celebram-se “[...] as chuvas, o arco-íris, as estações do ano, o plantio, a colheita, o sagrado caminho da vida e da passagem” (2021, p. 31). Pessoas notáveis vão surgindo entre os Tupi, ao longo dos tempos, e eles agregam os costumes da tradição, encorajam e dão força ao meio social. As línguas se desdobram, mas conservam assim sua matriz. Os mitos e a estrutura social se mantêm, sua forma de ser e de viver se fortalece. São hoje chamados de *heróis civilizadores* pelos antropólogos, diz Jecupé (2021). Aqui se percebe nova confluência com Vico: também são os heróis que marcam a transição para a sabedoria poética na linguagem viquiana. Como são muito antigos, parecem lendas, diz Jecupé, mas sempre existem heróis civilizadores nessa tradição. Eles tornam

possível a constituição de um *ethos* Tupi e passam por essa mítica estrada do Peabiru inspirando a todos com suas palavras proféticas e poéticas (Jecupé, 2021).

Em seu apogeu histórico, a interação se dá por esse caminho, de Peabiru, passagem em que se faz a caminhada sagrada ou *ogwatá porã*. *Ogwatá porã* se traduz etimologicamente como *ogwatá*, *caminhada* e *porã*, *sagrada*. Já Peabiru, que é a rota física, a estrada onde se realizam as *ogwatá porã* quer dizer *caminho até o Peru*. *Pe* vem de *Tape*, *caminho* e *Peru* vem de *Biru*, patronímico indígena peruano que deu nome a um lugar que fica no Peru, hoje um município peruano. Esta estrada vai até o Peru e ela cruza o continente pelos seus oceanos Pacífico e Atlântico. Até antes de 1500, esta estrada não faz distinção entre um e outro sentido, porque as caminhadas Tupi são espirituais e ritualísticas, condição de sociabilidade e reciprocidade entre os povos. Mas depois de 1500, essa palavra ganha outra função, perdendo seu sentido sagrado em parte. O conceito de *Peabiru* passa a ser de sofrimento. Uma estrada de sangue, escravidão, porque o Tupi muitas vezes passa a caminhar-la como escravo, por ela passam assassinos de seu povo e de outros povos indígenas, são os colonizadores bandeirantes, entre outros. Hoje muitas comunidades, entre elas, a de Anhetete, recusam esse nome. Usam apenas o termo *ogwatá porã* para conceituar *caminhada sagrada*. Para o pajé de Anhetete e o seu cacique, o conceito é de *caminho do dinheiro*, *caminho da prata*. *Peru* vem de *biru* e *biru* quer dizer prata, dinheiro, além do significado patronímico que possui.

Há também outro marco importante nesse caminho que é com relação a outro conceito que cada um evoca. Em algum momento histórico, Jecupé informa que há uma cisão entre os povos de tradição Tupi. Não significa que não se compreendam mais ou tenham se tornado hostis entre si. Mas “[...] um seguimento optou por uma filosofia prática mais guerreira, mais adequada ao domínio de grupos e territórios, que é o caso dos Tupinambá; e a outra optou por uma condição mais focada nas práticas devocionais, no culto a Mãe-terra (*Nhandecy*) e no auto-conhecimento, o conhecimento sublime, que é o caso dos Guarani” (Jecupé, 2021, p. 34). Conclui Jecupé que um caminho tem sentido mais aguerrido e expansivo, que é o caminho que o Tupinambá assume a partir do conceito de *conquista e defesa territorial*; o outro tem um sentido de contemplação, mais pacífico, que é o conceito de *caminho sagrado do Guarani*. Não há sentidos opostos, o pensamento livre é comum aos dois sentidos, num determinado momento se encontram, a natureza humana pede essa conexão. Mas há uma certa centralidade no Guarani do sentido mais espiritualizado da caminhada e um sentido mais aguerrido na caminhada do Tupinambá.

2.5 Astronomia, medicina e arte Guarani

2.5.1 Hieróglifos, a etimologia viquiana dos antigos.

Para Vico, a etimologia das línguas não se restringe à origem fonética das palavras, mas está intrinsecamente ligada à construção do pensamento e à forma como os povos antigos expressavam sua visão de mundo. Na *Ciência Nova* (§173), Vico sustenta que as primeiras nações se comunicam por meio de símbolos e signos naturais antes de desenvolverem a escrita fonética. Esse sistema primitivo de representação é o que ele chama de *língua muda ou hieroglífica* de um estágio da história humana no qual a linguagem é constituída por imagens e metáforas visuais originadas da experiência sensível do mundo natural. São três línguas, três idades: a primeira, da Idade dos Deuses: língua muda hieroglífica; a segunda, da Idade dos Heróis: língua simbólica metafórica; a terceira, da Idade dos Homens: língua epistolar escrita. Nesse contexto, os hieróglifos, como forma de escrita simbólica, expressam a relação entre linguagem, mito e experiência cósmica. No §152, Vico informa que “A língua de uma nação antiga, que se conservou reinante até que atingiu a sua plenitude, deve ser um grande testemunho dos costumes dos primeiros tempos do mundo”.

Tomando como referência essa concepção viquiana, esta seção investiga a etimologia simbólica na tradição Guarani, em particular a maneira como suas representações astronômicas podem ser compreendidas como uma escrita primitiva que articula conhecimento, história e espiritualidade. A cosmologia Guarani estabelece uma conexão entre os corpos celestes e os ritmos da existência humana, regulando práticas sociais, econômicas e espirituais. Dessa forma, as constelações não apenas orientam o tempo agrícola e os deslocamentos, mas também constituem uma forma de linguagem pela qual os Guarani inscrevem sua compreensão do universo.

A pesquisa de Germano Afonso (2004b) fundamenta as reflexões que se seguem, demonstrando que os registros astronômicos Guarani podem ser interpretados como uma etimologia celeste de sua cultura. Importa destacar que, à luz do conceito viquiano, hieróglifos são formas visuais de escrita, mas expressões de um pensamento estruturado simbolicamente. Assim, nesta pesquisa, a ideia de hieróglifo também engloba os **itararés**, ou seja, o conjunto de pedras e inscrições rupestres da antiguidade brasileira, compreendidos não apenas como marcas isoladas, mas como parte de um sistema de significação.

O Caminho de Peabiru (*ogwatá porã*) conhecido também como *Caminho da Anta*, *Tapirapé* ou *Morada dos Deuses/Morada dos Espíritos*, constitui um exemplo emblemático

dessa forma de linguagem. Com um traçado que reproduz a Via Láctea no céu, o Peabiru articula tempo e espaço por meio de marcos de pedra que indicam pontos cardeais e fenômenos astronômicos sazonais. Esse caminho, alinhando o nascer do Sol no verão com o pôr do Sol no inverno (Afonso, 2004b), manifesta a fusão entre geografia sagrada e conhecimento astronômico.

Na Usina de Segredo (PR), arqueólogos encontram uma pedra na vertical, talhada nas direções dos pontos cardeais, como relógio solar. Posicionada na trilha do Peabiru, essa pedra também determina as estações do ano. Em outros locais na Bahia, no Paraná e em Santa Catarina, especialmente em Florianópolis, são encontrados os mesmos monumentos de pedra por onde passa o Caminho. O principal deles é o Dólmén da Oração, um sítio arqueológico e um conjunto de pedras megalíticas que formam um observatório ancestral, localizado em uma trilha que pode ser acessada pela Fortaleza da Barra ou pela trilha da Boa Vista (<https://ifsc.edu.br>). Essas estruturas construídas demonstram orientações que indicam conhecimento astronômico dos Guarani, conclui o pesquisador Afonso.

Os pajés que acompanham o arqueoastrônomo da UFPR informam que, além de servirem para práticas de conhecimentos astronômicas, esses monumentos são utilizados para práticas espirituais, com cerimônias correspondentes ao movimento dos astros. A espiritualidade e a ciência da astronomia estão relacionadas. Nesses locais também se realizam rituais de culto aos mortos, de fertilidade, etc. O arqueoastrônomo professor da UFPR possui um laboratório em que percorre o Peabiru pela Via Láctea em seu telescópio. Trata-se de um laboratório móvel equipado com instrumentos que permitem ao observador olhar o céu noturno de forma nítida focando os astros. Acompanhado das instruções escritas em manuais específicos para essas observações e também da orientação do próprio arqueoastrônomo, o interessado pode visualizar as formas estelares e compreender sua significação astronômica.

Com informações dos pajés, Afonso localiza uma rosa-dos-ventos construída no Peabiru. Seguindo as narrativas dos Guaranis, identifica em Itapejara do Oeste um conjunto de palmeiras em cujo centro o pesquisador coloca um teodolito, confirmando a narrativa dos anciãos: é uma rosa-dos-ventos na Terra plantada com palmeiras (Afonso, 2004b, p. 15). A palavra *Itapejara* significa *caminho do senhor* ou *caminho do dono*, na explicação do Pajé de Anhetete: tapé-caminho; jará-senhor, dono. A conotação de *senhor* tem o sentido de *dono*. Numa compreensão simbólica pode ser compreendido como *caminho da espiritualidade*.

Além disso, em gravação rupreste no Paraná e em Santa Catarina o arqueoastrônomo localiza no Caminho do Peabiru o desenho de um grande e brilhante cometa jovem pelas

características da inscrição. É encontrada uma rocha com 250 desenhos relacionados com o céu, na região de Pitanga, no Paraná. Todos esses hieróglifos revelam a escrita astronômica da cultura do Caminho de Peabiru (Afonso, 2004b, p. 16). Esses hieróglifos, longe de serem meras representações figurativas, constituem um sistema de escrita que manifesta a cosmologia Guarani, à semelhança dos hieróglifos viquianos, nos quais a linguagem surge como um código originado da observação da natureza e da necessidade de nomear e organizar o mundo por meio de sinais, símbolos e coisas. As narrativas dos antigos Guarani mantêm viva essa memória, transmitindo-a às gerações seguintes, da mesma forma que os povos fundadores de Vico perpetuam seu conhecimento por meio da linguagem simbólica.

2.5.2 As constelações no céu Guarani

Outra forma de conhecimento das estrelas e dos astros celestes é investigada pelo pesquisador Germano Afonso, que demonstra como os Guarani possuem um referencial astronômico distinto do modelo ocidental. Enquanto a astronomia europeia organiza as principais constelações em torno da eclíptica — o caminho imaginário percorrido pelo Sol ao longo do ano, associando-se às constelações zodiacais (Leão, Touro etc.) — os Guarani fundamentam sua cosmovisão em um **Caminho real**: a Via Láctea. Conhecida entre eles como Caminho da Anta ou Morada dos Deuses, a Via Láctea não é apenas um agrupamento de estrelas, mas um eixo simbólico que orienta a vida cotidiana e espiritual, articulando tempo, espaço e mitologia.

A pesquisa de Afonso projeta a Via Láctea sobre a Terra nos momentos em que ela atinge sua posição mais elevada no céu, permitindo visualizar o Caminho percorrido por Aleixo Garcia, pai do primeiro mestiço brasileiro a atravessar toda a extensão do Peabiru acompanhado de seu filho e de muitos indígenas. Essa correspondência entre o céu e a terra reforça a tese de que o Peabiru não é um simples trajeto terrestre, mas a materialização de um itinerário sagrado que espelha a ordem celeste, conforme uma sucessão de representações simbólicas estruturadas em arquétipos universais. As constelações Guarani são visíveis a qualquer pessoa, pois são concebidas para servir a propósitos práticos e espirituais; zodíacos integram estrelas brilhantes às manchas escuras e claras da Via Láctea, formando figuras naturais reconhecíveis, como a Anta, o Veado, a Ema, a Cobra e a Canoa. Cerca de 180 são nomeadas, mas não são claras a olhos nus.

Além da astronomia, os mitos Guarani desempenham um papel fundamental na preservação do conhecimento ancestral. Um exemplo emblemático é o personagem saci-pererê, frequentemente descrito como uma figura de origem africana, mas cuja raiz indígena remonta ao *Jacy Tererê*. Na cosmologia Tupi-Guarani, esse ser possui um significado preciso: ele não é um ente folclórico, mas um arquétipo da mitologia indígena como forma de conhecimento ancestral. Saci vem do Tupi *çaci* (olho doente) e *tererê* (saltitante). Brincalhão e travesso, representa a dualidade da vida, combinando dois traços do lado espirituoso da cultura, que combinam a alegria e travessura com a sabedoria e a força da natureza. O saci protege a natureza, guardando as florestas e buscando preservá-las (Costa, A.,2024).

A conexão entre o céu e a terra no pensamento Guarani se expressa ainda nos pontos cardeais do Peabiru. Afonso demonstra que a estrela vermelha Antares (da constelação da Ema) e Aldebaran (da constelação do Homem Velho) servem como marcos astronômicos que se projetam sobre pontos estratégicos do território. Antares se alinha com uma localização próxima a São Francisco do Sul (SC), enquanto Aldebaran se alinha praticamente sobre Potosí, na Bolívia. Para o pesquisador, essa coincidência não é aleatória, mas sim uma evidência de que os Guarani concebem seu espaço geográfico a partir de uma matriz celeste. Os povos antigos constroem suas instituições e seu saber a partir de relações simbólicas entre natureza e cultura, que tem um sentido espiritual, além de material.

Germano Afonso, conforme se apresenta em suas aulas a céu aberto, é descendente indígena de Ponta Porã-MS e desenvolve a hipótese de que a **Terra Sem Mal**, concepção central na espiritualidade Guarani, corresponde à Via Láctea. A Via Láctea é a morada dos ancestrais, o destino final das almas, reforçando a ideia de que o cosmos é simultaneamente um espaço físico e espiritual. Os estudos do pesquisador indicam que no hemisfério sul são já identificadas mais de 188 constelações indígenas. O professor ressalta que os Guarani não estão isolados nesse conhecimento: civilizações como os Maias desenvolvem sofisticadas tradições astronômicas. Ao comparar os registros Guarani com os Maias, Afonso sugere que ambos se encontram em um mesmo estágio fundamental de observação do céu, ainda que os calendários Maias sejam mais avançados, permitindo cálculos astronômicos precisos baseados no movimento de Vênus e outros planetas (Afonso, 2004b).

Por fim, o pesquisador enfatiza que, embora o calendário dos indígenas brasileiros ainda esteja em um estágio relativamente elementar em comparação com o calendário Maia, esse último se destaca por sua precisão, sendo mais exato do que o próprio sistema gregoriano utilizado na atualidade. Essa observação reafirma a importância de reconhecer os sistemas de conhecimento indígenas como formas legítimas e complexas de sabedoria que possuem sua própria racionalidade, baseada em uma linguagem simbólica e estruturada em relação direta com o mundo que habitam.

2.5.3 Medicina Guarani

No campo da saúde indígena o conhecimento é vasto. *Guarani deve caminhar e nomear*, dizem os ancestrais ao Guarani. Isso traduz o conceito de conhecimento natural, não há planta ou ser natural que o Guarani não conheça, desde seu nome ao seu espírito, suas funções, seu corpo. Tudo que pertence à natureza tem nome para o Guarani e para outras nações indígenas porque o conhecimento indígena é repassado aos estrangeiros e são assim nomeados na pluralidade de suas etnias e línguas.

Moisés Santiago Bertoni²³, naturalista e botânico suíço naturalizado paraguaio estuda em campo o *nhanderekó*-modo de ser e viver Guarani entre o final do século XIX e início do século XX, publicando uma grande obra – *Civilização Guarani* (1922). Num dos volumes trata da saúde indígena e as seções sobre a saúde abaixo explicitadas se baseiam em suas observações entre os Guarani, repassadas por Jecupé (2020).

2.5.3.1 O segredo da boa saúde e longevidade

No tempo histórico das guerras e da escravidão das nações indígenas do Brasil, os Guarani têm que alterar a prática tradicional de banhos frequentes, exercícios físicos com moderação desde a infância na forma de ritos interativos com a natureza, nos cantos e danças na *Opy*, casa de reza, argumenta (Bertoni, 1922 *apud* Jecupé, 2020). Em sua obra *A civilização Guarani*, o médico e estudioso da cultura Guarani faz um detalhado estudo sobre a medicina Guarani e o impacto que a civilização ocidental lhe infringe pelo processo colonizador; não só na medicina, mas nos seus hábitos de vida cotidiano. Também a prática de jejum como higiene interna e medicamento espiritual é alterada, nesse contexto. O Guarani tem que alterar o sono bom, restaurador, sagrado como equilíbrio para as atividades que exigem muito do organismo. A escravidão vai atingir muito diretamente esse equilíbrio. Sua alimentação à base de plantas, raízes (mandioca, milho, batata, etc.), frutas, mel natural, sementes (amendoim, guaraná, feijão,

²³ Moisés Santiago Bertoni é naturalista e botânico, imigrante suíço que se considerava *cidadão do mundo*. Percebeu logo o valor dos costumes e práticas das sociedades indígenas e sobre elas se debruçou em seus estudos, focando mais diretamente os Guarani. Consciente dos efeitos das transformações ocidentais no modo de vida Guarani incorpora-o ao mundo social e evita uma apropriação imperialista do entorno, reconhecendo a identidade nacional e étnica guarani do Paraguai.

etc.), peixe (dentro do seu ciclo), outras carnes consumidas somente de maneira ritual, com a licença de seus *jarás*, e sempre muito bem assadas para eliminar toxinas, perde seu sentido original. A ligação com a dimensão psicoespiritual de sofrimento animal, antes reconhecida, é desrespeitada. O consumo moderado de sua bebida levemente fermentada é substituída pela venenosa bebida alcoólica do estrangeiro.

Mas o Guarani consegue passar essa fase de sua história e, mesmo com sofrimento, consciente de ter perdido sua qualidade de vida, está crente e seguro de que pode recuperar, ao longo dos tempos, sua tradição. Ainda hoje repassa essa consciência às gerações vindouras, e o sonho dos pajés de uma quarta etapa do tempo histórico está se aproximando na sua avaliação.

2.5.3.2 Remédios

Guarani cuida. Assim como caminhar e nomear, Guarani deve cuidar, dizem seus ancestrais, explica o Cacique de Anhetete (2018), em comunicação oral. Cuidar de si e cuidar do outro. O conceito de *outro* para o Guarani está na natureza com todas as suas energias corporificadas em seres que se comunicam. Nisso se estrutura sua alteridade. Bertoni (1922) aborda aspectos da medicina Guarani que estruturam a saúde do corpo e da mente proporcionada pelo modo de ser e de viver Guarani. O naturalista observa que a primeira forma de recuperar a saúde desequilibrada do corpo e da mente está na arte do domínio de si mesmo para o Guarani, e isso implica indissociavelmente o *outro* na sua visão holística de *alteridade*. De acordo com sua tradição, invoca o espírito da sabedoria para desenvolver a habilidade de lidar com dores físicas e morais, respeitando as pessoas e toda a natureza a sua volta. Aprende a lidar consigo mesmo e com seu entorno.

E isso começa na infância, os Guarani cuidam de ensinar as crianças sobre a diferença entre alimentação e gula. Para isso servem-se de ritos de passagem criança-jovem cuja finalidade de atentar para o domínio dos reflexos, dos sentidos, dos desejos e das paixões é atingida. Os pajés se incumbem de orientar essas pessoas, nessa idade, mas também toda a comunidade fica atenta e colabora nessa forma de disciplina e educação do grupo social. Não há necessidade de castigos, não conhecem esse costume. Sua liberdade individual é estimulada e o ciclo do tempo das estações internas é mostrado para os jovens que, aos poucos, se responsabilizam por si mesmos. Os venenos podem ser remédios e essa prática, utilizada no tratamento de mordidas de cobra, chega aos não indígenas como soro antiofídico, um

ensinamento dos pajés para o Ocidente. Essa prática é relatada no mito de origem dos Apapocúva Guarani etnografados por Nimuendaju (1987, p. 14). Os irmãos míticos *Ñanderyquey* e *Tyvyry* vivem a experiência originária:

XIX. Em seguida ele fez uma cobra de uma vela e se deixou picar por ela. Seu irmãozinho foi curá-lo, trouxe remédio, curou seu irmão e o fez ficar bem. Então ele fez vespas. Também por estas se deixou picar; isto não doía. Deixou-se então picar por outra cobra e morreu. O irmãozinho assoprou no alto da cabeça de seu irmão e fê-lo renascer.

Da mesma forma, relata Jecupé (2020), banhos de sol ou de lua curam males psíquicos. A terra, a água e o ar são usados como curas em forma de remédios indígenas naturais. Na medicina das plantas, a fitoterapia tem sido a prática indígena bastante eficaz nas curas de dores, inflamações e até infecções em alguns casos.

2.5.4 A arte indígena Guarani

Beleza e harmonia são qualidades intrínsecas e estão presentes na civilização Guarani desde o princípio em seu próprio mito. *Nhe'e porã* - bela palavra -, constitui o ser Guarani pessoa no momento em que reconhece o Ser (originário, neblina primeira, cósmica) pela palavra-alma, o tom. O conceito de alma, no Tupy antigo *ang* e no Guarani de Nimuendaju (1987) *ayvucué*, é a alma-palavra que constitui o ser/pessoa Guarani. Dotada de parte divina quando o ser/pessoa nasce, é só *nhe'e porã*-língua divina (bela), palavra-divina (bela), alma divina (bela). Logo após o nascimento, uma parte se incorpora - a parte animal que se chama *acy*. O Guarani procura ser sempre uma alma bela, uma palavra bela-*nhe'e porã*. Essa é sua ética-*nhanderekó*-, cujo conceito é um modo de ser e de viver de acordo com a bela palavra - *nhe'e porã*.

A energia originária (*Nhandervuçu/Nhamandu*) se torna vida quando se reconhece a si mesma. Na história da criação “Nhandervuçu veio só, em meio às trevas ele se descobriu sozinho” (Nimuendaju, 1987, p. 143); conscientiza-se de sua existência e vai se desdobrando de si mesmo na criação de outros seres-neblinas, outros mundos, a Terra é um deles. Também o ser/pessoa Guarani se torna assim, um ser consciente, quando, ao se reconhecer também Tupã, o pronuncia. Ele se reconhece, então, como consciência de si mesmo. Dito de outra forma, a linguagem o constitui porque lhe permite reconhecer-se por meio do reconhecimento da divindade que significa. Finalmente se reconhece como existente no mundo. O Guarani, assim,

torna-se pessoa quando emite de forma consciente a primeira palavra, imitando e reconhecendo o tom dos céus em forma de trovão. Essa é a história que o Guarani ouve no *Ayvu rapyta* - conjunto de cânticos sagrados que ensinam sobre os fundamentos do Ser. Segue um cântico do *Ayvu-apyta* com sua tradução logo abaixo dele, citado por Jecupé (2021, p. 188):

VIII

*A rirema, Nhamandu Ru Ete,
Raráí Ru Ete, jakaira Ru Ete:
Cheé, chera 'ynamondo-uka
Véirimava 'erã; namboapyka
Véirimava 'erã.*

Então os seres-trovões disseram:
Nós e nossos filhos seremos revolvidos pela Terra
E, nesse revolver, proveremos palavras em pé pelo chão.
Sons andantes cantarão vidas, cada qual em seu tom.

No canto traduzido abaixo, Jecupé apresenta uma versão interpretativa desse sagrado do *Ayvu rapyta* e o atualiza (2021, p. 201):

Eu sou Tupã!
Durante muito tempo, dentro da escala de medida terrestre,
permaneci adormecido na mente de cada um de vós,
que sois, na verdade, aspectos de minha própria expressão.

Houve época em que bastava olhar o nascente ou o poente
e vislumbrar as tonalidades profundas e pacíficas emergindo no
horizonte, para que imediatamente vossas presenças me
reconhecessem.

Depois, o foco de vossas mentes foi mudando de atenção
E, ao chegar a esse nível de densidade em que vos encontrais
atualmente, Minha presença adormeceu na memória de vossas
células.

Eu Sou aquele que se expressa através do vento e da brisa,
do silêncio e do som, das águas dos rios e dos raios do trovão.

Eu sou a mente perfeita, criativa e curadora
Que traz a luz da qual a matéria é forjada.

Eu sou o poder que se manifesta em cada flor que desabrocha,
a cada mudança da lua, em cada emanção de cada palavra pensada
ou falada.
No entanto, preciso ser despertado em cada coração que bate.
Além do sagrado som e do sagrado ritmo que palpita a vida

A partir do centro cardíaco de vossos corpos físicos,
 é necessário acender o fogo luminoso do coração!
 Inspirai à luz do silêncio e acendei o fogo da paz em vossos corações!

Eu sou aquele que vos inspira hoje e sempre
 a manifestação de tudo de que necessitais
 de tudo que desejais e de tudo a que aspirais!

Eu sou Tupã, eu falei!

O reconhecimento de si mesmo, a autoconsciência se dá no momento em que o ser/pessoa emite a palavra, ou seja, se torna consciente de si e fala por si mesmo; possui reconhecidamente sua identidade fundada no signo alma-espírito-corpo. Ele não *sabe que é*, ele *é* (Nimuendaju, 1987, p. 31-32):

O nome determinado deste modo tem para o Guarani uma significação muito superior ao de um simples agregado sonoro usado para chamar seu possuidor. O nome, a seus olhos, é a bem dizer um pedaço do seu portador, ou mesmo quase idêntico a ele, inseparável da pessoa. O Guarani não ‘se chama’ fulano de tal, mas ele ‘é’ este nome. O fato de malbaratar o nome pode prejudicar gravemente seu portador.

Identidade essa que é um ancestral, do Mundo do Meio. Isso significa dizer que o Guarani é um *nome*, um *conceito* entre as quatro possibilidades ou moradas, os quatro ancestrais: -*Mba Nhamandu* – morada do espírito dos anciões; *Ambá Jakairá*-morada dos espíritos brumas; *Ambá Karai*- morada dos espíritos fogos; *Ambá Tupã*-morada dos espíritos trovões (Jecupé, 2020). Dentro desse aproximado contexto conceitual se desenvolve toda a arte Guarani. São traços harmoniosamente desenhados que buscam revelar a essência da criação - o Mundo do Alto, o Mundo do Meio e o mundo de Baixo. A arte dos grafismos indígenas, sempre sagrados, se espalha pela pele dos Guarani, pelos instrumentos musicais, de utilidades, como a cestaria, pelos adornos. Isso se busca também através dos sons, das músicas sagradas inspiradas pelo *Ayvu rapyta*. Essa arte, de cânticos, de musicalidade, Sequera (2006) chama de *Kosmofonia*.

Capítulo 3: A alteridade entre duas civilizações diversas e os conceitos de pacificação (indígena) e de brasilidade (não indígena)

3.1 A Civilização indígena pela filosofia da história em Giambattista Vico na sua *Ciência Nova*

Para Giambattista Vico, filósofo metafísico da história, a mente humana é inclinada a ver primeiro o corpo e só depois, com muita reflexão, pode compreender-se a si mesma (2005, §236). Por conseguinte, pensar sua história e por meio de registros, escrevê-la. Utilizando-se do seu engenho, da tópic e, partindo de conhecimentos da Antiguidade, de narrativas bíblicas e míticas, inclusive do Novo Mundo, dá forma coerente ao que analisa, interpreta e registra como processo histórico das nações (§1108), da mentalidade e da linguagem humana. Essa ideia é inovadora, uma vez que os historiadores da Antiguidade Greco-romana não concebiam a história como um processo, mas interessavam-se principalmente por fatos isolados, como as guerras. Por sua vez, a ciência reducionista impõe o domínio do método matemático e isola as humanidades do mundo das ciências.

Vico é importante nos estudos culturais por incluir os indígenas na História, conhecidos como *gentios* na narrativa bíblica. Considera várias nações do Novo Mundo, como o Brasil, as nações de Cafra e outras orientais. Uma de suas fontes diretas é a obra de Bayle (§334); em geral se diz que povos brasileiros vivem sem religião. Mas a etnografia de Nimuendaju (1987) revela o contrário ao apresentar os Apapocúva-Guarani em migração religiosa entre o final do século XIX e início do século XX na região sul do Brasil em busca da Terra Sem Mal. Bartolomeu Meliá, antropólogo e jesuíta espanhol do século XX, em sua obra *A Terra sem mal dos guarani: economia e profecia* (1990), traz reflexões sobre a espiritualidade Guarani e enfatiza a antiguidade e contemporaneidade desse tema em torno do qual toda a vida Guarani acontece em seus aspectos religiosos, econômicos e sociais. Isso comprova a atualidade do filósofo Vico para quem todas as nações, mesmo fundadas separadamente, afastadas entre si por imensos espaços de lugares e tempos, conservam esses três costumes ou princípios: religião, matrimônio e sepultamento de seus mortos (§333). Ou seja, nascem de uma base comum.

No século XIX, Nietzsche questiona o processo narrativo de seu tempo porque percebe a tendência à uniformização do discurso histórico, assim generalizando uma determinada história, um determinado pensamento (Giacoia, 2023). Sugere a multiplicidade de histórias de

acordo com as nações, os pensamentos diversos no âmbito do que caracteriza como perspectivismo. Simbolicamente diz que a humanidade é diversa, como Vico ao considerar a história de todas as nações, mas sobretudo, ao incluir o *diverso* - os *gentios*- na sua *Ciência Nova* como formadores do mundo humano. Isso é notável e original para um tempo em que há restrições quanto à inclusão dos gentios na história. Quando eles aparecem são romantizados ou demonizados. Para alguns historiadores, os gentios são bárbaros o suficiente para serem eliminados; para outros, bárbaros o suficiente para serem a-históricos, destituídos de história. Para Vico, no entanto, eles formam a base da humanidade e é por meio de seu fazer tornado *nobre*, que essa mesma humanidade consegue criar sua sabedoria poética - ascender ao pensamento poético - uma forma de pensar criativa e abrangente que abarca o humano na sua integralidade.

Percebe o retrocesso de um conhecimento abstrato e que menospreza o sensível, separa emoção e razão, alma e corpo. Vico e Nietzsche apresentam a circularidade do tempo, embora para Nietzsche o tempo cíclico seja do eterno retorno do mesmo, como pensam ainda os indígenas, enquanto para Vico na circularidade do tempo há mudança influenciada pela experiência humana que, por sua vez, influencia o retorno. Vico trata da circularidade do tempo como uma espiral, com sentido progressivo.

Em *Assim falava Zarathustra* (2014), vê-se o pensamento de Nietzsche voltar ao tempo, tornar-se indígena em fontes pré-socráticas, pitagóricas, bramânicas e budistas. Nessa obra, Nietzsche apresenta finalmente todo o simbolismo que percorreria seu espírito desde *Aurora* e *Genealogia da moral*, publicadas respectivamente em 1881 e 1887, ao apresentar seu personagem, o além do homem, como a consciência elevada simbolicamente equivalente à consciência sublime ou divina. Para isso, Zarathustra abandona sua pátria e o lago de sua pátria: lugar dos gentios, mundo natural, mundo dos pais, dos homens, lugar primeiro e seguro, tranquilo. E Zarathustra vai para a montanha: da altitude, do sublime e divino. Mas são dez anos na escalada interna dessa montanha, numa passagem em que se alimenta da sua solidão e de seu espírito, sem fatigar-se. Ou seja, abastecendo-se, desenvolvendo-se, aprimorando-se como um além do homem, estado de consciência plena. Pode-se fazer relações entre Vico, Nietzsche: as três fases de Nietzsche e as três fases de Vico. E assim relação com o pensamento indígena que igualmente busca o sublime, o divino.

Os cristãos, apesar de pensarem a história em termos universais, não a concebem como um processo, pois na sua fé a história está sujeita ao controle divino. Aqui há uma certa confluência com o pensamento indígena ao se reconhecer ligado aos céus. O pensamento de

Santo Agostinho em *A cidade de Deus* (426) molda o destino da cidade dos homens. Porém Vico, como um historiador mais complexo, sugere a análise histórico-social e filosófico-conceitual e não apenas estritamente religiosa dessa relação. Vico não se liberta completamente da concepção providencialista cristã da história, já que admite que Deus tem um plano para a história humana. Vico se fundamenta na antiguidade dos Egípcios, os quais compara à importância das pirâmides como testemunho histórico do mundo dos homens e das nações. Assim estabelece seu método tripartite da História (§52). Supondo as origens na barbárie, os povos vivem em meio à brutalidade e a anarquia nas selvas primitivas. São esses povos, os gentios, que Vico toma como objeto de sua reflexão histórica, evitando especular sobre os eventos descritos na bíblia e criando a teoria da sabedoria poética universal.

Vico encontra um padrão de desenvolvimento (§52) que perpassa por toda a história humana, na qual se distinguem três idades: a idade dos deuses, a idade dos heróis e a idade dos homens (§52). A idade dos deuses é a primeira forma de organização social após a anarquia selvagem pós-diluviana. O filósofo relata que nessa época os seres humanos são gigantes, bestas-feras estúpidas que vivem em cavernas (§334, §374). O único sentimento de integração coletiva é o de família. E, por isso, o patriarca é o chefe supremo e trata os demais com crueldade. Esse período é chamado por Vico de *Idade dos deuses* porque os humanos se vêem totalmente dependentes de forças divinas para explicar e organizar o mundo à sua volta. Imaginam deuses cruéis que exigem sacrifícios de crianças e de animais. Todos os fenômenos naturais são manifestações dos deuses; por exemplo, o trovão é visto como som raivoso de um deus poderoso. Os primeiros chefes políticos são os patriarcas teocráticos sacerdotes que interpretam a vontade dos deuses por meio de augúrios, oráculos e outros rituais religiosos. É uma sociedade cruel; o relato mítico em que Apolo esfola vivo o sátiro Marcias, após vencê-lo numa competição musical, simboliza o modo com que os humanos dessa época usam a violência para resolver seus conflitos.

O estágio seguinte é o da *Idade dos heróis* (§197, 198), no qual os chefes de família se unem com medo dos dominados amotinados, criando cidades aristocráticas com leis aristocráticas. Vico redefine a tese de que os heróis tenham provindo de uma origem divina. Os dominantes se dizem descendentes dos deuses para justificar os seus privilégios sobre os plebeus. Para Vico, argumenta Luchesi (2012, p. 32), o mito de Perseu, petrificando as pessoas que ousam contemplá-lo, simboliza o poder da aristocracia. O conceito de justiça se confunde com o de força bruta. Aquiles afirma que a justiça está na ponta de sua lança, indicando que o poder é tirânico, insensato e cruel. Os aristocratas controlam o poder político com mão de ferro,

massacrando quaisquer opositores da plebe. Gradativamente, a plebe vai tomando consciência de que os heróis não são descendentes dos deuses e que todos os homens possuem a mesma natureza. Revoltam-se. E exigem que o governo seja partilhado, que as leis sejam escritas. As leis passam a ser menos severas e Vico cita, como exemplo, a absolvição do Horácio, após ter matado sua irmã, pelo povo, conforme foi narrado por Tito Lívio (Luchesi, 2012). A vitória da plebe origina a república porque, em alguns lugares, as repúblicas populares tornam-se monarquias civis. Mas para Vico isso não altera o fato da presença da maior racionalidade, abstração, a consciência de igualdade vigente na Idade dos homens.

A princípio, o esquema de Vico parece ser evolutivo e progressista, com seres humanos tornando-se gradativamente mais racionais, mais cordatos, menos dominados pela religião e pela fantasia. A Idade dos homens parece ser o período histórico que Vico mais aprova. Mas ele ressalta bem os custos de viver na época da razão. A consciência da maior igualdade faz os homens serem deuses de si mesmos, podendo surgir o individualismo anárquico. O maior racionalismo provoca o declínio da imaginação, da poesia e do senso de sublime. A disputa entre os homens pode crescer, e as cidades podem tornar-se selvas e as selvas, covis de homens. Na barbárie da reflexão, que substitui a barbárie dos sentidos vigente em tempos primitivos. A Na idade dos homens pode passar por uma dissolução e regredir aos tempos anteriores.

A filosofia da história de Vico mostra a evolução da mente humana no tempo como a história do corpo humano em suas fases de infância, adolescência/juventude e madura/envelhecimento. A consciência vai se constituindo pela experiência da barbárie e da civilização e assimilando, pela virtude, o sublime, sendo a barbárie um eterno risco. Porém, as forças físicas interferem e, sensivelmente, provocam a decadência ao final dos tempos, provocam a decadência - de mente e de corpo, seu envelhecimento e seu fim. Os ciclos permitem a renovação das forças. Eis aí uma condição a que o indígena Jecupé recorre, como se verá adiante.

3.2 A Civilização indígena pelo pensamento indígena contemporâneo

*Nhande Ru Pa-PaTenondé
guete rã ombo-jera
pytuymagui*

*Nosso Pai Primeiro
criou-se por si mesmo
na Vazia Noite iniciada*

(Kaká Werá Jecupé,
Guarani-tapuia do sul do Brasil).

O pensador indígena Jecupé relata que, para aprender conhecimento ancestral, o Guarani passa por cerimônias, celebrações e iniciações para limpar a mente e compreender o que seus pajés chamam de tradição - aprender a ler os ensinamentos registrados nos movimentos da natureza interna do ser. “O ensinamento da tradição começa sempre pela palavra. Pelo nome das coisas, sua origem” Jecupé (2020, p. 18) prioriza o conhecimento da natureza interior do ser. E o modo de se iniciar a narrativa desse conhecimento pela etimologia, baseado num pensamento tradicional indígena, também se vê como um procedimento metodológico em Vico, na sua *Ciência Nova* (2005). O filósofo italiano, para compreender a história das nações (§22), analisa a origem das línguas nativas, que se formaram primeiro cada uma nas suas próprias terras, misturando-se depois a outras com a transmigração dos povos feita nos litorais do Mediterrâneo e do Oceano. As explanações sobre os princípios da etimologia se fazem no decorrer de toda a *Ciência Nova*, pelas quais *se distinguem as origens das palavras latinas daquelas que são de origens indubitavelmente estrangeiras*. Esclarece ainda Vico que

[...] as etimologias das línguas nativas serão histórias de coisas significadas por essas palavras segundo esta ordem natural de ideias, a saber: que primeiro existiram as florestas, depois os campos cultivados e os tugúrios, em seguida as pequenas casas e as vilas, logo as cidades, finalmente as academias e os filósofos (ordem segundo a qual devem caminhar os progressos desde às suas primeiras origens); e as etimologias das línguas estrangeiras serão meras histórias de palavras que uma língua tenha recebido de uma outra (§22).

O pensador e historiador Guarani Jecupé escreve que o costume de usar a etimologia nos ensinamentos nativos Guarani se dá pela ideia de que na terra nativa e sua linguagem se encontra a ciência primeira do conhecimento das coisas, dos homens e do mundo, pois os indígenas são *filhos da terra*, termo esse empregado entre os escritos indígenas de forma recorrente (Jecupé, 2020; Munduruku, 1990). Krenak (2022, p. 103-104) explica, nesse contexto, o entendimento que os nativos têm sobre a Mãe-Terra:

Essa Mãe constitui a primeira camada, o útero da experiência da consciência, que não é aplicada, nem utilitária. Não se trata de um manual de vida, mas de uma relação indissociável com a origem, com a memória da criação do mundo e com as histórias mais reconfortantes que cada cultura é capaz de produzir – que são chamadas, em certa literatura, de mitos. As mitologias estão vivas, seguem existindo sempre que uma comunidade insiste em habitar esse lugar poético de viver uma experiência de afetação da vida, a despeito das outras narrativas duras do mundo.

O mito, entre outras interpretações, é evocado como um pensamento amalgamado entre os movimentos da memória e da história; constitui-se não apenas como um pensamento lógico originário, mas numa forma poética de demonstrar a pluralidade do pensamento. O mito que não morre, não se deixa absorver pela lógica fria. Ele interfere na interpretação do mundo e se revela nos modos sociais de convivência entre pensamentos diversos provenientes de culturas diversas. O desafio da alteridade é saber dialogar com os diferentes mitos nas diversas culturas de uma nação como a do Brasil, pois o mito fundamenta crenças e atitudes cotidianas do ser na sua existência social plural.

Krenak faz observar a particularidade do termo *Mãe-Terra* e de sua significação. Jecupé (2020), remontando à ancestralidade indígena no Brasil, esclarece que as famílias Tupi, Aruak, Karib e Jê vieram a constituir-se nesse contexto como os *Filhos da Terra*. Os escravizados africanos e todos os nativos colonizados, enfim - povos terrenos²⁴. Danowski e Viveiros de Castro (2014), que preservam as origens e cultura da Mãe-Terra, tomam parte do conceito *indígena*, que para Jecupé (2020) diz respeito a um ser humano que tece e desenvolve sua cultura e sua civilização de modo intimamente ligado à natureza. A partir dela, elabora tecnologias, teologias, cosmologias e sociedades, que nascem e se desenvolvem de experiências, vivências e interações com a floresta, o cerrado, os rios, as montanhas e as respectivas vidas dos reinos animal, mineral e vegetal. Para um indígena, toda palavra tem um espírito, um nome, e um nome é uma alma provida de um assento, uma vida entonada em uma forma. O espírito em movimento, é silêncio e som, vida. O silêncio-som ganha um tom, passa a ser um tom, cujo corpo é a cor. Quando o espírito é entonado, torna-se, passa a ser um tom. Antes de existir a palavra *indígena* para designar todos os povos indígenas, já havia o espírito indígena espalhado em centenas de tons. Os tons se dividem por afinidade em clãs, que formam tribos, que habitam aldeias, que, por sua vez, habitam nações. Os mais antigos vão parindo os mais novos. Um dos mais antigos indígenas dessa terra hoje chamada Brasil se autodenomina

²⁴ Jecupé relata em suas obras que os estrangeiros, em 1500, não têm ouvidos para Tupi. Não compreendem o sentido de sua divindade ou o compreendem e por isso mesmo o rejeitam. A predisposição à escravização ou genocídio fora antecipada: desde o reinado de Dom Afonso V, 1432-1455, autoriza-se a invasão ao Novo Mundo, escravizando o indígena ou mesmo o exterminando-o se necessário.

Tupi, que, na língua sagrada, o *abanhaenga*, significa *ta – som, barulho*; e *py – pé, assento*; ou seja, o som de pé, o som assentado, o entonado. Assim, indígena é uma qualidade de espírito posta em harmonia de uma forma.

Vida é espírito em movimento; o cacique de Anhetete (2018) explica que o Guarani sempre caminha, é sua missão caminhar, nomear e cuidar da Mãe-Terra, missão essa dada por Nhanderu quando o formam os ancestrais no Mundo de Baixo. A vida para o Guarani é um signo formado no trovão e no vento: espírito-alma-corpo. O nome é uma alma provida de assento. Dito de outro modo, mais simples, as palavras - que são alma -, traduzem o espírito, que é música e o corpo expressa essa música.

Em Vico, indígena, em latim *indigena*, no grego *authócton*, significa *o nativo*; é sinônimo de “aborígene” e se refere a “filho da terra” ou “nobre” (§370, p. 207). *Aborígenes*, segundo os filólogos latinos, diz Vico, se designaram no grego *authóctones*. *Filhos da Terra*, para os gregos e latinos significam “nobres”: “E, com toda a propriedade, os filhos da Terra foram chamados “gigantes” pelos Gregos, pelo que as fábulas referem ser a Terra mãe dos gigantes; e *authóctones*, dos gregos deve-se traduzir em latim *indiginae*”. Continua Vico no §370: “*Indiginae* são propriamente os nativos de uma terra, tal como os deuses nativos de um povo ou nação se chamariam *dii indigetes*, quase *inde geniti*, e hoje, mais expeditamente, se chamariam *ingeniti*”.

Há confluência nessa metodologia de pesquisa nas obras de duas culturas, diversas entre si - indígena e ocidental europeia - quando buscam suas origens na etimologia, embora a cultura indígena as busque de forma cosmológica e priorize o espírito, enquanto Vico busca-as de forma racional, científico-filosófica e priorize o corpóreo, sensível e prático do mundo civil, as nações. A etimologia sustenta os dois focos de análise e permite o entendimento de que *indígena* ou *aborígene* semanticamente coincidem. Uma e outra civilização se reconhecem nascidas da Mãe-Terra; a indígena Guarani preserva essa origem; uma delas preserva essa origem como valor não apenas originário, natural, mas imperecível; constituindo-se como sociedade espiritual (Santos, 2022). Outra, preserva essa origem como valor natural, constituindo-se como sociedade materialista.

3.2.1 Pindorama e Brasil: um encontro, duas árvores, duas linguagens, duas formas diversas de pensamento

Na obra *A terra de mil povos*, Jecupé (2020) refere-se aos milhares de povos que o Brasil alimenta com amor de Grande Mãe. Quando os estrangeiros chegam a este território, em 1500, Pindorama é seu nome, inspirado na árvore mítica que, em suas frondosas copas, protege os heróis das águas diluvianas. Esse tempo vem de memórias muito antigas. Pindorama é um nome que conta um tempo mítico da história do mundo para os Guarani, idade dos deuses de sua cultura na perspectiva viquiana. Segue-lhe o tempo de ascensão e conquistas pelo caminho de integração dos povos que corta seu território e permite suas trocas. Ele vem de memórias já mais próximas, da chegada dos estrangeiros. Chega ao seu apogeu. Suas ciências, artes e linguagem, seu pensamento e conhecimento profundo da alma, da natureza de seu ser chegam a níveis elevados. O pensamento cosmológico elaborado pelo mito da Terra Sem Mal, a gastronomia, a medicina pelo conhecimento do poder curativo das plantas, a organização social, a espiritualidade, o acervo de cantos sagrados *Ayvu rapyta* testemunham. Também têm uma linguagem visual, um sistema de símbolos, hieróglifos, no seu embrião (Bertoni *apud* Galdino, 2004)²⁵.

Com a chegada dos europeus, no século XVI, o nível desse seu aprimoramento cultural começa a estagnar-se e se inicia um tempo de destruição de suas vidas e de sua cultura - fase da decadência. Aqui se difere de Vico, em que a decadência vem de dentro, não de fora. O território Pindorama passa a receber o novo nome inspirado na outra árvore, cuja vida é a primeira a ser extinta - literalmente pela raiz - e por um novo mito: da sua madeira vermelha e da economia mercantilista do pau-brasil, prenúncio do capitalismo predatório contemporâneo.

Na memória indígena Tupi, a Terra e sua humanidade são destruídas duas vezes. Narra Jecupé (2016) que Thevet (1557) colhe mitos entre os indígenas e deles resultam escritos reveladores desses tempos imemoriais. Thevet é o primeiro que pensa sobre a cultura Guarani. Ouve entre os indígenas do Rio de Janeiro que *Monham* ou *Monam* e *Poromonham* ou *Promonam* criam o Céu e a Terra, expressões para representar os dois mundos: dos ancestrais míticos e de *Nhandervuçu*, a energia primeira (Mundo do meio e Mundo do Alto). O Mistério

²⁵ Tinham um sistema de comunicação muito interessante: usavam uma espécie de saco onde reuniam uns 100 objetos diferentes, tais como pedras de cores variadas, pedriscos, sementes de frutas, pedaços de madeira, coisas diversas. Com um detalhe: cada objeto tinha um significado comum para toda a enorme confederação guarani (Galdino, 2004).

de todos os Mistérios corresponde ao conceito de providência divina. Essas divindades criam então a primeira humanidade. Mas essa humanidade comete muitos erros na Terra e então o espírito do Fogo-Tatá- a dissolve. *Mbaé* ou *Irim-baye* é salvo e *Promonham* lhe dá uma companheira, *Maíra-Monham*. Eles iniciam a segunda humanidade. Também a humanidade de *Mbaé Monham*²⁶ comete gravíssimos erros e *Promonham* (em Guarani dos *Apapocúva* se diz *Nhanderuvuçu*) manda as Grandes Águas a destruírem, é o dilúvio. Salvam-se apenas *Karaíva*, *Sumé* e seus filhos *Tamandaré* e *Arikoth*. Tem início uma nova humanidade, continua a relatar Jecupé (2016). *Tamandaré* se torna o Pai dos Guarani e *Arikoth* gera *Sumé*, o herói civilizador dos *Tupinambás* (*Tupi*). *Tamandaré* gera *Karaíva*, o herói civilizador dos *Guarani*. *Promonham* se desloca para as dimensões do Alto e deixa, desdobrado de si mesmo, *Monham* e *Tupã*. Os erros voltam a ser cometidos: são violência, ganância, ignorância, vingança, orgulho, e outros males que desarmonizam os Ventos Originários. Vento é alma para os *Tupi-Guarani*, como dizem seus mitos.

A nação Guarani do século XVI se vê em decadência, todas as nações indígenas do mundo se vêem em decadência. A natureza da Mãe-Terra está machucada, o século XVI inicia essa derrocada; mas os pajés sonham. Especialmente a partir de 1784, segundo Jecupé, um pajé Xavante desperta o sonho dos pajés do Brasil. No sonho dos anciãos há um caminho de restauração de valores, reinserção social, há a profecia de readaptação da matriz Tupi e de outras matrizes ancestrais. De se animarem e unirem-se entre si todas elas, todas as nações indígenas e todos os brasileiros mestiços e estrangeiros. O sentido dessa profecia é o alerta para que se cuide da Terra, cuja extinção, pelas ações da civilização ocidental, está sendo provocada. De novo vão caminhar na trilha sagrada *animando* a Mãe-Terra e seus filhos, os povos indígenas,

²⁶ Nimundaju (1987) cita a tradução dessa expressão *mbaémeguá* por Montoya com o sentido de *felicidade, conservando o duplo sentido de brincar, fazer travessura e de estragar*. Mas essa expressão incomoda Nimundaju que não está convencido plenamente desse sentido nas condições míticas, aparentemente, em que são expressas pelos Guarani com quem convive. Entre uma série de exemplos, Nimundaju (1987, p. 49, p. 60, p. 69-71, p. 77-78, p. 129-130, p. 132) também comenta que dificilmente se faz uma dança de pajelança sem que se mencione *mbaémeguá*, quando essa expressão não é sua própria motivação. A partir da narração de Thevet (Jecupé, 2016), é possível sugerir uma interpretação: muito provavelmente *Mbaémeguá* faz referência ao dilúvio mítico em que se envolve a humanidade de *Mbaé* e de que fala Thevet em Jecupé. O pospositivo *megué* vem de *eme*, forma nasalizada e significa *tempo* (Navarro, 2013); então teria o sentido de um tempo mítico que navega entre a felicidade de se alcançar a Terra Sem Mal, mas é também a sensação decepcionante de não o conseguir, a tristeza e mesmo o terror da iminência de um dilúvio, enfim, um complexo sentimento que envolve a busca da Terra Sem Mal para os Guarani, cuja memória é ainda viva, pelo menos nessa menção de *Mbaé*, a última humanidade. *Meguá* se referiria, assim, ao tempo de um sentimento difuso entre *ascensão* espiritual e terror de *morte*; *Mbaé* é herói civilizador que inicia a segunda humanidade. Como Navarro registra que é uma forma pospositiva analisada, *megué* e *monhan* podem se tratar, talvez, da variação de um mesmo termo. Nesse caso, a palavra *Monhan* poderia ser traduzida como *criador* do herói civilizador da última humanidade. *MbaéMonhan* seria seu filho, o herói civilizador.

incluindo nela os não indígenas, todos com a força raiz da Terra, do Trovão, com a palavra boa: bela da Alma- o Vento:

Nesse processo, a filosofia ancestral é revisitada e revitalizada com o propósito de trazer novamente o esplendor dos saberes milenares, para torná-la apta a ser utilizada no mundo contemporâneo, por qualquer pessoa, de qualquer cultura ou origem. Assim, ela poderá contribuir para fortalecer o espírito humano, independentemente de raça, etnia, cor, língua, crença ou origem.

Desde os últimos duzentos anos de peregrinação tupi-guarani, existe uma profecia que fala do retorno de Tupã no coração dos homens, para iniciar ‘a quarta humanidade’ (Jecupé, 2021, p. 24).

O trovão é a força interior despertada; o Vento é a suavidade interior. Há um caminho, do Homem Sagrado, consciente. Para que a força e a suavidade do Homem floresça e ele caminhe por ele, há que se abrir para a força de Tupã que une o trovão e o vento (Jecupé, 2020, p. 25). E esse fenômeno, ou sonho, ou conceito, tem um nome: pacificação dos brancos.

3.3 A quarta humanidade

Desde 1784 está acontecendo o sonho de pacificação do branco. E daí recomeça a humanidade, renasce uma quarta humanidade para os indígenas. Nas palavras de Jecupé (2020), o primeiro instante se dá na aldeia Xavante, o avô do futuro cacique Apoena sonha que é hora de iniciar o *amansamento do homem branco*. Tenente dos Dragões da Coroa José Rodrigues Freitão da Cunha, a mando de Tristão da Cunha - que perante o rei do povo vindo das grandes canoas dos ventos é quem governa Goiás -, embrenha-se para apresar os Xavantes, tidos como os *Tapuia do centro brasileiro*. O cerrado de Goiás não permite que cheguem, as terras estão protegidas pelos sonhos.

Quando o avô de Apoena, com o nome de *Sibupá Xavante*, narra o sonho, participam dele muitos espíritos dirigentes da natureza, entre eles, *Wahutedew'á*, espírito do tempo para os Xavante (Jecupé, 2020). Na mensagem, os espíritos lhe dizem que um novo ciclo se inicia no mundo espiritual e que há de se lutar ao lado dos ventos, enquanto os ritos cuidam das sementes do renascimento das tribos. Os Kayapó são catequizados e nem sabem mais sonhar o sonho do avô de Apoena; os Bororo se aliam aos Dragões, os Perci e outros povos são assolados pelos Dragões, já não existe em torno de Cuiabá a grande montanha sagrada, tornada lenda. Assim corre o século XVIII, os Xavante mudam de lugar, a Mãe-Terra é ali saqueada por causa da pedra dourada que brota de seu ventre. Nascem Minas Gerais, Goiás, Mato Grosso na passagem do seguinte tempo. Mas o avô de Apoena sonhara e nenhum sonho fica em vão para um indígena.

Os séculos seguintes do Brasil foram de batalhas com o objetivo de escravização, que se expandia ano a ano. São Paulo foi a região que mais escravizou indígenas. De lá saíram as famosas 'bandeiras' de apresamento, pelo mar, em direção ao Sul e ao Norte do país, pela terra, seguindo as milenares trilhas indígenas, como o caminho de Peabiru, que ligava Cananeia a Assunção (Paraguai), onde apresavam centenas de Tupy-Guarani. Isso também aconteceu durante o primeiro período da febre do ouro, pelo interior do país (Jecupé, 2020, p. 61).

Com sementes espalhadas pelo espírito do tempo - o dirigente *Wahutedew'á* (Jecupé, 2020), os sonhos não param, apesar dos Dragões. Brotam muitos *txucarramãe*, que são soldados ou guerreiros sem armas entre os indígenas e também não indígenas. Soldados sem armas que levam sementes cuidadas pelo espírito do tempo, *Wahutedew'á*.

3.3.1 O sonho avança

Morre o Império, os pajés continuam a sonhar. O etnólogo alemão Curt Unkel Nimuendaju é, para os Guarani, um sonhador, um semeador, alguém que espalha boas sementes, um txucarramãe *guerreiro sem armas* (Jecupé, 2020). Isso porque ele participa de uma experiência de migração à Terra Sem Mal como indígena Guarani adotado pelo casal pajé Joguyroquý e sua mãe Nimõá, registrando sua história (Nimuendaju, 1987). Para os Guarani, essa migração se identifica como sementes de paz para o mundo. Nimuendaju relata a experiência de migração com olhos Guarani, tendo a oportunidade de com eles vivê-la por alguns anos, entre 1905 e 1913, com diversos grupos Apapocúva-Guarani, hoje conhecidos como Nhandeva. Esses grupos se deslocam pelo sul de Mato Grosso, o norte do Paraná e o oeste de São Paulo até o litoral (Viveiros de Castro, 1987, p. xix *apud* Nimuendaju, 1987). A considerar os Guarani, entre eles, Jecupé, trata-se de um mesmo espírito nascido do sonho do avô de Apoena, tapuia Xavante de Goiás, no ano de 1784 (Jecupé, 2020, p. 60).

A caminhada para a Terra Sem Mal é coletiva, sonham muitos pajés, juntam-se muitas aldeias. A migração registrada por Nimuendaju e que ocorre entre os estados de Mato Grosso, Paraná e São Paulo, começa muito antes da participação, nela, de Nimuendaju. Ela ocorre entre aproximadamente 1820 – 1913 - séculos XIX e XX. A partir dela, sementes se espalham: criam-se aldeias, como a do Morro da Saudade que, em 2023, passa a ser conhecida como Tenondé Porã e também Jaraguá, conhecida como Itakupé, em 2023. Barbosa e Barbosa (1987, p. xii) registram várias outras, como Krukutu, Mboí Mirim, Rio Branco, Itariri, Silveira Boa Vista, Bananal e a Reserva do Araribá. Todas elas buscam a Terra Sem Mal nas Grandes Águas, litoral do Paraná e de São Paulo. Um dos pajés que participa dessa busca vem a falecer na região de Campo Mourão e essa é a semente de retomada Guarani pelo *tekoha Verá Tupã'í* recentemente, em 2011.

Quando Vainfas (1995) descreve a migração que Jecupé (2021) registra como aquela que marca a decadência do caminho de Peabiru como sagrado e acontece ainda no século XVI, ele, Vainfas, revela que os colonizadores europeus se horrorizam com os Tupi. Chamam seus líderes espirituais de Santidade de Jaguaripe, que significa mestiçagem de corpo e pureza de alma indígena. Mas os indígenas resistem, a duras penas, em seu modo de ser e de viver- 'nhanderekó' - (Melià, 1990). E, para eles, está se reiniciando, portanto, novamente pelos sonhos dos pajés, desde 1784 e do centro do Brasil, uma nova fase, uma quarta fase de sua

história - da quarta humanidade. Nessa nova fase, ações são criadas, entre elas, por exemplo, confederações indígenas como a liderada por Álvaro Tukano na década de 1980 e a Embaixada dos Povos da Floresta por Krenak (Jecupé, 2020). Antropólogos e historiadores se debruçam sobre o encontro entre portugueses e indígenas em 1500, sob o qual segue a construção esfacelada dessa nação. Jecupé (2020) considera grande, apesar de tudo, a contribuição que deixam, e pergunta: quem eram e o que pensam os primeiros habitantes desta terra?

Perto do aniversário de 500 anos do encontro entre indígenas e não indígenas no Brasil, a voz nativa se faz ouvir na terra brasílica por um movimento de alguns pensadores nativos, mas direcionado a toda a nação brasileira de todas as culturas: “Por que teimamos em conservar o mesmo ponto de vista que os portugueses tinham sobre a cultura indígena quando aportaram no litoral brasileiro?” (Jecupé, 2020 contracapa). É a partir de então que se tornam *txukarramãe* (soldados sem armas) e passam a se aprofundar no conhecimento não apenas Guarani, mas de todas as nações indígenas do Brasil como sementes do sonho do avô de Apoena. *Txukarramãe*, como já visto, quer dizer *guerreiro sem armas* aquele que sementeia a pacificação no país (Jecupé, 2020).

Incluindo-se como *brasileiro* no movimento, o indígena *txucarramãe* Jecupé ajuda a construir um pensamento de mudança, de superação etnicossocial, unindo a pluralidade e diversidade da sociedade brasileira por meio do pensamento nativo e do pensamento estrangeiro, não indígena, sem homogeneizar as diferenças culturais indígenas e não indígenas, pelo contrário, mas como forma de fazer pensar suas relações. Em Diamante do Oeste, rejeitando a expressão *caminho de peabiru*, traduzem a caminhada sagrada por *ogwuatá porã* e, por meio dela, vêm unindo suas aldeias, reacendendo os espíritos dos parentes e recuperando territórios. Em *A terra de mil povos* (Jecupé, 2020), nessa perspectiva histórico-filosófica em que se manifesta, Jecupé não o faz como voz indígena solitária, há vozes representantes de proeminentes pensadores indígenas e demais parentes nativos. Representam 391 povos atualmente chamados indígenas e assumem a ideia de que definem como *pacificação*.

3.3.2 O conceito de brasilidade em Darcy Ribeiro

Semeando histórias e costumes, tradições de mais de mil povos construídas ao longo de milênios, a narrativa indígena de Jecupé potencializa o projeto de civilidade a despertar consciências sobre uma brasilidade já apresentada por Darcy Ribeiro em suas obras, entre elas, *Os brasileiros: 1. Teoria do Brasil* (1981), mas muito especificamente em *O Povo Brasileiro: A Formação e o Sentido do Brasil* (1995). Na sua vida intelectual e política, o antropólogo elabora o conceito de consciência nacional, trazendo uma interpretação crítica do Brasil que inclui a participação ativa do indígena por meio do respeito à sua civilização. O antropólogo brasileiro na época o manifesta como possibilidade um projeto desenvolvido por meio de um revolucionário projeto de educação nacional.

A alteridade constituída pelas culturas férteis das mãos generosas vêm regadas de tal sementeira, pluralidade de pensamentos tecidos, não apenas por uma civilização-indígena, mas também pela civilização não indígena. Ou seja, uma identidade nova para o país que interage. Consciente das diferenças e vivendo delas, comunica-se na alteridade desejada de respeito aos valores de cada povo em sua tradição, singular e única. O conceito de pacificação e o conceito de brasilidade sugerem algo substancial no conjunto de muitos povos brasileiros, muitos brasis. Trata-se da sociabilidade de que fala também Vico e a tradição comunitarista que sustenta a origem de seu pensamento sobre a natureza civil em sua *Ciência Nova* (2005).

No reconhecimento da condição indígena como sujeito histórico que transforma vidas e cenários na nação brasileira, sob a vontade sua e não do colonizador, o conceito de pacificação sugere, na prática, levar a sério indígenas a reintegrar “[...] a perspectiva universal dos valores contidos na tradição indígena no contexto da educação brasileira” (Jecupé, 2020, contracapa). O conjunto de qualidades que emergem de falas indígenas libertas e conscientes agregado à proposta de brasilidade pensada e projetada por Darcy Ribeiro, junto às disposições da nova Carta Constitucional, traz o sonho compartilhado de um sentimento novo, a vigorar na linguagem do país como um novo pensamento e uma nova página para a história e para o pensamento de Brasil. Uma das tarefas prioritárias envolve a Constituição brasileira, regulamentando nela os artigos que dizem respeito aos indígenas, principalmente atualizando a demarcação de suas terras, cujo prazo de cumprimento está expirado.

A obra *A terra de mil povos* de Jecupé faz referência aos povos indígenas que vivem no território brasileiro em 1500 e em suas ramificações sobreviventes na contemporaneidade. E

que vêm dos inícios do tempo, dos ancestrais Nhanderus. É escrita com o objetivo de dar suporte histórico ao movimento libertador indígena de pacificação e reflete esse estado de espírito que surge como novo conceito de brasilidade, coroando a intenção coletiva dos pensadores indígenas. O movimento inclui como memória a presença dos líderes Cunhambebe e Aimberê, do século XVI e, do século XVIII, Tiaraju. Contemporaneamente destacam-se a partir da Constituição brasileira de 1988, os indígenas Mário Juruna, Raoni, Ailton Krenak, Álvaro Tukano, Sônia Guajajara e Joênia Wapichana. Neste século, XXI, vários líderes indígenas e das mais diferentes etnias do país vêm se juntando ao projeto e desenvolvem a ideia de um território multiétnico e plural na perspectiva inclusiva de um pensamento comum, de brasilidade e pacificação.

O pensador e líder Krenak colabora com essa possibilidade conceitual pela interação que tem provocado no cenário político nacional. Distinguindo-se na Constituinte de 1988 como o comunicador dos povos indígenas na representação política em momento decisivo para as nações brasileiras, sobretudo não indígenas, continua seu projeto de conscientização por meio da linguagem. Escreve obras que ajudam a *pacificar* os brancos, participa de comunicações virtuais e presenciais, ensinando uma ética de verdadeira brasilidade. Conhecer para saber amar, ensina o indígena em sua fala crítica e mordaz, mas generosa pelos princípios. Torna possível o diálogo intercultural. Em *A vida não é útil*, desembaraça uma noção tradicional que estrutura as bases da cultura consumista, destinatária da obra, revelando a contaminação desse pensamento arraigado na sociedade: “A gente acaba com tudo e depois faz outro, a gente acaba com a água doce e depois ganha um dinheirão dessanilizando o mar, e, se não for suficiente para todo mundo, a gente elimina uma parte da humanidade e deixa só os consumidores” (Krenak, 2020, p. 66).

3.4 Diversidade em Munduruku

Incrementando o processo educativo nacional, Jecupé vem elaborando a história do pensamento Guarani, sua filosofia de vida ao tempo em que pensa como destinatário o povo brasileiro, ou seja, indígenas e não indígenas contemporâneos. Munduruku, em *Histórias de índio* (1996) escreve igualmente no compromisso de semear a pacificação sonhada pelo avô de Apoena em 1784. A partir da cultura Munduruku, aborda outras culturas indígenas em seus aspectos míticos, linguísticos, culturais, artísticos, habitacionais de relações matrimoniais, de trabalho, políticos, administrativos, do contato com os não indígenas, da natureza do ser (psicológicos) e étnicos. Numa visão bastante amplificada, portanto, vem estudando várias populações indígenas do Brasil e as apresentando ao leitor não indígena e indígena. Munduruku (1996, p. 62-63) classifica em quatro grupos as sociedades indígenas atuais:

1. Isolados, arredios e hostis, cujos territórios não foram alcançados pelas frentes de expansão; em torno de 54 etnias segundo o Instituto Socioambiental Amazônico. São percebidos pelos vestígios que deixam ao mudar de lugar;
2. Em contato intermitente são os povos que vivem em regiões de baixa densidade demográfica, na Amazônia e Centro-Oeste; as ações protecionistas do governo inibem incursões em seus territórios.
3. Em contato permanente são os grupos que, embora ainda tenham conservado elementos da tradição ancestral, como a língua, a cultura material, entre outros, já dependem de alguma forma da civilização não indígena.
4. Integrados são os grupos que transitam por esses estágios anteriores e, mesmo tendo conservado a língua, habitação, religião e outros aspectos apresentados acima, dependem economicamente da sociedade em que se encontram ilhados. Lutam para preservar suas terras e sua condição cultural.

3.5 Xamanismo

São muitos os conhecimentos que o xamanismo detém: da ancestralidade, dos rituais e de seus cantos, conselhos, palavras sagradas, funções sociais, práticas e costumes, as medicinas, as práticas de cura, os alimentos, as restrições de toda ordem, os desígnios, da ciência da alma e da natureza. Uma elaborada formação leva-o a apreendê-los. A obra *Histórias de índio* de Munduruku (1996) torna-se um *documento* histórico e pedagógico fundamental para compreender a trajetória xamânica por meio do conto, já no capítulo inicial *O menino que não sabia sonhar*. Munduruku, formado em filosofia, tem sido reconhecido como filósofo²⁷ e descreve toda a caminhada de uma criança para sua formação Xamã, escolhendo um gênero de sabedoria poética para fazê-lo. Nenhum outro gênero que a literatura científico-filosófica dispõe para explicar alguma ideia complexa, como é o caso, poderia fazê-lo com sequer semelhante propriedade, como o fez Munduruku pelas vias da literatura poética indígena.

Xamãs são escolhidos pelos espíritos dos sábios e percebidos em sua comunidade já antes de seu nascimento. Os sonhos fazem parte dessa história, mas há além, e em sintonia com eles, outros sinais (Jaxy, 2011). Há um caminho para a formação xamânica no qual alguns passos se estruturam pelo que se apreende na leitura de Munduruku. Há linhas de fuga nessa trama, mas é possível falar de alguns deles: sonhos de um ou mais Xamãs da comunidade, sonhos da mãe ou dos pais e modos da mãe e da criança ainda na barriga da mãe; aceitação dos pais; inspiração xamânica do nome que, no conto de Munduruku foi recebido na mata pelo Xamã.

Também o modo de vida da criança revela sua vocação pelas brincadeiras, interesse em participar dos rituais, das curas, pela curiosidade sobre as coisas da natureza da mata e do indígena, pela curiosidade por coisas do céu. Ouvindo histórias, sobretudo as que o Xamã conta sobre as origens, caçando, pescando, plantando e colhendo junto com os adultos, como toda criança indígena, principalmente participando dos rituais religiosos. O sonho é sempre fundamental, tanto do Xamã como do futuro Xamã durante o aprendizado. É preciso saber interpretar, o que é difícil, mas Tupã vai fazendo a criança intuir esses conhecimentos. E só o sonho fala das horas que chegam ou estão chegando para assumir a missão xamânica.

²⁷ Munduruku é filósofo, historiador e psicólogo pela PUC-São Paulo. Mestrou-se em Antropologia Social pela USP e doutorou-se em Educação também pela USP. Fez pós-doutorado em Literatura pela UFSCar.

Primeiro, o Pajé sonha que é hora de preparar mais diretamente o espírito do escolhido para sua pajelança. E ele então revela o segredo à criança. Aceito o novo caminho, tem início a sua Iniciação. Passa a acompanhar todos os passos do Xamã, ajudando-o em cada prática xamânica. Finalmente, chega a sua hora. A hora em que o sonho lhe conta que agora é Xamã. Ele precisa interpretar, mas recebe as ferramentas para isso em toda a sua trajetória de vida por vivências e pela palavra. Cada história é singular, cada iniciante de Xamã passa pelo seu momento, geralmente muito difícil, desafiador e de revelação, enfim, dentro da floresta ou mata, no caso do conto do Xamã Munduruku. De espírito transformado, volta à comunidade para comunicar que está pronto. E primeiramente comunica essa mensagem ao Xamã.

Pode-se dizer que, para o xamanismo, também se acionam linhas de fuga nesses caminhos apontados em Munduruku, as contingências determinam o acontecimento, essa é a regra que conta, na verdade; não há passos pré-estabelecidos, esta é a certeza. A trajetória e o modo a seguir são orientados pela natureza animal e sobrenatural acessadas na mente criativa e pródiga do indígena. Os espíritos se espreitam. Intuir é o que conta, mas deduzir também é preciso diante do desconhecido plural e múltiplo da floresta mística. Ou mesmo da cidade, transformada em floresta para o espírito aprendiz de Xamã metropolitano. *A diferença é a pátria com alma* no xamanismo e a criança ou jovem xamã precisam aprender seus desejos e suas regras.

Assim como Vico percebe a redução do pensamento pelo cartesianismo matemático (Santos, 2003), Jecupé e Munduruku percebem a redução do pensamento-brasil enclausurado num etnocentrismo estrangeiro que não amplia as capacidades humanas de reflexão de sua nação como um todo. Um Brasil reducionista eurocêntrico solapa a consciência histórica nacional. Além disso, transforma a materialidade de sua condição social, levando as culturas indígenas à dependência econômica. Em sua obra *O banquete dos deuses* (2009), Munduruku fala de outras mazelas psicológicas e de saúde que atacam essas culturas e que se alastram entre os corpos indígenas, dificultando a medicina curativa de ervas e plantas do curador xamânico. A consciência disso leva a repensar e complexificar a sociabilidade que marca o humano desde sua base enquanto ser na terra e no mundo.

Jecupé anuncia em suas obras seu projeto de *txucarramãe*, que significa ser guerreiro sem armas, ser semeador de boas sementes (Jecupé, 2021) traduzindo a cultura que abraça por adoção, mas inclui nele a brasilidade também por outras vozes, de outras culturas e etnias indígenas e não indígenas que compõem o país. Dessa forma, mescla a diversidade cultural nativa em contraste com ideias da etnia não indígena, estrangeira que foi e continua sendo.

Fruto de uma histórica condição de conflitos territoriais e culturais causados pela invasão permanente em seus territórios nativos, Jecupé nasce de uma família da cultura *tapuya*, com outra língua e outros costumes diferentes em relação à cultura Guarani. Mas conhece e convive com os Guarani na cidade de São Paulo, onde nasce e seus pais se refugiam após desaldeamento no estado de Minas Gerais (2020). Torna-se Guarani. O tempo passa, a formação Guarani o transforma num ser consciente e generoso. No entanto, também inconformado, decide conhecer melhor a si mesmo percorrendo todo o país pelas diferentes etnias indígenas:

Após quinze anos longe de minhas raízes, iniciei uma peregrinação em busca de meu espírito, que foi reencontrado novamente entre os Guarani e foi consagrado, depois de muitos atos de purificação de boa parte de minhas ignorâncias e mazelas, no belíssimo Tocantins, pela cultura *krahô*, onde passei a ser conhecido como *Txutk*, ‘semente de furto maduro’ (Jecupé, 2020, p. 15).

3.6. Ayvu Rapyta

Cada Guarani aprende esses conhecimentos tradicionais pelo *Ayvu rapyta*. Um conjunto de cantos-orações, com a responsabilidade do fogo em noite estrelada ou pelas cerimônias e encontros que têm com os ancestrais na terra e no sonho. Seus ensinamentos são, pois, aqueles que brotam da natureza interna do ser, importante esclarecer. Remete igualmente à memória, essa região do ser especial, que acessa o tempo. Mas memória não é lembrança (Jecupé, 2020). Acessar a lembrança não é acessar a memória. O poço de Mnemosyne faz com que os mortos que bebem dele se lembrem de suas vidas. Seu oposto é Lethe, que faz com que os mortos se esqueçam. Quem acessa essa região possui lembrança potente, transformada em vida. *Lembrar* significa trazer os pensamentos à tona de forma espontânea, requisitada, mas é passageira. A memória se faz presente a cada instante. O indígena tem memória. Os cantos da Casa de Reza são entoados a partir da memória do *Ayvu rapyta*. Aprendidos desde a infância, constituem o repertório mítico principal Guarani, as belas palavras, *nhe'e porã*. Atualizando os mitos de origem, os pajés repassam-nos cotidianamente, em sua permanente atenção ao cotidiano Guarani e às vivências sociais entre si e entre sua civilização e o entorno da civilização não indígena.

A mente indígena, inconstante por natureza, faz da sobrevivência uma aventura ainda mais incerta e desses princípios uma aposta perigosa. Para o indígena, a indução e a dedução se aliam, a dúvida não é metódica - nisso é viquiano, há mais verossimilhança que certezas; as evidências se aprendem no caminho pelo perigo do desconhecido e do inesperado que o conhecido possa provocar. Há que se estabelecer um caminho com base em escolhas. Nada é ou pode ser igual para o indígena; no conto de Munduruku há alicerces que sustentam a sabedoria que forma o homem indígena, eles se voltam também ao entendimento da alma, pois é nela que o indígena centra sua sociabilidade como humano incluída a interação com o não humano. Mas são alicerces que precisam ser conferidos e certificados, pois a aparência do ser pode confundi-los.

Isso faz diferença quanto ao modo de viver em sociedade para duas culturas, duas civilizações que, como se vê, formam-se, por princípios, diversas. Mas não muda o sentido da sociabilidade entre os seres sejam humanos ou não humanos para os indígenas. O que se busca é uma maneira de compreender a natureza de cada espécie para a convivência na terra, no mundo, onde todos eles têm existência significativa e interagem, se sociabilizam o tempo todo. Para Vico e Descartes, mesmo defendendo princípios metodológicos opostos, de indução e

dedução, entre outras diferenças, os fundamentos se constroem sem qualquer dúvida a partir do conceito de mente racional; Jecupé e Munduruku, pensadores nativos, elaboram seus conceitos a partir da alma, radicalmente significada em toda a natureza, cada elemento é um ser anímico, o que faz compreender a diferença abissal de interpretar a sabedoria científico-filosófica entre as suas culturas. Não se trata de haver divergências entre um e outro pensador sobre a alma, como em Bousset e Agostinho, Vico e Descartes. Trata-se de compreender a alma como substrato humano para toda a existência natural. Uma acredita na existência do espírito ou alma universalmente, nas várias existências materiais, como o ar, as águas, o fogo, a terra, as plantas, animais humanos e não humanos, astros, toda a natureza. Tudo é vida. Para a outra, não indígena, isso não acontece: só a espécie humana a possui.

A alma, o espírito ou denominações outras que não indígenas se utilizam para a instância do sobrenatural, são complexas em sua natureza, mas são conceitos claros para o indígena, ele entende que cada espécie tem sua própria perspectiva de mundo (Viveiros de Castro, 1996) e nesse entendimento têm elaborado sua *ciência* muito anteriormente ao tempo em que foi encontrado pelas culturas ocidentais. Os seres se relacionam em almas corporificadas nem sempre de forma única, às vezes um homem é uma onça, uma onça um homem, numa teia social de interesses e utilidades, necessidades imprevisíveis, mas sabidas, se movimentam no mundo indígena. Analisando a cultura *yawallapíti* do Xingu, Viveiros de Castro (2006) aborda a questão da irredutibilidade da sua cosmologia quanto ao dualismo natureza/cultura, sugerindo o caráter contínuo e ternário, não binário das classificações e processos simbólicos do povo xinguano, como corpo/alma.

Os estudos sobre os Araweté sugerem uma conexão entre cosmologia e sociologia – relações dos humanos entre si e relações entre os humanos e não humanos, numa hierarquia complexa, mas homogênea ontologicamente. “Passando ao largo da dualidade durkheimiana” (Viveiros de Castro, 2006, p. 14) entre instituição-representação, que distingue o instituído e constituído pelo humano do real vivido nas experiências de mundo, essas relações em nada traduzem a dualidade ortodoxa antropológica. Deuses e humanos se relacionam, em oposição-ligação, por consequência também os vivos e os mortos, xamãs e guerreiros, homens e mulheres, concidadãos e inimigos (Viveiros de Castro, 2006). O tema da pessoa e da corporeidade constitui uma característica singular da cultura Ywalapíti e o regime geral da subjetivação ou personificação nas culturas indígenas da Amazônia numa *ideia-valor*, como sugere Viveiros de Castro que chamou de *predação ontológica* (Viveiros de Castro, 2006). Trata-se da *fabricação social* do corpo e a inscrição corporal dos processos de identidades

sociais que determinam a *economia conceitual* do corpo e da *alma* nas cosmologias, muito em especial a tupi-guarani.

Os estudos de Viveiros de Castro reafirmam a complexidade vivida entre essas duas culturas indígena e não indígena quanto ao entendimento do homem, do animal, da sociedade, da natureza, que desde o século XVI, do encontro cultural entre as duas visões diversas se dá. A compreensão política dessas relações das sociedades indígenas é traduzida como *sociocosmopolítica* e sua filosofia é denominada de *perspectivismo* (1996;2006). Em detrimento de conceitos importados de teorias antropológicas e filosóficas, tem havido atualmente a construção de paradigmas descritivos e conceituais a partir de contextos socioculturais locais, uma renovação nesse sentido com atenção voltada ao contexto da brasilidade e de seus atores. Ou seja, como diz Viveiros de Castro (2006), uma linguagem analítica radicada nas linguagens que constituem sinteticamente esses mundos brásilicos. Na lição do antropólogo, sua elaboração envolve luta com os automatismos intelectuais da tradição habituada a importar coisas e ideias, conceitos. E uma reconstituição da imaginação conceitual indígena nos termos da própria imaginação local dos cientistas e filósofos.

A comemoração do evento de 1500, que promove o encontro entre as duas culturas e que não tem sido levado a sério o suficiente no sentido de entender suas causas e consequências, tem trazido nova luz sobre essa *imaginação local* de que fala Viveiros de Castro. Ela renova nos corações não indígenas, cuja imaginação carece de compreensão ontológica e epistemológica, o sonho do avô de Apoená, de amansar os brancos. Hoje atualizada pelos indígenas na expressão *pacificação*. E que, em outras palavras, se traduz na preocupação indígena em tornar consciente o seu modo de ser, possibilitando algum diálogo entre as duas sociedades, tão diversas. Também as contingências sociais contemporâneas sob a égide de uma Constituição democrática, multicultural, plurilíngue, despertam a necessidade de pensar a brasilidade a que também Darcy Ribeiro se referira já na década de 1980. A pacificação proposta pelos indígenas aglutina essa ideia ao mesmo tempo em que combate a divergência tão radical pela suposta supremacia da cultura vestida artificialmente. Ao menos a percepção do animismo perde um pouco o caráter de incivilidade com a atualização etnográfica de Viveiros de Castro (2006). As experiências de vida e a significação que lhes propõe cada uma dessas perspectivas, indígena e não indígena, embora ou porque diversas, iluminam o entendimento histórico da própria humanidade, o que lhes tem possibilitado a existência possível e perigosa no planeta Terra. A aceleração das mudanças climáticas vem demonstrar o risco de um conhecimento em que a natureza se artificializa, em que o humano se distancia de

sua casa, o planeta Terra. O humano não indígena modifica-se pela negação de suas raízes terrenas a ponto de considerar *sujeira*, por exemplo, a presença da terra em seu entorno artificial, plástico da vida cotidiana. Viveiros de Castro & Danowski em sua obra *Há mundo por vir? Ensaio sobre os medos e os fins*, publicado em 2014, provocam essa incômoda e necessária reflexão.

Em suas considerações sobre a obra, Bruno Latour alerta para o que chama de *monstruosidades filosóficas e literárias em curso*, resultantes da crença intelectual da modernidade na supremacia humana sobre as demais espécies da natureza e, sobretudo, sobre a própria natureza e o mundo. E que são sintomáticas do estado de alarme por que passa não apenas o planeta, também o mundo. Dois conceitos definem o estado da natureza e da humanidade atual: *antropoceno* e *gaia* (Danowski e Viveiros de Castro, 2014). O primeiro conceito, de Antropoceno, diz respeito ao tempo. Designa um *novo tempo no tempo*, uma nova experiência na historicidade em que, inversamente, o ambiente vem mudando muito mais depressa que a sociedade. Ou seja, um novo tempo entre a escala da história humana e as escalas cronológicas da biologia e da geofísica, provocando um futuro próximo imprevisível ou mesmo impossível. O segundo conceito, de *gaia*, diz respeito ao espaço. Ele define o novo jeito de experimentar o espaço na medida em que a Terra - o mundo dos humanos, como insiste em lembrar de forma insistente Krenak por onde passa - tornou-se um mundo exíguo e fraco de um lado e, de outro, inexoravelmente ameaçador. Nas palavras de Danowski e Viveiros de Castro (2014, p. 107), a Terra “[...] assumiu a aparência de uma Potência ameaçadora que evoca aquelas divindades indiferentes, imprevisíveis e incompreensíveis de nosso passado arcaico”.

As diversidades que a Antropologia apresenta passam a ser de interesse para a reflexão filosófica, pois interferem no modo como o conhecimento e a existência são compreendidos e vivenciados no planeta Terra. O conceito do que aqui se define como pacificação pelo indígena *Sibupá* Xavante e como brasilidade pelo não indígena Darcy Ribeiro se estende a partir dos movimentos indígenas por várias regiões brasileiras, como o movimento *Yvyrupá* nas regiões sul, sudeste e centro-oeste do país, chegando até a região amazônica. *Yvy*, se traduz por *terra* e *rupá* pelo adjetivo *inteira*. A ideia inspira-se na territorialidade na qual os povos Guarani viviam antes da colonização, sem fronteiras. Terra é o corpo Guarani e céu é seu espírito; a almapalavra-*ayvu* simboliza essa cosmologia. Corpo e terra, corpo-som do ser, a corporeidade Guarani não se divide: Guarani é terra, veio da terra, sua mãe primeira. Os povos Tupinambá e Guarani descendem de ancestrais que os antigos conheciam como *Tubuguaçu*, detentores de

uma certa sabedoria da alma, corpo-som do ser. Por isso se denomina o Tupi-Guarani de ser espiritual (Jecupé, 2020).

A ciência que importa para os Tupi-Guarani quando os europeus chegam a sua terra e ainda importa, é a ciência sagrada (Jecupé, 2020); entendem o espírito como música, uma fala-sagrada, que os europeus traduzem como palavra-sagrada. O termo indígena é *nhe'e porã* que se expressa no corpo. O corpo é flauta (*u'umbaiú*), por onde o canto flui e expressa o *avá* e a *cunhã* (ser -luz-som), cuja morada é o coração. *Avá*, que se traduz por *homem* e *cunhã* se traduz por *mulher*. Mas o nome, o patronímico, pelo qual os Guarani são conhecidos pelos não indígenas e que traduz tanto homem como mulher, é *avá*. Os quatro elementos da terra, água, fogo e ar são quatro pequenas almas, sons que se urdem e precisam estar sempre bem afinados, porque fazem a flauta, que é o corpo de *avá/cunhã*, homem/mulher Guarani. *Avá/cunhã*, corpo Guarani, é uma porção-luz que sustenta o corpo-ser. Esse corpo-luz, corpo-ser, *avá/cunhã* Guarani, é o fogo sagrado que para os ancestrais move os guerreiros, dando-lhes vitalidade e capacidade criativa e realizadora.

O *jeroquy*, pequena dança de pajelança (Nimuendaju, 1987), que faz parte dos rituais Guarani, tem a finalidade de afinar os pequenos espíritos do ser que estão movendo o Guarani na sua existência e para que cante a sua música no ritmo do coração da Mãe-Terra. A Mãe-Terra dança no ritmo do coração do Pai-Sol, espírito maior que o sol que vemos- é *endy*, o grande espírito que ilumina o cosmo e que, por seu lado, dança no ritmo do *mboray* (Nimuendaju, 1987), dança o amor incondicional, abençoado de todas as estrelas. É desse modo que cada um pode expressar a harmonia por meio de seu corpo e entrar em sintonia com *Nhandervuçu* ou *Tupã Papa Tenondé*, o grande espírito da criação, o espírito que abraça a criação.

Ao compreender o ser com som-de-pé, um *tu-py*, som-de-pé, como zênite do meio-dia, os antigos afinavam o espírito a partir dos tons essenciais do ser, tons que participam de todos os seres, pelo seus nomes. Isso significa que cada tom, similiar à vogal, vibra uma nota do espírito; essa nota se chama *agá mirim* pelos ancestrais, que comporta o *ayvu* e que estrutura o corpo físico. São determinados tons que se referem aos quatro elementos terra, água, fogo e ar, coordenando a parte física, emocional, sentimental e psíquica do ser e os outros desses sons referem-se à parte espiritual do ser. A civilização indígena se identifica como espiritual (Santos, 2022); portanto, olha para dentro de si, sua natureza interior. Isso o confirma Jecupé em todas as suas obras. Já a sociedade ocidental é racional, interpreta o conhecimento a partir da natureza de fora do seu ser-homem. No parágrafo 236, p. 140, Vico diz: A mente humana é naturalmente

inclinada com os sentidos a revelar-se fora no corpo, e com muita dificuldade por meio da reflexão, a compreender-se a si mesma. São reflexões diversas, mas partem da mesma espécie: a espécie humana. O pensamento indígena, no caso de Jecupé, o Guarani, tem o sublime em Tupã, sua autoconsciência, sua mais elevada forma de espiritualidade. O pensamento ocidental tem o sublime na providência divina, sua forma mais elaborada de pensamento.

O *olho* da pintura preposta no frontispício que serve para a introdução da obra de Vico sugere a limitação que existe no homem para a compreensão da sua própria mente por meio dela mesma; é preciso que se utilize dos sentidos, da percepção das coisas e não de uma qualquer natureza das coisas. Que não seja, como substância das coisas, átomo ou mônada, como pensam Espinosa e Leibniz, de uma ordem perfeita e acabada (Melo, 2005, p. X). Que também seus princípios universais não se deduzam do que quer que seja, como diz Moreau (2003, p. xxiii). Mas pelo contrário, induzam-se a partir da experiência histórica concreta utilizando-se de uma nova arte crítica. Essa nova arte crítica seria a filologia, mas não aquela meramente erudita; é aquela filologia filosófica e metafísica, da qual a *Ciência Nova* deve utilizar-se para investigar tudo quanto é obra do arbítrio humano. Ou seja, as histórias, as fábulas, as literaturas, as leis, os costumes, os fatos ou feitos da paz e guerra, as viagens, os comércios, etc.

No §7 Vico explica que a *Ciência Nova* propõe lançar-se à procura da verdade sobre os fundadores das nações, fundamentos a partir de uma nova arte crítica, filosófica, metafísica. Parte dos sentidos, que são humanos, para atingir um pensamento reflexivo sob a inspiração da providência divina, interpretada como sabedoria divina em Silva Neto (2018). Para os indígenas, a consciência mais profunda, consciência de si mesmo e do outro. A dignidade viquiana §237, dá o princípio universal da etimologia em todas as línguas, nas quais os vocábulos são levados a significar as coisas da mente e do ânimo a partir dos objetos e das propriedades dos objetos. O Guarani parte da etimologia igualmente e dali segue com as vivências e relações consigo mesmo e com os seres da Mãe-Terra. Pelo caminho. *Guarani sempre caminha*, costumam dizer os Guarani de Anhetete, pois o Guarani nasce para caminhar, cuidar e nomear, diz seu mito. Nomear é criar conceito, é filosofia. Porém o Guarani não quer ser filósofo, quer ser sábio. A sabedoria de Nhandervuçu é coração e mente simultaneamente. Por isso a coroa, vem de coração e é usada na cabeça, coroando o cérebro, que produz o pensamento. A coroa, cocar indígena, é símbolo de domínio, poder amoroso e generoso ao coletivo e à natureza. Existe a caminhada para a Terra Sem Mal coletiva, juntam-se muitas aldeias. Mas também os Guarani caminham todo o dia, em suas aldeias, eles têm moradas nas aldeias todas, os parentes circulam entre as suas aldeias o tempo todo, ajudam-se. Quando um

Guarani precisa sair de uma para outra, os Pajés se comunicam e o recebem. Às vezes a aldeia que procura não está preparada, o seu Pajé trabalha em busca de outra, sempre encontra. Assim, nessa caminhada também encontram a sabedoria:

Após quinze anos longe de minhas raízes, iniciei uma peregrinação em busca de meu espírito, que foi reencontrado novamente entre os Guarani e foi consagrado, depois de muitos atos de purificação de boa parte de minhas ignorâncias e mazelas, no belíssimo Tocantins, pela cultura *krahô*, onde passei a ser conhecido como *Txutk*, semente de fruto maduro (Jecupé, 2020, p. 15).

Cada Guarani aprende os conhecimentos ancestrais pelo *Ayvu rapyta*, conjunto de cantos-orações, com a responsabilidade do fogo em noite estrelada ou pelas cerimônias e encontros que passam com os ancestrais na terra e no sonho. Essa rememoração ocorre em cada encontro na Casa de Reza em seus rituais de canto e dança. Quais são esses ensinamentos? Aqueles da natureza interna do ser; da alma humana, do espírito, também inacessível. Remete igualmente à memória, essa região do ser também especial, que acessa o tempo. Quem acessa essa região possui memória potente, são muitos os conhecimentos da ancestralidade, desde as origens, são de toda ordem, dos rituais e de seus cantos, conselhos, palavras sagradas, funções ritualísticas, sociais, práticas e costumes, as medicinas, as práticas de cura, os alimentos, as restrições, os desígnios, toda a ciência da alma e da natureza cabem na memória e no espírito xamã. Não deve ser fácil apreendê-los e retê-los, compreendê-los. Mas os Xamãs são preparados pelo poder visível e invisível da humanidade e dos céus, dos seus ancestrais. Há princípios, no sentido do *principium* do latim (o começo) ou *princeps* (o primeiro, aquele que ocupa o primeiro lugar), segundo os quais Vico, no século XVIII, estabelece o conhecimento em sua *Ciência Nova*. Ou seja, caminhos pelos quais o raciocínio deve se encaminhar no método, no caso de Vico, indutivo, de atingir o conhecimento. No conto de Munduruku esses princípios não se restringem à mente, é na alma e no espírito que se vislumbram com maior verdade. O que faz compreender a diferença abissal de interpretar a sabedoria científico-filosófica entre as culturas indígenas e não indígenas.

A obra de Manduruku (1996) diz em seus ensinamentos que os pajés ou xamãs sabem muito, de tudo que se lhe pergunta, do visível e do invisível, tudo que há na mata, na terra, nos céus, tudo que há na mente, no espírito, no corpo, nos sonhos, nos sentimentos, emoções, afetos, desafetos, bondades e maldades, encantamentos, desencantamentos, encontros, desencontros, mortes, ressurreições e vidas, as palavras todas, os desejos, repete-os quando necessário, com a mesma justeza, sempre, como são os cantos sagrados passados de geração a geração. Trata-se de um poder mental, espiritual, corporal, social, de imensa proporção, imensa grandeza, sublime capacidade humana que a cultura indígena preserva. Nas culturas indígenas sempre há pajés,

são respeitados, conhecem cantos, rezas, narrativas de origem, transes, conhecimentos para cada existência da terra e de todos os reinos. Como diz Krenak, o mundo é a terra para o indígena. Então os céus são também filhos da terra? Há que saber, ao menos os pajés conhecem os céus como conhecem a terra, em cada detalhe e simbologia, significação, aplicação. Os sonhos são importantes para os pajés se comunicarem com os ancestrais, seus deuses, com os homens, toda a natureza, seus bichos, suas plantas, suas águas, seus fogos, seus ventos, seus ruídos, barulhos e estrondos. E os sonhos lhes avisam sobre o que precisam saber e fazer. Os sonhos são aliados dos pajés.

Quando vai se tornar Pajé, depois de longa caminhada de várias experiências e ensinamentos pelo Pajé que o prepara, por outros pajés, pelas aprendizagens deles e dos espíritos, dos céus e dos ancestrais, das florestas, das águas, dos fogos, dos ventos, das forças visíveis e invisíveis, são os sonhos que o fazem nascer pajé. Sua hora de se transformar de vez assumindo o *ser pajé* a que é predestinado pelos ancestrais é precedida de um sonho mensageiro de sua hora. Será líder espiritual para exercer todas as funções que a vida lhe exigir. Será o sonho que lhe dirá de onde veio a criança e todas as outras perguntas que se fizerem necessárias; sempre há respostas. Ele tem o conhecimento, a espiritualidade, o dom, a sabedoria, o respeito e sobretudo a generosidade e o amor. E assim como recebe todas essas coisas e mais, diz tudo isso pelo conhecimento imensurável, que é a sabedoria.

O aprendiz ouve que ensinamento começa sempre pela palavra. Por quê? Porque a palavra é a relação que estabelece o contato com os deuses. Por isso, em Guarani, *Ayvu* é a um só tempo *alma e corpo*: é a substância divina e humana. Cada Guarani tem a palavra, portanto, tem as duas substâncias, ele é *homem-deus*. O pajé tem toda uma vida para transmitir a palavra, a sabedoria a seus parentes e a toda a humanidade. E ele o faz generosa e amorosamente. Quando encontra entre os parentes Guarani a mãe desejosa ou escolhida, a criança com desejo e com a vontade, com a coragem, a ação, que são coisas da sabedoria, mais que da inteligência, entende que encontrou um aprendiz. Essa é sua faculdade, a vida da alma e do corpo. Formação rigorosa, complexa, determinada.

Na metafísica da história, legando-a para a posteridade, a *Ciência Nova* de Vico se utiliza da etimologia das palavras para seus ensinamentos. Para Vico (§139), a filologia capta o conhecimento das gramáticas, da história, da crítica, pois se ocupa do conhecimento das línguas e dos feitos dos povos, tanto dos seus costumes e leis próprias como de suas guerras, pazes, alianças, viagens, comércios, ou seja, ocupa-se da cultura e da sociabilidade do homem. Mas a filologia deve aliar-se à filosofia, assim como a filosofia deve aliar-se à filologia, sob

pena de se condenarem a si mesmas (§140). Ou seja, uma e outra, a filologia e a filosofia são, amalgamadas, o espírito da língua, o que, no dizer contemporâneo, nos limites da gramática da língua, essas categorias de estrutura e sentido compõem o signo linguístico; extensivamente compõem a comunicação humana, chave para a sociabilidade.

Jecupé (2020), pensador e historiador Guarani, revela que o ensinamento da tradição começa sempre pela palavra. Pelo nome das coisas, sua origem. Não param por aí as coincidências entre os historiadores Jecupé e Vico. Vico (§309) vê a sociabilidade como o ponto referencial para o pensamento na história das culturas, tece a história das gentes e das nações. Para Jecupé (2020) são as relações de sociabilidade que dão sentido para as culturas humanas e não humanas existirem na natureza, no mundo. Concordando com Jecupé, Krenak, um dos mais importantes pensadores brasileiros, segundo Viveiros de Castro, (2020) acrescenta que para o indígena, o mundo é a Terra.

Outra relação entre Vico e Jecupé diz respeito à própria sociabilidade que, para Vico, centra-se na sociedade humana; para Jecupé centra-se nas sociedades humanas e não humanas da terra. Não humanas são todas as espécies da natureza, mas não só. Também seres como espíritos, objetos que significam, enfim, entes que têm alma para os indígenas, socializando-se com eles igualmente. A palavra, por exemplo, não apenas tem alma, além de corpo, materializado pelo vento (som); ela tem alma, um espírito, portanto, é um ser. Palavra é ser. Nesse conjunto de entendimentos, sob a perspectiva da sabedoria poética, Kaká Werá Jecupé escreve no canto-oração acima, neste capítulo, que *Tupã Tenondé*, apresenta-se como colibri, a grande expressão do sagrado, pois é uma das primeiras formas de manifestação – o que vê a totalidade a partir dos mundos sutis do espírito. É a autoconsciência para o Guarani, *que se descobre sozinha*. Ou seja, dentro de si.

Ainda hoje é sob essa forma ágil do beija-flor que se apresenta simbolicamente um mensageiro divino - aquele que vem da morada do *Tupã*. *Nhande Ru Tenondé* significa *Nosso Pai Primeiro*, *Nhande* é *nosso*, *Ru*, se trata de *partícula referencial do divino*, *Tenondé* ou *Nhanderuvuçu* é o nome que se atribui à consciência elevada, sublime, cujo corpo é o espaço imanifestado e cuja essência manifestada é o ritmo, o Espírito-Música, ou Grande Som Primeiro, também vislumbrado como a Eterna Música, geradora de vidas. O Grande Som Primeiro *Tenondé*, expressão desdobrada das palavras *tu* (som), *pan* (sufixo indicador de totalidade), *tenondé* (primeiro início) – é como no século XVI os Tupinambá tentam comunicar aos religiosos estrangeiros quando são interrogados a respeito do conceito indígena de Deus;

no entanto, por mais que os *tamã*i tentassem explicar, aqueles que vieram do outro lado das Grandes Águas entendem somente um aspecto superficial desse Altíssimo Ser-Trovão.

A ideia de consciência superior que *Tenondé* traduz para os povos Guarani faz lembrar e pensar a dignidade VIII *providência divina* comentada no parágrafo 364, de *Ciência Nova*: “As coisas elevadíssimas neste universo são aquelas que se compreendem e se refletem em Deus: as coisas ótimas são aquelas que dizem respeito ao bem de todo o gênero humano: aquelas chamam-se ‘coisas divinas’ e estas, ‘humanas’”. O filósofo se refere às duas dimensões -divina e humana, ligadas ao pensamento tomado da sabedoria dos antigos Egípcios de que existem três dimensões de linguagem: a dos deuses, dos heróis e dos homens. Correspondem a três idades das línguas, ou seja, da mente: idade dos deuses, idade dos heróis e idade dos homens. Vico escreve sua *Ciência Nova* a partir da dimensão humana, do mundo civil criado pelo homem que o dirige sob os auspícios das leis humanas, civis, do direito civil, do mundo humano.

Os Guarani pensam com metafísica poética (Vico (2005, §31). Pensam com sabedoria poética (§369; §370, §371). E seu Tupã se identifica com conceito de divindade expresso no § 136. É nesse percurso semântico de relações de ideias, que se pode tornar possível a dialogia de Vico com o Guarani: sob a tópica da consciência superior ou autoconsciência para o Guarani e providência divina em Vico.

Considerações Finais

“Nhanderuvuçu veio só, em meio às trevas ele se descobriu sozinho”. Assim começa o mito sobre a humanidade dos Apapocúva-Guarani, registrado por Nimuendaju (1987). Autoconsciência. *Descobrir-se sozinho* significa dizer, *tomar consciência de si*. E assim se desdobra em *outros* mundos mais. Outros, diversos. É na alteridade que se constitui o mundo e o pensamento Guarani. É assim que se define o conhecimento, como o diz o Pajé de Anhetete como resposta à pergunta da pesquisadora sobre o que é conhecimento para o Guarani. E assim termina, pois, a reflexão desta pesquisa. Vico, filósofo não indígena, em seu tempo, com a *Ciência Nova* (2005) denuncia, num mundo eurocêntrico, a alteridade dos povos. Introduce o indígena em sua história das nações revelando que a natureza humana encontra sua coerência nas culturas que para si desenha para sua sobrevivência social.

Movido pela pergunta sobre o que é conhecimento ao pajé de Anhetete, um longo e complexo caminho se desenvolve, de mãos dadas com o *outro*. E as respostas só vêm porque são estendidas diferentes mãos, movidas por diferentes pensamentos. Alteridade. Vico aponta as possibilidades pelo método, pelos conceitos de tempo cíclico espiralizado, pela alteridade em sua pesquisa, pela condução da virtude como provedora da caminhada. Jecupé é o *outro* que ampara a diferença no seu tempo cíclico do eterno retorno do mesmo, pela virtude em busca da Terra Sem Mal e sociabilidade entre os seres da Terra. E assim termina a reflexão desta pesquisa sobre o conhecimento Guarani, que foge dos dualismos inaugurados na cultura não indígena moderna, como apontam estudos de Viveiros de Castro, de Jecupé e Nimuendaju, entre outros. Essa é a resposta que o pajé de Anhetete possibilita à pesquisadora por meio de um canto-oração. Seu modo musical de falar, cantando, reproduz seu modo musical de pensar, de construir conhecimento provindo dos céus: é a sua cosmologia. A raiz é a Terra, Mãe-Terra, chão. Céus e Terra. Energias que se opõem e que criam as outras energias. Uma e outra se encontram em determinados momentos e se dissolvem a todo o tempo na criação da humanidade. Quando mais da contraparte da Mãe-Terra atingir a Terra Sem Mal, onde repousa a consciência virtuosa, Mãe-Terra subir ao mundo de Nhanderuvuçu, a consciência mais elevada, a autoconsciência. Aos pajés, aos caminhantes que chegam à Terra Sem Mal está reservado o lugar da autoconsciência plena, infinita, o sublime *-kandire* para o Guarani. É uma cosmologia que pensa pelo espiritual, pela alma.

Vico persegue essa caminhada tendo como a mente, a razão, como fundamento de sua reflexão. É a história da mente que o baliza e chega igualmente ao ideal eterno de uma

consciência plena, sublime, da providência divina. Não é a alma que o conduz, é a mente; mas é a mente preenchida do sensível, não aceita o método reducionista de seu tempo que o exclui. Então desenvolve o conceito de sabedoria poética, em que razão e emoção, juntas, constroem o conhecimento. A providência divina, a sublime consciência, plena está reservada a homens e mulheres que assim o pretendam, assim construam seu conhecimento.

A escatologia é a destruição do assento Terra, responde Jecupé e autores indígenas. Terra é raiz, da qual emanam as demais energias no processo de alcançar a energia de *Nhandervuçu*, último assento. Um círculo que traduz a vida, a humanidade. Harmonia. Caminhar, nomear e cuidar. Caminhar é sair da raiz e experimentar as outras consciências; nomear é sair de si, o momento do despertar, cada momento de cada despertar e cuidar é porque se deve estar atento, cuidar das emoções e sentimentos, cuidar da alma, do espírito. a escatologia é o momento em que a Mãe-Terra, cansada, com sua estrutura machucada, se desmorona. A ética do *nhanderekó*, da virtude, não foi seguida. Uma nova caminhada deve ser iniciada. Uma humanidade se reinicia. O avô de Apoena sonha e outros pajés sonham com ele: a quarta caminhada já começou: é preciso avisar o branco, alertá-lo para que se pacifique, curando a Terra. Darcy Ribeiro sonha também, a modo de sua cultura, e faz outros brancos sobre o sentido, o conceito de brasilidade, de reconhecimento do *outro*: da alteridade.

Providência Divina é civil, humana e terrena. Vico tem consciência da alma, mas não vai tratar dela, vai cuidar da sociedade civil, que corresponde à Terra do Guarani. O gentio é o berço ou o colo, o início, de onde parte a reflexão humana ao desenvolvimento da consciência elevada, plena com as mãos virtuosas e sábias da providência divina. Uma razão que respeita o sensível, não é radical. É um equilíbrio para o mundo social, uma espécie de alma para o mundo social; há regras: enterrar os mortos, matrimônio e religião. No mundo das almas, Guarani, se enterram os mortos que se unem maritalmente e desenvolvem a espiritualidade. Ou seja, diferem: não há o casamento civil, não há a religião elaborada pelo homem como doutrina, há a espiritualidade. Os três elementos fundantes da humanidade estão presentes; apenas são *outros*, diferem. Não se desumanizam por isso.

Assim refletindo, esta caminhada dissertativa entende a alteridade como constitutiva do pensamento nacional. Um pensamento nacional, portanto, diverso e universal da grande nação que se denomina Brasil.

REFERÊNCIAS

- AFONSO, G. B. O Peabiru tem o traçado da Via Láctea. *Cadernos da Ilha*, Florianópolis, n. 2, p. 13-18, 2004b.
- AFONSO, G. B. Um pouco sobre o Caminho de Peabiru. *Cadernos da Ilha*, Florianópolis, n. 2, p. 8-10, 2004b.
- BAKHTIN, M. *Estética da criação verbal*. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- BAMFORD, R. A objetividade em Nietzsche. *Cadernos Nietzsche*, Guarulhos, v. 42, n. 2, p. 91-116, 2022. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/cniet/a/3LkhXT6fhR9nBM66mbkWyv/>. Acesso em: mar. 2025.
- BARBOSA, C. G. A.; BARBOSA, M. A. Uma parte da história desta publicação. In: NIMUENDAJU, C. U. *As lendas da criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apapocúva-Guarani*. São Paulo: Hucitec, 1987. p. xiii.
- BAUMANN, Z. *Modernidade líquida*. Tradução de R. Eichenberg. Rio de Janeiro: Zahar, 2000.
- BERTONI, M. S. *La civilización Guarani*. Alto Paraná: Porto Bertoni, 1922.
- BOAS, F. *Antropologia cultural*. Rio de Janeiro: Contexto, 2023.
- BOSI, A. *O ser e o tempo da poesia*. São Paulo: Cultrix, 1977.
- BOSI, A. *Entre a literatura e a história*. São Paulo: Editora 34, 2013.
- BRASIL. [Constituição (1988)]. *Constituição brasileira de 1988*. Brasília, DF: Senado Federal, 1988. cap. VIII: Dos índios, art. 231-232.
- CACIQUE DE ANHETETE. *Tekoha Anhetete*. Diamante do Oeste, 2018. Comunicação pessoal com a autora.
- COSTA, D. M. *Um coiso indefinido: discutindo axiomas entre objetos, artefatos e coisas*. *Hawô*, Goiânia, v. 4, p. 1-47, 2024. Disponível em: <https://revistas.ufg.br/hawo/article/view/79462>. Acesso em: 10 mar. 2025.
- DANOVSKI, D.; VIVEIROS DE CASTRO, E. *Há um futuro por vir? Ensaio sobre os meios e os fins*. Florianópolis: Desterro, Cultura e Barbárie e Instituto Socioambiental, 2014.
- DELEUZE, G. *Diferença e repetição*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2018.
- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *O anti-édipo: capitalismo e esquizofrenia*. São Paulo: Editora 34, 2011.
- GALDINO, L. Os incas estiveram no Brasil? *Cadernos da Ilha*, Florianópolis, n. 2, p. 19-25, 2004.

GERALDI, J. W. (Org.). *O texto em sala de aula: leitura e produção*. Cascavel: Assoeste, 1984.

GIACOIA JR., O.; PASCHOAL, A. E.; OLIVEIRA, J. *A sala de espelhos: Nietzsche e o perspectivismo*. Curitiba: Kottter Editorial, 2023.

GIRARD, P.; SILVA NETO, S. A. (org.). *Linguagem e estilo em Vico*. Campinas: Phi, 2021.

ISA. Disponível em: https://pib.socioambiental.org/pt/Página_principal. Acesso em 2024.

ISA - INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL. *Povos indígenas no Brasil*. 2025. Disponível em: <https://www.socioambiental.org>. Acesso em 2025.

JAXY, N. *Tekoha 'Verá Tupã'í*. Campo Mourão, 2011. Comunicação com a autora.

JECUPÉ, K. W. *Tupã Tenondé*. São Paulo: Peirópolis, 2001.

JECUPÉ, K. W. *A terra de mil povos: história indígena do Brasil contada por um índio*. São Paulo: Peirópolis, 2020.

JECUPÉ, K. W. *O trovão e o vento*. São Paulo: Instituto Arapoty, 2021.

JECUPÉ, K.W. *A Palavra e o Ser, na cosmovisão Tupi-Guarani*. Instituto Civitas Solis. Acesso em 2025.

KARAI MIRI; KUARAÍ MIRI. *Cantos Guarani*. In: SEQUERA, G. *Kosmofonia Mbya-Guarani: Yv'y Poty, Iva'á flores e frutos da terra: cantos e danças tradicionais Mbyá Guarani*. Porto Alegre: Iphan Grupo de Estudos Musicais, 2009.

KRENAK, A. *Ideias para adiar o fim do mundo*. São Paulo, Companhia das Letras, 2020.

KRENAK, A. *Futuro ancestral*. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

KRENAK, A. *Pensamento selvagem: entrevista com o antropólogo Eduardo Viveiros de Castro*. Síntese para discussão. O acelerador de partículas, 2023. Disponível em: <https://selvagenciclo.org.br>. Acesso em 2024.

KRENAK, A. *Prefácio*. In: NUÑEZ, G. *Descolonizando afetos: experimentações sobre outras formas de amar*. São Paulo, Planeta do Brasil, 2023.

LADEIRA, M. I. Introdução. POPYGUÁ, T. W.; EKMAN, A. *A terra uma só*. São Paulo: Hedra, 2017. p. 8-10.

LATOUR, B. *Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica*. São Paulo: Editora 34, 1994

LÉVI STRAUSS, C. A cultura europeia está ameaçada. Entrevista concedida a Bernardo Carvalho. *Folha de São Paulo*, São Paulo, 22 out. 1989. Entrevistas históricas.

LÉVI STRAUSS, C. *Tristes trópicos*. Tradução: Rosa Freire D'Aguiar. São Paulo, Companhia das Letras, 1996.

LIMA, T. S. O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia Tupi. *Mana, Rio de Janeiro*, v. 2, n. 2, p. 21-47, 1996.

LUCHESE, M. Giambattista Vico: as letras e a história. *Boletim da Academia Paranaense de Letras*, Curitiba, ed. esp. da APL, 2012.

MALINOWSKI, B. *Argonautas do pacífico ocidental: um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné Milanesia*. São Paulo: Abril Cultural, 1984. (Os pensadores).

MARIUTTI, E. B. *Conferência: novos rumos para as ciências sociais e as humanidades*. 2021. Disponível em: <https://www.eco.unicamp.br/images/arquivos/artigos/TD/TD407>. Acesso em: 2025.

MARIUTTI, E. B. *Immanuel Wallerstein e a crítica à modernidade: impensar as ciências sociais. Texto para Discussão*, Campinas, n. 407, 2021.

MELIÁ, B. A terra sem mal dos Guarani: economia e profecia. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 33, p. 33-46, 1990.

MELO, A. M. B. de. Palavra preliminar. In: VICO, G. *Ciência Nova*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2005. p. V-XX.

MIGNOLO, W. *O lado mais obscuro da colonialidade*. Tradução de Marco Oliveira. Durham: Duke University, 2011.

MILLER, H. Prefácio. In: CABEZA DE VACA, Á. N. *Naufrações & comentários*. Porto Alegre: L&PM Editores, 1999.

MORAES, M. G. B.; ALVES, H. R. A. A literatura do colonizado: teoria e crítica pós-colonialista na leitura de: A terra de mil povos: a história indígena do Brasil contada por um índio. *Revista Porto das Letras*, Porto Nacional, v. 7, n. esp., 2021.

MOREAU, D. Introdução. In: CARTA-prefácio dos princípios da filosofia: René Descartes. Apresentação e notas de Denis Moreau. São Paulo: Martins Fontes, 2003. p. XI-LXVIII.

MOREIRA, F. F. S. Ipseidade e alteridade nas obras sobre educação do jovem Nietzsche. *Educação e Filosofia*, Uberlândia, v. 32, n. 6, p. 607-650, 2018.

MUKA Mukaú na luta por descaravelizar a cidade e a aldeia. In: EMPRESS-ENCONTRO NACIONAL DE PESQUISADORAS E PERQUISADORES EM SERVIÇOS SOCIAIS, 18., 2024. p. 1.

MUNDURUKU, D. *Histórias de índio*. São Paulo: Companhia das Letrinhas, 1996.

MUNDURUKU, D. *O banquete dos deuses: conversa sobre a origem e a cultura brasileira*. São Paulo: Angra, 2009.

- NAVARRO, E. A. *Dicionário Tupi Antigo: a língua clássica do Brasil*. Global, 2013.
- NIETZSCHE, F. *A gaia ciência*. São Paulo: Martin Claret, 2003.
- NIETZSCHE, F. *Assim falava Zarathustra*. Petrópolis: Vozes, 2014.
- NIMUENDAJU, C. U. *As lendas da criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apocúva-Guarani*. São Paulo: Hucitec, 1987.
- NUNEZ, G. *Descolonizando afetos: outras formas de amar*. São Paulo: Paidós, 2023.
- POPYGUÁ, T. W.; EKMAN, A. *Yvyrupa: a terra uma só*. São Paulo: Hedra, 2017.
- PORFÍRIO, F. *Alteridade*. Disponível em: <https://brasilecola.uol.br/sociologia/alteridade.htm>. Acesso em: 24 jun. 2025.
- PUGA, F. Vista do refletindo diferenças: virada ontológica e questões etnográficas. *Cadernos de Campo*, São Paulo, v. 30, n. 2, p. 1-24, 2021. Disponível em: <https://revistas.usp.br/cadernosdecampo/article/view/181847>. Acesso em 2024.
- RIBEIRO, D. *Os brasileiros: 1. Teoria do Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1981.
- RIBEIRO, D. *O Povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil*. Companhia das Letras. 1995.
- ROCHA, T. C. R. *A filosofia da alteridade ou o problema na filosofia contemporânea*. 2014. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal de Uberlândia, Uberlândia, 2014.
- SANTOS, A. B. dos. *A terra dá, a terra quer*. São Paulo: Ubu, 2023.
- CABEZA DE VACA, Á. N. *Naufrágios & comentários*. Tradução de J. S. dos Santos. Porto Alegre: L&PM Editores, 1999.
- ROY WAGNER, R. *A invenção da cultura*. Tradução Marcela C. de Souza. São Paulo: Cosac Naify, 2010.
- SANTOS, V.C. dos. A Atlântida em Vico. *Educação e Filosofia*, Uberlândia, v. 24, n. 47, p. 15-38, 2010.
- SANTOS, V. C. dos. *O conceito de engenho e de invenção na Scienza Nuova de Giambattista Vico*. 2009 (Tese de Doutorado) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas-Unicamp, Campinas, 2009.
- SANTOS, V. C. dos. História de Polifemo: entre vida primitiva e a idade de ouro. *Diálogos*. Maringá, v. 23, n. 2, p. 4-18, 2019.
- SANTOS, V. C. dos. Motivos religiosos do sedentarismo primitivo em Vico e das migrações indígenas Apocúvas-Guarani segundo Nimuendaju. *Diálogos*, Maringá, v. 26, n. 3, p. 115-137, 2022.

- SANTOS, V. C. dos. Vico e a ordem dos estudos em seu tempo: a ligação entre o conhecimento e a ética. *Educação & Sociedade*, Campinas, v. 24, n. 85, p. 1277-1294, 2003.
- SEQUERA, G. *Kosmofonia Mbya-Guarani*. São Paulo: Mendonça & Provasi, 2006.
- SILVA NETO, S. de A. Entre o acaso e o destino. Vico e o conceito de providência divina. *Acta Scientiarum. Human and Social Sciences*, Maringá, v. 40, n. 1, 2018.
- SOAVINSKI, C. *Terra pela qual se luta, terra pela qual se vive: o refazer-se da vida e da terra dos Avá-Guarani no Oeste do Paraná após desterro*. 2019. Dissertação (Mestrado) – Universidade de Brasília, Brasília, DF, 2019.
- STRATHERN, M. *O gênero da dádiva: problemas com as mulheres e problemas com a sociedade na Melanésia*. Campinas: Editora da Unicamp, 2007.
- VAINFAS, Ronaldo. *A heresia dos índios*. São Paulo, Companhia das Letras, 2010.
- VICO, G. *Ciência Nova. Princípios da Ciência Nova segundo o texto de Fausto Nicolini*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2005.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. *Indivíduo e sociedade no Alto Xingu: os Yawalapíti*. 1977. Dissertação (Mestrado) – Museu Nacional do Índio, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1977.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. Nimuendaju e os Guarani. In: NIMUENDAJU, C. U. *As lendas da criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apapocúva-Guarani*. São Paulo: Hucitec, 1987. p. xvii-xxxviii.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *Mana, Rio de Janeiro*, v. 2, n. 2, p. 115-144, 1996.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. *Cosmological perspectivism in Amazonia and elsewhere*. Cambridge, 1998. Conferência.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. *Eléments d'anthropologie post-structurale. Lectures by Eduardo Viveiros de Castro*. Paris: IAS Fellow, 09-30 jan. 2009. Conferência.
- VIVEIROS de Castro, E. A indianidade é um projeto de futuro, não uma memória do passado. *Prisma Jurídico*, São Paulo, v. 10, n. 2, p. 257-268, 2011.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de Antropologia*. São Paulo: Cosac Naif, 2013.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. *Metafísicas canibais: elementos para uma antropologia pós-estrutural*. 1. ed. São Paulo: Cosac Naify, 2015.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. *Metafísicas canibais*. São Paulo: Ubu, 2018.

VIVEIROS DE CASTRO, E. Posfácio. *In: KRENAK, A. Ideias para adiar o fim do mundo.* São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

VIVEIROS DE CASTRO, E. *Os involuntários da Pátria: ensaios de Antropologia II.* São Paulo: N-1 Edições, 2025.