

# Filosofia e Povos Originários e Filosofia Brasileira

Fábio Borges-Rosario  
(Organizador)

COLEÇÃO  
ANPOF  
XX  
ENCONTRO



Ao longo de sua trajetória, a ANPOF tem desempenhado um papel fundamental na consolidação da pós-graduação em Filosofia no Brasil, promovendo o intercâmbio acadêmico, fomentando pesquisas inovadoras e abrindo espaços para reflexões que dialogam com os desafios do presente. Em sintonia com esse compromisso, esta edição do encontro trouxe uma importante mudança na organização das apresentações: a transição das Sessões Temáticas (STs) para os Eixos Temáticos (ETs). Essa nova estrutura busca ampliar a interlocução entre diferentes perspectivas e consolidar debates que, muitas vezes, ficavam dispersos em sessões isoladas.

# **Filosofia e Povos Originários e Filosofia Brasileira**

## **Editora Responsável**

Solange Costa

## **Conselho Editorial**

Ana Paula Martins de Souza (PUCPR)

Chaiane Faria (USP)

Carolina Antoniazzi (USP)

Elizabete Cristina Echer (UFSM)

Fábio Borges do Rosario (UFRJ)

Frank Thomas Sautter (UFSM)

Gilson Carreira Junior (UNISINOS)

Ialley Lopes da Silva (UFPE)

Luiz Marcos da Silva Filho (UFU)

Milena Oliveira Pires (UFMG)

Pamela Cristina de Gois (UFRJ)

Renata Adrian Ribeiro Santos Ramos (UNEB)

Roberto Schmitz Nitsche

Rommel Luz Figueira Barbosa (CPII)

Solange Aparecida de Campos Costa (UESPI)

# **Filosofia e Povos Originários e Filosofia Brasileira**

Fábio Borges-Rosario  
Organizador



© 2025 ANPOF

**Gerente Editorial**

Junior Cunha

**Conselho Editorial**

Ana Karine Braggio

Gustavo Rohte de Oliveira

Jaqueline Thais de Souza

José Francisco de Assis Dias

Júlio da Silveira Moreira

Pietra Maria Gulak Welter

Reginaldo César Pinheiro

Ronaldo de Oliveira

**Produção Editorial**

Ammy Lee Vitória

Daniela Valentini

José Luiz G. Mariani

Medéia Lais Reis

Mônica Chiodi

**Instituto Quero Saber**

[www.institutoquerosaber.org](http://www.institutoquerosaber.org)

[editora@institutoquerosaber.org](mailto:editora@institutoquerosaber.org)

**Dados Internacionais de Catalogação-na-Publicação (CIP)**

F488

Filosofia e povos originários e Filosofia brasileira / organizador, Fábio Borges-Rosario. 1. ed. (ebook) - Toledo, Pr.: Instituto Quero Saber, 2025. 136 p.: il; color. (Coleção do XX Encontro Nacional de Filosofia da ANPOF)

Modo de Acesso: World Wide Web:

[www.institutoquerosaber.org/editora](http://www.institutoquerosaber.org/editora)

ISBN: 978-65-5121-121-8

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.135>

1. Filosofia.

CDD 22. ed. 190

Rosimarizy Linaris Montanhano Astolphi - Bibliotecária CRB/9-1610

Este livro foi editado pelo Instituto Quero Saber em parceria com a ANPOF.

O teor da publicação é de responsabilidade exclusiva de seus respectivos autores.

## **ANPOF – Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia**

### **Diretoria 2025-2026**

Janyne Sattler (UFSC), presidente

Eduardo Vicentini de Medeiros (UFSM), secretário-geral

Wanderson Flor do Nascimento (UnB), secretário-adjunto

Francisca Galiléia Pereira da Silva (UFC), tesoureira-geral

Ester Maria Dreher Heuser (Unioeste), tesoureira-adjunta

Halina Leal (PUCPR), diretora de comunicação

Mariana Claudia Broens (Unesp), diretora editorial

### *Conselho Fiscal*

Érico Andrade (UFPE)

Susana de Castro (UFRJ)

Adriano Correia (UFG)

### **Diretoria 2023-2024**

Érico Andrade Marques de Oliveira (UFPE), presidente

Eduardo Vicentini de Medeiros (UFSM), secretário-geral

Tessa Moura Lacerda (USP), secretária-adjunta

Judikael Castelo Branco (PROF-FILO/UFT), tesoureiro-geral

Francisca Galiléia Pereira da Silva (UFC), tesoureira-adjunta

Georgia Cristina Amitrano (UFU), diretora de comunicação

Solange Aparecida de Campos Costa (UESPI), diretora editorial

### *Conselho Fiscal*

Taís Silva Pereira (PPFEN-CEFET/RJ)

Ester Maria Dreher Heuser (Unioeste)

Castor Bartolomé Ruiz (Unisinos)

## **Apresentação da Coleção do XX Encontro Nacional de Filosofia da ANPOF – Eixos Temáticos**

O XX Encontro de Filosofia da ANPOF ocorreu entre os dias 30 de setembro e 4 de outubro de 2024, na cidade de Recife, Pernambuco. Como um dos principais espaços de encontro da pesquisa filosófica no Brasil, o evento reafirmou o compromisso da Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia (ANPOF) com o fortalecimento da Filosofia enquanto campo de investigação crítica e plural.

Ao longo de sua trajetória, a ANPOF tem desempenhado um papel fundamental na consolidação da pós-graduação em Filosofia no Brasil, promovendo o intercâmbio acadêmico, fomentando pesquisas inovadoras e abrindo espaços para reflexões que dialogam com os desafios do presente. Em sintonia com esse compromisso, esta edição do encontro trouxe uma importante mudança na organização das apresentações: a transição das Sessões Temáticas (STs) para os Eixos Temáticos (ETs). Essa nova estrutura busca ampliar a interlocução entre diferentes perspectivas e consolidar debates que, muitas vezes, ficavam dispersos em sessões isoladas.

Os volumes aqui apresentados reúnem os trabalhos dos seguintes Eixos Temáticos:

- História da Filosofia
- Mulheres na Filosofia
- Filosofia e decolonialidade
- Filosofia e povos originários
- Ensino de Filosofia
- Filosofia da deficiência
- Metafísica
- Ética e Política
- Lógica
- Epistemologia
- Filosofia Brasileira
- Estética e Filosofia da Arte
- Filosofia Crítica

Os volumes aqui reunidos refletem essa transformação, apresentando as discussões promovidas nos eixos temáticos. Mais do que um registro dos trabalhos apresentados, essas publicações são parte do esforço contínuo da ANPOF para fortalecer a produção filosófica no Brasil, estimulando o diálogo entre pesquisadores de diferentes áreas e instituições.

Acreditamos que essa nova proposta contribui para uma Filosofia mais integrada e acessível, capaz de enfrentar os desafios teóricos e práticos da contemporaneidade. Esperamos que os textos aqui reunidos inspirem novas investigações e fomentem debates que extrapolem os limites do evento, alcançando leitores e pesquisadoras das mais diversas formações.

Boa leitura!

*Solange Costa*  
Diretora editorial da ANPOF  
Biênio 2023-2024

# Sumário

<b>Apresentação.....</b>	<b>11</b>
--------------------------	-----------

## **Filosofia e Povos Originários**

<b>Corpos indígenas e a dupla face da vida nua .....</b>	<b>15</b>
Daniel Arruda Nascimento	

<b>Cosmotécnica indígena: uma análise da relação entre cultura, técnica e tecnologia .....</b>	<b>41</b>
Palloma Valéria Macedo de Miranda & Edna Maria Magalhães do Nascimento	

<b>A recepção foucaultiana ao pertencimento étnico do povo Tupinambá na Aldeia São Francisco em Santarém-Pará.....</b>	<b>69</b>
Héden Salomão Silva Costa	

<b>Uma articulação sobre a felicidade em Epicuro e Krenak.....</b>	<b>85</b>
Zalboeno Lins Ferreira	

## **Filosofia Brasileira**

<b>O inventário da crítica: sobre a recepção de Álvaro Vieira Pinto... 107</b>	
Felipe Luiz	

<b>Tobias Barreto: a Filosofia Brasileira como consequência da decolonialidade .....</b>	<b>123</b>
Luiz Adiel dos Santos Gonçalves	



# Apresentação

Este livro resulta das escutas e falas provocadas pelas pesquisas apresentadas no Eixo Temático Filosofia e Povos Originários e no eixo Temático Filosofia Brasileira em Recife entre os dias de 2024. As pessoas pesquisadoras que responderam ao chamado da ANPOF enriqueceram o debate filosófico brasileiro ao exporem artigos e ensaios de altíssima qualidade. Temos, aqui, reunidos uma excelente amostra da descolonização e desconstrução da Filosofia no Brasil.

No Eixo Temático Filosofia e Povos Originários escuta-se a voz e a sabedoria dos povos ameríndios desconstruindo e confluindo com a africana, asiática e europeia através da escuta-leitura-escrita-fala de *Daniel Arruda Nascimento* em **Corpos indígenas e a dupla face da vida nua**, *Palloma Valério Macedo de Miranda* e *Edna Maria Magalhães do Nascimento* em **Cosmotécnica indígena: uma análise da relação entre cultura, técnica e tecnologia**, *Heden Salomão Silva, Costais* em **A recepção foucaultiana ao pertencimento étnico do povo Tupinambá na Aldeia São Francisco em Santarém-Pará** e *Zaboeno Lins Ferreira* em **Uma articulação sobre a felicidade em Epicuro e Krenak**, e, no Eixo Temático Filosofia Brasileira nota-se a descolonização como gesto e procura por novas bordas pela leitura-escrita-fala de *Felipe Luiz* em **O inventário da crítica: sobre a recepção de Álvaro Vieira Pinto** e de *Luiz Adiel dos Santos Gonçalves* em **Tobias Barreto: a Filosofia Brasileira como consequência da decolonialidade**.

A escuta-leitura-escrita-fala ensaiada neste livro comprova que a Filosofia Brasileira se abriu para o reconhecimento e valorização de suas heranças ameríndias, africanas, amefricanas e asiáticas justapondo-as ao legado europeu, assim como está atenta às múltiplas performances que desconstroem os efeitos e as ações supremacistas que como fantasmas ainda insistem em obsidiar a busca pela sabedoria, isto é, a Filosofia.

Concebidos pela Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia (ANPOF) como tática para transcender as discussões dos Grupos de Trabalho, as pesquisas apresentadas nos Eixos Temáticos consolidaram o compromisso e a promessa das pesquisadoras e pesquisadores de apresentar novas vias a serem trilhadas pela reflexão filosófica atual no que tange a História da Filosofia, as Mulheres na Filosofia, a Filosofia e decolonialidade, a Filosofia e povos originários, ao Ensino de Filosofia, a Filosofia Africana e Afro-brasileira, a Filosofia da deficiência, a Metafísica, a Ética e Política, a Lógica, a Epistemologia, a Filosofia Brasileira, e a Estética e Filosofia da Arte.

Esperamos que a leitura dos textos, para além de demonstrar o compromisso das pesquisadoras brasileiras com uma sociedade justa, igualitária, equânime, plural e diversa, anime as pessoas leitoras a engajarem-se nesta caminhada.

*Solange Costa*  
*Fábio Borges-Rosario*

# **Filosofia e Povos Originários**



# Corpos indígenas e a dupla face da vida nua

Daniel Arruda Nascimento<sup>1</sup>

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.135.01>

Não são poucas as vozes do nosso tempo que têm alertado para os perigos das campanhas tecnológicas despreocupadas com os cuidados na conservação e no reflorestamento do nosso mundo ambiental. Em conferência que teve lugar na capital paulista e o título *Democracia substantiva na era do animismo*, uma aula magna compartilhada pela Mostra Internacional de Teatro de São Paulo no princípio deste ano de 2024, o filósofo camaronês radicado em solo sul-africano Achille Mbembe inicia sua fala exatamente assim, colocando em primeiro plano o fato de habitarmos atualmente cosmogonias bifurcadas, tornando insustentáveis as condições de habitabilidade do nosso planeta. Por um lado, somos convencidos da imensa capacidade humana e da ausência de limites ao seu desenvolvimento; mas ainda, que seria possível nos separarmos da terra que habitamos e que cabe à escalada tecnológica modificar profundamente as condições humanas de vida. Assim sendo, o desenvolvimento da cultura humana através da tecnologia seria o mesmo processo da evolução biológica, uma evolução que não pode ser interrompida. A anunciar o prelúdio da fusão entre tecnologia e inteligência humana, modificando a inteligibilidade do universo conhecido, não apenas a escalada

---

<sup>1</sup> Professor da Universidade Federal Fluminense e do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Espírito Santo.

E-mail: [danielarrudanascimento@id.uff.br](mailto:danielarrudanascimento@id.uff.br)

tecnológica é assumida como motor da história humana e promotora de felicidade futura, em vislumbre escatológico, como exige-se dela que nas utopias que mobiliza seja premente a possibilidade mesma de transcendência da natureza e de abandono deste planeta que nos confina. Por outro lado, essa cosmogonia bifurcada e os transtornos climáticos pelos quais passamos com uma frequência cada vez maior nos obrigam a considerar com maior seriedade a ecologia de matérias e elementos diversos que estão presentes na camada habitada do planeta, se quisermos colocar em evidência a questão da permanência dos humanos na terra<sup>2</sup>. Essa é também uma forte linha de expressão em *Brutalismo*, onde uma cosmogonia destrutiva representa o *devir-negro do mundo* e a necropolítica e outra traria a possibilidade do *devir-africano do mundo*, de uma nova consciência planetária e solidária, de renovada potência da terra, a propiciar metástases criativas e a reparação de seres vivos (cf. Mbembe, 2021, p. 11-31). O filósofo e escritor indígena Ailton Krenak, recentemente eleito e empossado na Academia Brasileira de Letras, tem há muitos anos associado à luta pelo reconhecimento dos direitos indígenas no país as reflexões que compreendem o uso consciente do nosso planeta, a relação que possuem os seres humanos com a natureza que os sustenta e os riscos que engendram a possibilidade do seu fim. “A humanidade vai sendo deslocada de uma maneira tão absoluta desse organismo que é a terra”, a terra que pisamos parece estar apenas na lembrança daqueles que vivem à margem das civilizações, mas “todos precisam despertar, porque, se durante um tempo éramos nós, os povos indígenas, que estávamos ameaçados de ruptura ou da extinção dos sentidos das nossas vidas, hoje estamos todos diante da iminência de a Terra não suportar a nossa demanda” (Krenak, 2019, p. 11 e 23).

---

<sup>2</sup> Transmissão disponível em: [www.youtube.com/live/0ch8NYtZ7xY?si=mXZv8iLxEWzgAz6i](https://www.youtube.com/live/0ch8NYtZ7xY?si=mXZv8iLxEWzgAz6i). Acesso em: 27 mai. 2024.

Para não nos rendermos ao desespero e ao consequente imobilismo, precisamos nos reconectar aos sentidos da nossa existência terrena. Cito abaixo uma passagem luminosa do livro *Futuro ancestral*.

Um especialista no assunto me disse que o microplástico viaja pelo nosso corpo e já pode ser encontrado nos bebês que estão nascendo. Achei isso escandaloso, mas não podemos nos render à narrativa de fim de mundo que tem nos assombrado, porque ela serve para nos fazer desistir dos nossos sonhos, e dentro dos nossos sonhos estão as memórias da Terra e de nossos ancestrais (Krenak, 2022, p. 37).

Contudo, com um espanto que gostaríamos que fosse somente filosófico, mas não é, vemos por outro ângulo que há um claro movimento, ou pelo menos um evidente aumento de forças políticas, dos que lutam para manter o planeta no rumo da catástrofe ambiental. Somam-se aos interesses econômicos hegemônicos os interesses despertados por grupos políticos que resolveram abdicar das exigências do pensamento, dos melhores prospectos científicos e mesmo do bom senso tão necessário para as relações democráticas agonísticas, preferindo o olhar mesquinho alimentado na maioria das vezes por uma moral identicamente mesquinha. Nas últimas eleições para o assim chamado Parlamento Europeu, ocorridas no início de junho deste ano, vimos um claro incremento da bancada ocupada pela denominada direita radical, ou extrema direita, tendo como bandeiras a serem defendidas, ao lado das pautas nacionalistas e anti-imigratórias, a recusa dos custos econômicos e das mudanças culturais demandadas por ambientalistas para tornar possível a manutenção da habitação sobre o planeta<sup>3</sup>. Em afronta direta contra o que procurou ensinar Hans Jonas no livro *O princípio da responsabilidade: ensaio de uma*

---

<sup>3</sup> Cf. *Por que direita radical avançou tanto na eleição da União Europeia*, BBC News, 10 jul. 2024. Disponível em: [www.bbc.com/portuguese/articles/cd11e014q5do](http://www.bbc.com/portuguese/articles/cd11e014q5do). Cf. também *4 pontos-chave para entender os bons resultados alcançados pela direita nas eleições europeias*, BBC News, 11 jul. 2024. Disponível em: [www.bbc.com/portuguese/articles/cd11mg8jnzko](http://www.bbc.com/portuguese/articles/cd11mg8jnzko). Acesso de ambas as fontes em: 12 jun. 2024.

*ética para a civilização tecnológica*, uma ruidosa parcela da humanidade parece estar empenhada em esgotar ao máximo, se possível ainda nesta geração, os recursos naturais do globo, enquanto deveríamos estar comprometidos com uma ética que impeça o poder à disposição dos homens de se transformar em uma desgraça para eles mesmos e com o dever de permitir existir a nossa posteridade, com a humanidade futura (Jonas, 2006, p. 21, 89-94). Referimo-nos a um grande número de pessoas que não acreditam ou preferem negar deliberadamente que mudanças climáticas sistemáticas ameaçam a nossa existência, seja por terem aderido à espectros políticos que assim o fazem, seja por estarem simplesmente mais ocupadas com a própria vida<sup>4</sup>.

Cabe notar que o filósofo ítalo-armênio que dá ensejo a essas linhas e está indiretamente anunciado no título tem a seu modo demonstrado preocupações semelhantes. Em dois aforismos independentes publicados no segundo semestre de 2022 no site da editora *Quodlibet*, Giorgio Agamben menciona que o contexto em que se filosofa nos dias de hoje mudou, os filósofos do nosso tempo falam e escrevem enquanto visualizam a possibilidade do fim do mundo, isso representa uma evidente diferença. Lemos em *A chi si rivolge la parola?* que até pelo menos a modernidade tardia os filósofos cunhavam suas

---

<sup>4</sup> No Brasil, a discussão sobre as mudanças climáticas e o nosso futuro ganhou cores dramáticas com as enchentes que cobriram o Estado do Rio Grande de Sul em maio. Uma nota divulgada pelo Grupo de Trabalho Hans Jonas da Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia assim se exibiu: “não por acaso, a tragédia do Rio Grande do Sul, entre tantas outras que se alastram pelo país e pelo mundo, exprime o colapso do atual modelo socioeconômico baseado na exploração desmedida dos recursos naturais, na flexibilização da legislação ambiental, na exploração dos mais pobres e na concentração da riqueza. [...] Esses desafios são, como se sabe, éticos e políticos e, diante deles, também a Filosofia é convocada àquilo que Hans Jonas chamou de sua ‘primeira tarefa cósmica’: contribuir para a preservação do frágil equilíbrio sobre o qual se assenta a possibilidade da vida neste planeta e que agora, pelo aquecimento global, encontra-se em risco”. Disponível em <https://anpof.org.br/comunicacoes/notas-e-comunicados/a-tragedia-do-rio-grande-do-sul-como-alerta-etico-ambiental-um-apelo-a-responsabilidade--nota-do-gt-hans-jonas-da-anpof-e-do-centro-hans-jonas-brasil>. Acesso em 04 jun. 2024.

afirmações especulativas, Averróis é nominalmente citado, dando como certo que a espécie humana fosse eterna. Contudo, “nós somos a primeira geração na modernidade para a qual esta certeza foi colocada em dúvida, para a qual antes parece provável que o gênero humano — ao menos aquele que designávamos com este nome — poderia cessar de existir”<sup>5</sup>. Com esse argumento, o filósofo italiano procura reforçar a ideia de que aqueles que possuem o mandato da palavra, entre eles os filósofos, escrevem sem que tenham destinatários. Pouco depois, o aforismo *La guerra atomica e la fine dell’umanità* é ainda mais explícito. Tomando como base um livro de Karl Jaspers, ele salienta que o advento da bomba atômica, mais do que qualquer outra novidade do século vinte, “produziu uma situação absolutamente nova na história da humanidade, situando-a de frente à inevitável alternativa: ‘ou a inteira humanidade será fisicamente destruída ou o homem deve transformar a sua condição ético-política’”. Hoje, diferentemente que no passado das comunidades humanas, “pela primeira vez na história, a humanidade tem a ‘possibilidade real’ de anular a si mesma e toda a vida sobre a terra”. Ainda que os seres humanos não tenham plena consciência disso e, paradoxalmente, seja essa situação um fato óbvio, algo que pode ser repetido à exaustão pelos jornais sem qualquer alarde extraordinário, ele acrescenta, trata-se de uma ocorrência banal facultada à escolha de especialistas que decidirão sobre a oportunidade e a iminência, ou melhor, de um acontecimento trivial como consequência de uma decisão de expediente de um chefe de Estado qualquer<sup>6</sup>. Um terceiro aforismo publicado nas semanas em que

---

<sup>5</sup> Cf. *A chi si rivolge la parola?*, Quodlibet, 23 ago. 2022. Disponível em: [www.quodlibet.it/giorgio-agamben-a-chi-si-rivolge-la-parola](http://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-a-chi-si-rivolge-la-parola). Acesso em: 27 mai. 2024.

<sup>6</sup> Cf. *La guerra atomica e la fine dell’umanità*, Quodlibet, 07 out. 2022. Disponível em: [www.quodlibet.it/giorgio-agamben-la-guerra-atomica-e-la-fine-dell-u2019umanita](http://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-la-guerra-atomica-e-la-fine-dell-u2019umanita). Acesso em: 27 mai. 2024. Nesse texto, porém, a intenção de Agamben não é simplesmente engrossar o coro dos pensadores e ativistas que denunciam a possibilidade do fim do mundo. Contrapondo a argumentação de Karl Jaspers à

escrevo estas linhas volta a considerar o fim com elementos que recolocam o nosso autor no mais lúcido debate contemporâneo. Citando o anatomista holandês Lodewjik Bolk, mas em uma passagem que nos recorda a sua matriz filosófica forjada no estudo de Walter Benjamin, Agamben reverbera a conjuntura de que muito provavelmente nos aproximamos de um ponto de não retorno no qual o progresso significará a destruição. “É esta situação extrema que vivemos hoje. A multiplicação ilimitada de dispositivos tecnológicos, a crescente sujeição a restrições legais e autorizações de todo gênero e a completa subserviência às leis do mercado tornam os indivíduos cada vez mais dependentes de fatores que fogem inteiramente ao seu controle”<sup>7</sup>. O progresso irrefletido nos levará à destruição.

Curioso é que nesse contexto, assim como em outros momentos da produção filosófica de Giorgio Agamben, salta aos olhos do leitor assíduo que o pano de fundo a oferecer uma necessária contraposição à proposta argumentativa espontânea seria a condição ética e política do homem contemporâneo. Ética ou política? Esse é justamente o ponto crítico. Entre os leitores, intérpretes e interlocutores da obra e do pensamento de Giorgio Agamben, encontramos um grupo razoável que aponta para uma confusão proposital ou acidental entre ética e política nos textos que ele faz chegar até nós. Ambos os termos são tratados indistintamente em muitos dos seus escritos, como se

---

indagação formulada posteriormente por Maurice Blanchot, ele quer endossar a percepção que de fato a humanidade não dispõe desse poder de destruição, seja porque nós não temos o domínio sobre esse acontecimento, seja porque a humanidade enquanto tal, que poderia decidir, não existe. Talvez, ele conclui, essa humanidade que pensamos existir já esteja espiritualmente morta, ainda que, em finalização surpreendente para o texto, ele lance por derradeiro a hipótese de que seja possível mesmo assim afrontar as ameaças fatais do tempo nas instâncias concretas que se apresentam e com as forças que dispomos para contrastá-las ou delas escapar. Nesse último caso, podemos indagar, teríamos o retorno da humanidade que se perdeu? Ou finalmente os sujeitos históricos se destacariam da superfície estéril da humanidade?

<sup>7</sup> Cf. *Il guscio della lumaca*, Quodlibet, 23 mai. 2024. Disponível em: [www.quodlibet.it/giorgio-agamben-il-guscio-della-lumaca](http://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-il-guscio-della-lumaca). Acesso em: 28 mai. 2024.

quisessem expressar o mesmo. Em diversas passagens, eles aparecem lado a lado, como se fossem complementares ou redundantes, como se uma palavra pudesse substituir sem prejuízo a outra. Ficamos assim sem saber com precisão se o autor titubeia, se ele não considera necessário estabelecer a distinção, se ele não considera possível separar as expressões éticas e políticas, ou se ele não vê sentido na discriminação. Outra questão relevante seria saber, compreendendo-se que ética e política se referem cada qual a terrenos diferentes da atuação humana, tendo a ética sua influência sobre o comportamento pessoal e a política seu espaço nas relações de poder que entrelaçam a vida em sociedade, se soluções éticas são suficientes para solucionar os problemas políticos que ele levanta ao longo da obra, mas especialmente em *Homo sacer: il potere sovrano e la nuda vita*, lançado ao final do milênio em 1995. Observei em outro lugar como à evidência essa coincidência entre ética e política foi provocada com maior vivacidade pelo desenvolvimento gradual do projeto *Homo sacer* (cf. Nascimento, 2018, p. 29-31). O paralelo textual entre os dois termos, como se o autor pretendesse responder aos críticos sem encontrar as palavras, atravessa de *Altissima povertà: regole monastiche e forma di vita*, publicado em 2011, a *L'uso dei corpi*, publicado em 2014, passando por *Opus Dei: archeologia dell'ufficio* de 2012.

Mais recentemente, com a profusão de textos publicados em forma de aforismos no site da editora *Quodlibet*, intensificada com as polêmicas da pandemia do novo coronavírus que colonizou nosso mundo de 2020 a 2022, textos esses sempre muito atuais, respondendo de chofre às controvérsias ou às notícias de última hora, vemos novamente as palavras usadas conjuntamente. Parece ser mesmo uma obsessão. Por exemplo, em *Una domanda* de abril de 2020, como em *Intervento al convegno degli studenti veneziani contro il greenpass* de novembro de 2021 e *Sul diritto di resistenza* de junho de 2022, como em *Etica, politica e commedia* de março de 2024, assim como em um dos textos já citados, *La guerra atomica e la fine dell'umanità* de outubro de

2022. No primeiro, com referência direta à pandemia, Agamben se pergunta de maneira retórica como é possível que um país como a Itália tenha sem perceber desabado eticamente e politicamente diante de uma doença, como os cidadãos italianos foram capazes de abdicar de princípios éticos e políticos com tanta rapidez e facilidade<sup>8</sup>. No penúltimo texto dessa breve relação, ética e política fazem uma aparição simultânea para informar polemicamente que as tentativas de se definir o que é o estatuto humano provêm da comédia e não da tragédia, como costumeiramente se conjectura, onde podem flutuar o ridículo e o riso<sup>9</sup>. No último, como já mencionado, com duas entradas textuais, a transformação para a qual é chamada a consciência humana sofre o duplo, associado e indistinto agenciamento da ética e da política. Em *Sul diritto di resistenza*, à ambiguidade da definição do caráter tirânico de um determinado regime ao qual se pretende resistir equivale a ambiguidade da resistência individual e coletiva manifesta nos aparatos constitucionais disponíveis. Ademais, se o direito de resistência surge da guerra civil independentemente de quaisquer previsões constitucionais, uma tese que merece ser defendida a todo custo, por uma razão “que constitui para mim uma tese irrenunciável, é que nas condições presentes a resistência não pode ser uma atividade separada: ela não pode senão se tornar uma forma de vida”<sup>10</sup>. Bem

---

<sup>8</sup> Cf. *Una domanda*, Quodlibet, 13 abr. 2020. Disponível em: [www.quodlibet.it/giorgio-agamben-una-domanda](http://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-una-domanda). Acesso em: 27 mai. 2024. Para conhecer o meu posicionamento quanto ao conjunto de textos publicados por Agamben durante a pandemia do novo coronavírus, sugiro a leitura de *O filósofo e a pandemia um ano depois: entre uma epidemia inventada e a controversa defesa da vida* (cf. Nascimento, 2021). Sempre me impressionou o fato de que, para alguém que se mostrava tão crítico do nosso mundo político, ter o autor se revelado um grande amante do mundo que se perdeu.

<sup>9</sup> Cf. *Ética, política e commedia*, Quodlibet, 11 mar. 2024. Disponível em: [www.quodlibet.it/giorgio-agamben-etica-politica-e-commedia](http://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-etica-politica-e-commedia). Acesso em: 28 mai. 2024.

<sup>10</sup> Cf. *Sul diritto di resistenza*, Quodlibet, 02 jun. 2022, grifo nosso. Disponível em: [www.quodlibet.it/giorgio-agamben-sul-diritto-di-resistenza](http://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-sul-diritto-di-resistenza). Acesso em: 27 mai. 2024. Observemos que, de acordo com o léxico agambeniano, teria sido mais correto ter empregado nessa passagem a expressão *forma de vida* com os hífens, *forma-de-vida*.

compreendido, não há resistência política sem resistência ética, *resistência política e vida ética não podem ser distintas*. Já no texto *Intervento al convegno degli studenti veneziani contro il greenpass l'11 novembre 2021 a Ca' Sagredo*, produzido para dar suporte aos estudantes que protestavam contra a exigência oficial da apresentação do comprovante de vacinação contra o vírus da Covid-19, a reboque das lamentações que denunciavam uma completa alteração da ordem jurídica e política nas quais se vivia, com surpresa vemos Agamben permitir a si mesmo indagar em voz alta: *o que fazer nessa situação?* E ainda mais surpreendente é a resposta que esboça: “no plano individual, continuar na medida do possível a fazer o bem o que se procurava fazer bem”. Mas isto não basta: porque estamos comprometidos com o mundo e com a esfera pública, as escolhas que fazemos são sempre também políticas. Como se quisesse apresentar um caminho exequível, acessível aos estudantes, lemos na sequência que se “Arendt indicava a amizade como o possível fundamento para uma política em tempos obscuros”, seria a amizade “uma espécie de *minimum* político, uma fronteira que ao mesmo tempo une e divide o indivíduo da comunidade”. Concluindo o texto, o filósofo aditará que apenas reencontrando uma relação primordial entre pensamento e língua, será possível “sair do beco sombrio no qual a humanidade parece ter entrado e a levará provavelmente à extinção — se não física, ao menos ética e política”<sup>11</sup>. Em ambos os casos, ética e política aparecem imbricados. A ética não pode ser, certamente, o refúgio para a política. Mas, soluções políticas impescindem de guinadas éticas. Política e ética caminham juntas. Os desafios impostos pelo nosso tempo, entre eles o enfrentamento das mudanças climáticas, exigem engajamentos políticos que são também éticos. As *saídas* tão cortejadas pelos que querem salvar o planeta, tão demandadas pelos leitores de Agamben,

---

<sup>11</sup> Cf. *Intervento al convegno degli studenti veneziani contro il greenpass l'11 novembre 2021 a Ca' Sagredo*, Quodlibet, 11 nov. 2021. Disponível em: [www.quodlibet.it/giorgio-agamben-intervento-al-convegno-degli-studenti-veneziano-](http://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-intervento-al-convegno-degli-studenti-veneziano-). Acesso em 27 mai. 2024.

dependem da política e da ética. E se sentimos que algo catastrófico pode ocorrer de uma hora para a outra, muitas pessoas já se sentiram assim ao longo da história, muitos já estiveram em situações sem saída. “Estamos em plena era da combustão do mundo. [...] Mas, diante da realidade da urgência, da fragilidade e da vulnerabilidade, muitos dos povos da Terra sofreram essa provação antes de nós” (Mbembe, 2021, p. 27). Muitas situações políticas sem saída encontraram saídas. Penso, por exemplo, na passagem da monarquia absoluta para a república. Ou no fim institucional de sistemas de escravidão. Resta saber se saberemos responder às demandas do nosso tempo.

Feito este longo preâmbulo, no qual procuro contextualizar a discussão proposta para estas linhas, podemos avançar. Publiquei nos dois últimos anos dois artigos que revisitam o conceito emblemático de *vida nua*, expressão patrocinada por Giorgio Agamben, antes mesmo do programa filosófico-político que o tornou indispensável no debate contemporâneo sobre as estruturas de poder e de governo que capturam a vida humana (*Homo sacer*, 1995-2015). No primeiro, intitulado *Agamben contra Agamben: por uma revisão do conceito de vida nua*, veiculado pela *Revista Sofia* da Universidade Federal do Espírito Santo, cuidei de apresentar novamente o conceito explorando a sua recepção mais comum: a vida nua seria o resíduo da ação soberana, o resultado do exercício de poder na exceção soberana. No segundo, que trouxe o título *Agamben contra Agamben: por uma vida nua* e passou a integrar o conjunto da *(Des)troços: revista de pensamento radical*, esta sediada na Universidade Federal de Minas Gerais, com um passo que extrapolava a primeira intenção do filósofo italiano, procurei indagar se seria possível enxergar potencialidades, sempre inesgotáveis, no uso da expressão em pauta, sejam auxiliados pelo texto do autor, seja promovendo reflexões extraordinárias que nos lançassem mais adiante, mesmo que para tanto fosse necessário um abandono ou um divórcio. A proposta seria então “encontrar caminhos para se pensar o outro lado da vida nua, oferecer elementos que permitam elaborar

alternativas políticas e éticas e políticas que tragam à baila as potencialidades da nudez filosoficamente compreendida”, com a finalidade última de superar o encarceramento da *vida nua* no “conjunto de qualidades e imagens que a expressam como desprovida, desprotegida, expropriada, exposta, precária, provisória, vulnerável” (Nascimento, 2022, p. 107). Dito de outro modo, “perquirir se é possível, a partir de elementos encontrados na própria obra do filósofo de referência, em via interpretativa autônoma, conceber outra acepção conceitual de *vida nua*, ainda que tenhamos que recorrer a movimentos de transposição” (Nascimento, 2022, p. 110). Nessa seara, levantei a hipótese de que algumas pistas deixadas pelo filósofo no decorrer da sua obra poderiam nos ajudar nesse processo de conversão. Uma delas alude ao modelo franciscano de uma *vida fora do direito* em *Altissima povertà*, que não deixa de ser uma vida que se pretende nua, assim como parece se irmanar com alguma experiência dos povos ameríndios em contato com o mundo dos brancos. Reproduzo abaixo o parágrafo que nos dá o mote para estas reflexões aqui pautadas.

Na obtusa pesquisa registrada em *Altissima povertà*, o modelo escolhido para se refletir sobre a possibilidade de uma vida fora do Direito, das capturas próprias do edifício jurídico que sustenta as sociedades estatais e domina convívio humano e vida cotidiana, é uma *vida que se pretende nua*. De acordo com o que nos informa a tradição religiosa, o pai da experiência franciscana inaugura a sua travessia espiritual despindo-se das roupas de sua família em praça pública, em gesto que não era apenas simbólico. [...] Para os franciscanos, a adoção de um hábito comum e simples era também um modo de sinalizar que as roupas não tinham qualquer importância, nem lhes pertenciam, era apenas um meio que lhes permitiam andar entre os homens em sua cultura de vestir-se encobrendo a sua nudez, um modo de evitar o escândalo que de outro modo seria inevitável. Notemos que em profunda afinidade com o sentimento dos indígenas brasileiros ao verem-se confrontados com o mundo dos brancos: percebendo o impacto nocivo e a curiosidade que a imagem dos seus corpos nus causava na população rural vizinha e nos habitantes das grandes cidades, os indígenas brasileiros aprenderam ao longo do

tempo de contato que passar a usar roupas ocidentais, cobrindo parte do corpo, era não apenas um modo de serem minimamente aceitos como de serem deixados em paz e poderem continuar a viver como antes (cf. Vilaça, 2000, p. 57-58). Para os indígenas brasileiros em contato com os brancos, usar *shorts* e *t-shirts*, assim como evitar perfurações e adornos que se ostentam em corpos nus, foi uma opção política, uma estratégia de sobrevivência e proteção, um modo de ficar longe dos olhos maldosos dos habitantes do mundo civilizado (Nascimento, 2022, p. 112).

Em relação aos *corpos dos povos originários* do nosso país, uma primeira acepção de sua *vida nua* deveria levar em conta que os direitos indígenas são vistos como uma excepcionalidade pelo próprio ordenamento constitucional e, em última análise, isso facilita o seu cancelamento. Ademais, em um estado de exceção permanente, já denunciado efusivamente no campo filosófico, a vida nua dos povos indígenas é a vida precária: os povos da floresta são na nossa realidade jurídica violenta os últimos da fila, aqueles que mais estão expostos à morte. Em uma segunda acepção, porém, mais afinada com a ideia de se pensar *outra vida nua*, a nudez indígena filosoficamente considerada teria algo a nos ensinar. Vida nua seria o que melhor responde ao desejo humano de permanecer livre, onde adornos e pinturas corporais são, em uma primeira visada, apenas procedimentos de festa, embora potencializem esses mesmos corpos. Pode ser que assim encontremos o caminho para “uma política não mais fundada sobre a *exceptio* da vida nua” (Agamben, 1995, p. 15), como parece almejar nosso filósofo ítalo-armênio desde a concepção do projeto filosófico-político que o tornou mundialmente conhecido e uma referência incontornável e depuradora para os que se lançam na incumbência de pensar filosoficamente os desafios políticos e éticos do nosso tempo. Proponho assim, para nos auxiliar a explorar essa alternativa emancipatória da *vida nua*, proceder à análise de duas excelentes teses de doutorado escritas por autores indígenas.

Entre trabalhos acadêmicos defendidos por autoras e autores indígenas, encontramos a admirável tese de Isabel Teresa Cristina Taukane, intitulada *Kurâ Iwenu (a nossa pintura): performance e resistência na pintura corporal Kurâ-Bakairi*. Defendida junto ao Programa de Pós-Graduação em Estudos de Cultura Contemporânea da Universidade Federal do Mato Grosso, o trabalho impressiona não apenas pela sua pertinência temática, mas igualmente pela extensão e pela qualidade da pesquisa. Originários do Alto Xingu, estão as principais comunidades indígenas Bakairi situadas hoje no centro-leste do Estado do Mato Grosso<sup>12</sup>. Especialmente para a realização de grandes cerimônias, mas também em outros momentos extracotidianos, os Kurâ-Bakairi aplicam sobre a pele nua as tinturas e os pigmentos produzidos a partir do sumo do fruto do jenipapo, da extração do óleo do pequi, da massa das sementes do urucum e da utilização do carvão, formando os grafismos característicos e adequados para cada ocasião. É a pintura corporal uma vestimenta da pele que gera mútua dependência entre tinta e corpo humano, uma espécie de vestimenta representativa e identitária, que assegura a alteridade, que não retira a nudez do corpo, que nele se imprime provisoriamente e o potencializa (cf. Taukane, 2019, p. 17-18). “Acredita-se que a pintura corporal possui lugar especial na vida dos Kurâ-Bakairi. Além disso, consiste em mediar tanto as dimensões cosmológicas quanto a singularidade do modo de existir, que consiste na política de autoafirmação diante do outro” (p. 134). Conforme lemos em diferentes partes do trabalho, a pintura corporal embeleza o corpo que dá suporte à pintura (p. 66), eleva a expressividade do corpo nu e o potencializa (p. 117), veste o corpo de expressividade (p. 118), transforma a nudez do corpo e serve de meio para a experimentação de outras realidades da floresta (p. 122). Levando-se em conta a diversidade dos povos originários do país, a

---

<sup>12</sup> Cf. verbete *Bakairi* no acervo da página eletrônica do Instituto Socioambiental. Disponível em: <https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Bakairi>. Acesso em: 07 jun. 2024.

pintura corporal pode ser usada para demarcar o pertencimento a determinado grupo interno da etnia, como ocorre entre os Xerente e os Xavante (p. 44), para auxiliar na demarcação de rituais de iniciação e passagem, como acontece entre os Xavante (p. 45) e os Kurâ-Bakairi (p. 108 e 111), para expressar uma realidade mítica como entre os Wayana (p. 46), para expressar a realidade cosmológica e proporcionar uma vestimenta especial para acessar o cosmos como entre os Asurini (p. 47-52), como prática lúdica entre os Karajá (p. 53), como atividade decorativa complementar entre os Waiãpi (p. 54), para fortalecer o corpo dos bebês e das crianças entre os Kurâ-Bakairi e os Kayapó (p. 112), por exemplo, com um elenco que poderia se estender indefinidamente. No que concerne à dimensão da pintura corporal compreendida como performance e resistência no contato com os brancos e ao fato da nudez indígena ter se tornado um problema com a colonização de suas terras (elementos que são enfatizados pela pesquisadora indígena), na medida em que, por um lado, ela suscita curiosidade e escândalo nos estrangeiros, e por outro, enseja a sua cobertura forçada por roupas que territorializam e uniformizam o corpo, a pintura corporal segue sendo resistência étnica, afirmação de sua própria cultura e estratégia de sobrevivência (p. 148-158).

Para os fins que nos interessam, é importante frisar que a pintura corporal transforma e modifica a nudez, mas não a anula. Ela expande o corpo nu, inaugura outras dimensões performativas, permite a aquisição de outras habilidades, potencializa-o:

Aqui podemos compreender o real sentido da pintura corporal, a possibilidade de modificar a nudez, proporcionando a experiência de utilizar vários tipos de padrões gráficos sobre a pele e, com estes, ampliar as sensações que se quer produzir. É o caso, por exemplo, de, em determinada cerimônia ou ritual, uma pintura corporal específica trazer a força da onça e da sucuri ou a leveza da libélula, como ocorre entre os Kurâ-Bakairi quando faz uso desses grafismos (Taukane, 2019, p. 51).

[...] vinculamos comparativamente as roupas à pintura corporal, que é um tipo de vestimenta construída no corpo e que se transforma em imagem, proporcionando a *performatividade* que ocorre desde a produção na pele, os primeiros traços, até a sua finalização, como também depois, quando o corpo pintado (ou vestido de pintura) participa das danças, cerimônias e rituais. Há que lembrar também que o corpo vestido de pintura pode produzir afetações não apenas em quem veste, mas naquele que vê uma pessoa vestida dessa forma. [...] O corpo, ao receber a pintura corporal, se expande para acessar a dimensão ritualística, não sendo mais o eu, aquele do cotidiano, e opera em si a transformação para ser o outro, aquele instaurado pelas pinturas, seja da leveza de uma libélula, da força da ancestral onça ou da rapidez do nadar do peixe-pintado (Taukane, 2019, p. 134, grifo no original)<sup>13</sup>.

Cabe salientar que embora a pintura corporal seja uma espécie de veste, pintar o corpo não é exatamente o mesmo que cobrir as suas partes nuas. Mas entre os povos originários, mesmo que isso tenha em alguma medida se alterado com a colonização do homem branco europeu, o corpo nu não é percebido como nu. Não há nas relações dos corpos à mostra o olhar que o considera sem pudor, que o cobiça ou o repulsa, que exige a sua cobertura por medo ou vergonha. Um corpo originário não é um fruto proibido. A abertura de olhos promovida pelos invasores é ao mesmo tempo uma abertura nefasta de olhos e um fechamento da mente (p. 143-145). No texto aqui colecionado, a autora chega a narrar como pode sentir na própria pele o problema da nudez, ou melhor, a nudez que se torna um problema quando se está diante de olhares estranhos. Ela conta como em uma festa em uma das aldeias pesquisadas, na qual estavam presentes visitantes externos, se sentiu paradoxalmente confusa por desejar estar sem as roupas ocidentais e

---

<sup>13</sup> Essa confluência entre corpos humanos e poderes animais habita também o imaginário ocidental civilizado. Um dos heróis mais populares entre os nossos meninos, um herói que atravessou gerações e continua preferido entre muitos, é a história de um jovem estudante que é picado por uma aranha e adquire as suas habilidades tornando-se um Homem-Aranha.

por temer o desconforto causado pelos olhares estrangeiros que reduziam os corpos às suas marcas de sexualidade (p. 147-148)<sup>14</sup>.

Ressaltemos em acréscimo como a pintura corporal pode assumir entre os ameríndios a função de uma veste de *proteção*, traz saúde e faz do corpo tingido um corpo forte. O corpo nu, a vida nua pintada, estaria com os contornos das tintas tutelado contra inimigos exteriores. Mais protegido na medida em que está cerimonialmente pintado. Isabel Taukane escreve que na cultura do seu povo há casos nos quais “se recebe uma determinada pintura com urucum para afastar os *iamyras* (espíritos das doenças e má sorte), uma espécie de veste de proteção. Acredita-se aqui que o corpo untado com a tinta do vegetal estará resguardado na sua materialidade” (p. 134-135). E assim vemos o corpo nu, muitas vezes em nossa linguagem comum associado à fragilidade e à vulnerabilidade, no espólio de Agamben vinculado ao desprovemento, à desproteção, à retirada do estatuto jurídico e da cidadania, relacionado à proteção e à potência. Pelo que podemos encontrar na literatura acadêmica produzida por pesquisadores indígenas, essa é uma tônica no costume da pintura corporal. Gilson Tiago, na dissertação de mestrado *Kixovoku Hômo Terenoe: um estudo antropológico sobre o jeito Terena de se pintar*, observa que a comunidade tem na pintura corporal o modo de preservar a sua identidade tradicional, de diferenciar grupos internos e de chamar o bom viver, assim como obter a proteção e a promoção da harmonia e da saúde (cf. Tiago, 2019, p. 53-55). Helena Indiará Ferreira Corezomaé, na dissertação de mestrado *Pinturas corporais: revitalização de uma expressão cultural Umutina/Balatiponé*, mostra que a arte da pintura corporal

---

<sup>14</sup> Esse é o momento em que Giorgio Agamben faz uma surpreendente aparição no texto. Na passagem argumentativa das páginas 143 e 144, o livro *Nudità* é citado diretamente com a finalidade de confrontar a ausência de vestes dos pais primordiais na narrativa cristã da criação (na qual havia a simbologia da veste de graça, na qual Adão e Eva não viam nenhuma nudez porque a criação estava naturalmente nua) e a nudez percebida no estado de consciência pecaminoso, entre os corpos que perderam a sua glória.

permite identificar o pertencimento, demarcar algum momento específico, expressar o modo de ser, viver e pensar, viabilizar a comunicação entre si, entre parentes indígenas e pessoas não indígenas, proteger contra espíritos da mata e dos insetos na hora da caça e da pesca (cf. Corezomaé, 2018, p. 48-50, 57-58). Em todas as circunstâncias, o corpo se fortalece, cresce em sua potência.

Na linguagem de Baruch Spinoza, se quisermos usá-la a nosso favor e consultando a sua imensa *Ética*, temos que potência é *poder existir* (cf. Spinoza, 2016, p. 25, primeira parte, proposição onze, segunda demonstração alternativa), potência *faz ser, traz para a existência, garante a existência*. Se os afetos são as afecções do corpo, pelas quais sua potência de agir é aumentada ou diminuída, estimulada ou refreada, uma vez que “o corpo humano pode ser afetado de muitas maneiras, pelas quais sua potência de agir é aumentada ou diminuída” (Spinoza, 2016, p. 163, terceira parte, terceira definição conjugada com o primeiro postulado), e “o corpo humano é afetado pelos corpos exteriores de muitas maneiras” (Spinoza, 2016, p. 221, terceira parte, demonstração da proposição cinquenta e um), “o homem não se conhece a si próprio a não ser pelas afecções de seu corpo e pelas ideias dessas afecções” (Spinoza, 2016, p. 225, terceira parte, demonstração da proposição cinquenta e três). No encontro entre os corpos exteriores e em suas múltiplas afetações não apenas se torna possível o conhecimento de si como cria-se a oportunidade para o aumento da potência desses mesmos corpos e ela vem acompanhada da alegria: “quando, pois, a mente encontra-se na situação de poder considerar a si própria, o suposto, por isso mesmo. É que passa a uma perfeição maior, isto é, é afetada da alegria, a qual será tanto maior quanto mais distintamente ela puder imaginar a si própria e sua potência de agir” (Spinoza, 2016, p. 225, terceira parte, demonstração da proposição cinquenta e três). Considerando-se a natureza do nosso corpo e a natureza dos corpos e dos objetos exteriores, em um mundo em que muitos corpos e objetos exteriores se dão ao encontro, corresponde a

profusão de encontros à variedade na flutuação de ânimo e de potência (cf. Spinoza, 2016, p. 229, terceira parte, demonstração da proposição cinquenta e seis). No caso da pintura corporal ameríndia, o contato da tinta com a pele, a sua inscrição geométrica a dar contornos ao tecido semirrígido da estrutura corporal, é a causa mesma do aumento de potência.

Outro trabalho que cabe a nós neste momento visitar tem o título de *Kumuã na kahtiroti-ukuse: uma “teoria” sobre o corpo e o conhecimento prático dos especialistas indígenas do Alto Rio Negro* e a autoria de João Paulo Lima Barreto, filósofo e pesquisador do povo Yepamahsã, conhecido também como Tukano. Tese de viés ontológica defendida pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Amazonas, foi ela selecionada como a melhor tese de Antropologia e Arqueologia de 2022 pela Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior<sup>15</sup>. Embora não seja o objeto do trabalho e faça nele uma aparição periférica, há em suas páginas algum registro sobre as funções da pintura corporal no corpo ameríndio. Entre os Tukano, a pintura corporal serve do mesmo modo para proteger o corpo contra ataques externos e embelezá-lo antes das festas (cf. Barreto, 2021, p. 24). Os esteios que dão estrutura ao corpo, compreendidos analogicamente como os esteios que sustentam a estrutura da casa, são pintados para dar movimento ao corpo e servem de porta de entrada para o conhecimento (p. 83): “assim, como o corpo humano recebe as pinturas para a proteção do seu *omerõ*, a imponência dos grafismos das paredes da casa tem a função de proteger seus habitantes” (p. 85)<sup>16</sup>. Não apenas a pintura corporal protege e

---

<sup>15</sup> Cf. Tese do PPGAS é a melhor da área de Antropologia e Arqueologia, segundo a Capes. Disponível em: <https://ufam.edu.br/noticias-destaque/3992-tese-do-ppgas-e-a-melhor-da-area-de-antropologia-e-arqueologia-segundo-a-capes.html>. Acesso em: 11 jun. 2024.

<sup>16</sup> *Omerõ* designa “o poder do pensamento, da intuição e do propósito do especialista Tukano, a potência que habita e circula em seu corpo, que assim o conecta ao movimento do universo e de seus criadores”. Essa potência é injetada na criança no ato

potencializa o corpo, outras práticas também têm esse efeito. Em uma passagem biográfica, o autor estabelece uma narrativa retrospectiva contando que, quando teve que mudar para Manaus com dezesseis anos para continuar os seus estudos, sem nem mesmo ter antes deixado uma única vez a sua comunidade, impactado por um mundo inteiramente diferente e cheio de perigos desconhecidos, foi salvo pelo composto à base de carajiru (ou crajiru), uma erva amazônica com propriedades anti-inflamatórias que trouxe da aldeia e passava em seu corpo toda vez que saía de casa.

O trabalho de João Paulo Lima Barreto é um trabalho de antropologia medicinal indígena e tem como objetivo explicitar o que a sua tradição compreende por constituição do corpo humano, seus cuidados, as doenças que podem acometê-lo e os seus modos de transformação. Lemos em suas páginas que as coisas na natureza têm vida própria, todo corpo humano é constituído de diversos elementos, fontes de luz, qualidades vegetais, essência da terra, potência fluida da água, propriedades animais, sopro do ar, e dedicar o devido cuidado ao corpo é saber equalizar os seus elementos materiais e imateriais (p. 46). “Todos os elementos estão presentes no corpo humano [...] o *todo* é o corpo humano” (p. 59). Luz, floresta, terra, água, animal, ar e humano, todos esses elementos estão nus na natureza. São elementos que estão nus e serão a constituição desse corpo nu. *Mahsã kahtiro* é a dimensão elementar que define a condição humana, é o marcador da diferença com outros seres, surge na realidade humana com a consequente injeção de nome pelos pajés especialistas, constitui-se a fim de possibilitar a todo ser humano participar da organização do cosmos. “A conexão do corpo com todas essas dimensões é importante porque a junção ou conexão de tudo isso é que forma a *força vital* da pessoa” (p. 60). “As formas de relações com o mundo, como território,

---

de sua nomeação, tornando-a plena de vida e membro da comunidade cósmica” (Barreto, 2021, p. 48).

são de relação social, pois, para que não haja desequilíbrio, tudo deve estar conectado e cada parte cumprindo sua função, vida floresta, vida animal, vida água, vida luz, vida, ar, vida terra, vida nome/humana” (p. 71). Sofrendo o corpo de desequilíbrio causado por afecções, ataques exteriores ou eventos pelos quais teve que passar a pessoa, busca-se novamente o equilíbrio com o auxílio curativo dos especialistas e o manejo de materiais e de plantas medicinais, os cuidados com a alimentação e com a observância do ciclo da constelação, e a exposição a certas ações do tempo na natureza (p. 88-92)<sup>17</sup>. Estamos aqui diante das potencialidades do corpo nu, que não se distingue da natureza.

Nas profusas páginas da tese, o autor não chega a se referir diretamente à nudez do corpo indígena, mas todo o texto escrito tem como cenário básico o corpo humano nu, o corpo feminino, o corpo masculino e o corpo da criança. Essa é a convicção que surge com ainda maior firmeza quando ele se debruça sobre os modos de transformação que ocorrem no corpo. Entre eles, para além das transformações ocasionadas por enfermidades e curas, pela aquisição de qualidades presentes na natureza, pela velhice e pela morte física, está a possibilidade da utilização de *sutiro*, que significa *roupa* na língua originária: o corpo se veste da roupa de um animal, de outros seres ou elementos da natureza para a realização de uma determinada tarefa, sem que percam a perspectiva humana (p. 134-135). Alguém pode vestir a roupa de um macaco para se locomover com esperteza, de uma

---

<sup>17</sup> Os corpos humanos podem ser atacados especialmente pelos *waimahsã*, seres antropomórficos presentes na natureza florestal, seres que podem ser definidos “como ‘humanos invisíveis’ que habitam os domínios da terra, da floresta, do ar e da água; que possuem capacidade de metamorfose e de camuflagem, assumindo (vestindo a roupa) a forma de animais e de peixes e adquirindo suas características e habilidades físicas; como a fonte de conhecimento, aqueles com os quais os especialistas Tukano (*yai*, *kumu* e *baya*) devem se comunicar e aprender, acessando com eles seus conhecimentos. *Waimahsã* são também seres que habitam em todos os espaços cósmicos, que são donos dos lugares e responsáveis pelos animais, pelos vegetais, pelos minerais e pela temperatura do mundo terrestre” (Barreto, 2021, p. 32).

abelha para saber procurar bem ou da fumaça para viajar com leveza e ligeireza. Entre os humanos, porém, as roupas usadas com maior frequência, mas apenas em regimes muito especiais, são as roupas da onça pintada e da cobra sucuri. Mais uma vez vemos o corpo nu demonstrar suas potencialidades e a nudez não será o signo da precariedade, ela possibilitará o mergulho nas habilidades e nos poderes já presentes na natureza que há em si. Essa vida será o suporte de uma vida que se pretende plena.

Um escritor francês que não se vê encaixado em ciência alguma, de nome Georges Bataille, lança na segunda metade do século vinte um livro sobre economia política fiel à posição de que toda disciplina teórica, incluindo-se entre elas a filosofia, deveria sopesar a questão primeira dos movimentos de energia sobre a terra (cf. Bataille, 1975, p. 50), isto é, que há uma energia que movimenta a terra, que seria imprescindível examinar o incremento e o gasto de energia na superfície terrestre, sua circulação, sua transformação e sua dissipação. No que se refere à economia política, talvez refém em demasia das noções de escassez, trabalho e distribuição, essa assertiva adquire ainda maior relevância.

A realização do destino do homem se faria pela alternância entre acumulação e prodigalidade. A atividade econômica do homem não se reduz a processos de conservação e reprodução, mas é integrada por iniciativas que têm por fim mobilizar perdas improdutivas. Mais: a multiplicação das possibilidades e da velocidade da produção somente pode ser equilibrada pela facilidade e rito acelerado do consumo inútil. De acordo com a análise de Bataille, o luxo, a construção de monumentos suntuosos, as guerras e os enterros, os cultos e os sacrifícios, as festas, os espetáculos e jogos, as artes, as atividades sexuais perversas (desviadas da finalidade reprodutiva) são despesas desta natureza, têm como fim eliminar energia, e atribuir ao final sentido para a perda. O que antes era concebido como subsidiário à produção econômica adquire uma importância igual ou maior que a primeira (Nascimento, 2012, p. 37-38).

O que vimos até agora com a análise das teses de Isabel Taukane e João Barreto pode ser lido também por esse prisma. Ambos fazem referência a um corpo humano nu que se potencializa, que canaliza as energias de que dispõe em contato com o todo da natureza, seja na prática de *ivenu*, na pintura corporal, seja nos *bahsese*, nos tratamentos do corpo. Uma natureza que é excesso de energia, é exuberância e desperdício, de acordo com Bataille. Uma natureza que é energia em expansão.

O organismo vivo, na situação determinada pelos jogos da energia na superfície do globo, recebe em princípio mais energia do que é necessário para a manutenção da vida: a energia (a riqueza) excedente pode ser utilizada para o crescimento de um sistema (de um organismo, por exemplo); se o sistema não pode mais crescer, ou se o excedente não pode ser inteiramente absorvido em seu crescimento, há necessariamente que perdê-lo sem lucro, despendê-lo, de boa vontade ou não, gloriosamente ou de modo catastrófico (Bataille, 1975, p. 59-60).

Como não pensar assim na exuberância exibida todos os dias pela natureza, que não é falta, mas sobra? Penso, por exemplo, na quantidade de frutos do jameirão, da mangueira ou do pé de acerola, na profusão de sementes no mamão e na melancia, nas flores do jambeiro ou do ipê, na gigantesca altura da castanheira amazônica, na quantidade de óvulos e espermatozoides produzidos pela mulher e pelo homem ao longo da vida. Mas igualmente na qualidade das paisagens cheias, na caprichosa beleza que extrapola toda utilidade. Atingida pela irradiação solar, que gera uma superabundância na superfície do globo, a matéria viva usa essa mesma energia para o seu crescimento, mas como este é inevitavelmente limitado, também pelas pressões exteriores, uma considerável quantidade de energia deve ser por ela liberada pela irradiação ou pela dilapidação (*cf.* Bataille, 1975, p. 66-67). Bataille chama essa parte dissipada de *parte maldita*, uma vez que força um movimento vertiginoso, impulsiona a humanidade aos

jogos e às artes, mas leva ao luxo e à guerra. Nós podemos chamá-la de outro nome, essas potencialidades não necessariamente úteis podem nos definir enquanto humanos, sendo a expressão magnífica do que procuramos vislumbrar aqui na *vida nua*.

Para Giorgio Agamben, no pensamento que enseja cogitar *outra vida nua*, uma vida fora do direito significa uma vida nua que se afirma mesmo diante da exceção soberana. Para a filosofia ameríndia, a vida nua é a vida mesma, é a vida primeira e o sentido da vida, a vida que se afirma enquanto vida nua, na qual nudez não é precariedade. É a vida que se pinta e dança, apesar de tudo. Entre os corpos nus do mundo contemporâneo há aqueles que assim estão por causa da miséria ou da guerra, há aqueles que assim estão por causa das catástrofes climáticas, há ainda aqueles que protestam com a sua nudez, há aqueles que a transformam em espetáculo, há aqueles que ganham muito dinheiro mostrando pedaços nus do corpo. Nenhum deles corresponde ao que se pretende alcançar nessas páginas. A *outra vida nua* é uma recusa à adesão ao que lhe cobre de dispositivos soberanos e artificialidades civilizatórias, de comércio e de vergonha. Entre a ética e a política, melhor dizendo, na ética que é também política e vice-versa, ela procura não sucumbir ao peso soberano, decide encontrar os meios de permanecer nua apesar de todo o assédio institucional e mercadológico, encontrando nessa mesma nudez os caminhos para se afirmar enquanto vida e vida nua potente. Ela busca compreender a vazão e o destino do *rio da biopolítica* que corre de maneira subterrânea na história da humanidade (cf. Agamben, 1995, p. 133) e, uma vez que se percebe dentro de suas ondas agitadas, tem a coragem de buscar as margens, ainda que a distância até elas não esteja definida. Ou, se lhe resta fôlego, vai de encontro a outras águas.

## Referências

- AGAMBEN, G. *Homo sacer: il potere sovrano e la nuda vita*. Torino: Einaudi, 1995.
- AGAMBEN, G. *Nudità*. Roma: nott tempo, 2009.
- AGAMBEN, G. *Altissima povertà: regole monastiche e forma di vita*. Vicenza: Neri Pozza, 2011.
- AGAMBEN, G. *L'uso dei corpi*. Vicenza: Neri Pozza, 2014.
- BARRETO, J. P. L. *Kumuã na kahtiroti-ukuse: uma "teoria" sobre o corpo e o conhecimento-prático dos especialistas indígenas do Alto Rio Negro*. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Amazonas. Manaus, 2021.
- BATAILLE, G. *A parte maldita*, precedida de *A noção de despesa*. Trad. Júlio Castañon Guimarães. Rio de Janeiro: Imago, 1975.
- COREZOMAEÍ, H. I. F. *Pinturas corporais: revitalização de uma expressão cultural Umutina/Balatiponé*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal de Mato Grosso. Cuiabá, 2018.
- JONAS, H. *O princípio da responsabilidade: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica*. Trad. Marijane Lisboa e Luiz Barros Montez. Rio de Janeiro: Contraponto; PUC-Rio, 2006.
- KRENAK, A. *Ideias para adiar o fim do mundo*. São Paulo: Cia das Letras, 2019.
- KRENAK, A. *Futuro ancestral*. São Paulo: Cia das Letras, 2022.
- MBEMBE, A. *Brutalismo*. Trad. Sebastião Nascimento. São Paulo: N-1 Edições, 2021.
- NASCIMENTO, D. A. Agamben contra Agamben: por uma revisão do conceito de vida nua. In: *Revista Sofia*, v. 11, n. 02, 2022.
- NASCIMENTO, D. A. Agamben contra Agamben: por uma vida nua. In: *(Des)troços: Revista de Pensamento Radical*, v. 03, n. 02, 2022.
- NASCIMENTO, D. A. O filósofo e a pandemia um ano depois: entre uma epidemia inventada e a controversa defesa da vida. In: *(Des)troços: Revista de Pensamento Radical*, v. 02, n. 01, 2021.
- NASCIMENTO, D. A. *Em torno de Giorgio Agamben: sobre a política que não se vê*. São Paulo: LiberArs, 2018.

- NASCIMENTO, D. A. *Do fim da experiência ao fim do jurídico: percurso de Giorgio Agamben*. São Paulo: LiberArs, 2012.
- SPINOZA, B. *Ética*. Edição bilingue latim-português. Trad. Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica, 2016.
- TAUKANE, I. T. C. *Kurâ Iwenu (a nossa pintura): performance e resistência na pintura corporal Kurâ-Bakairi*. Tese (Doutorado em Estudos de Cultura Contemporânea) – Universidade Federal de Mato Grosso. Cuiabá, 2019.
- TIAGO, G. *Kixovoku Hômo Terenoe: um estudo antropológico sobre o jeito Terena de se pintar*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal de Mato Grosso do Sul. Campo Grande, 2019.
- VILAÇA, A. O que significa tornar-se outro? Xamanismo e contato interétnico na Amazônia. In: *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 15, n. 44, 2000.



# Cosmotécnica indígena: uma análise da relação entre cultura, técnica e tecnologia

Palloma Valéria Macedo de Miranda<sup>1</sup>

Edna Maria Magalhães do Nascimento<sup>2</sup>

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.135.02>

## 1 Introdução

Historicamente a técnica e a tecnologia foram compreendidas enquanto ferramentas operativas de inserção dos humanos no mundo por meio de uma racionalidade lógica e sistemática oriunda, especialmente, da tradição ocidental. Por esta perspectiva, estes fenômenos terminaram por se constituir a partir da ideia de universalidade e singularidade esvaziada de seu caráter diverso e de outras lógicas culturais. O filósofo Yuk Hui (2020) nos explica que esse caráter universalista e homogêneo caracterizou a história da tecnologia como fundamentalmente europeia. Diante dessa concepção, torna-se explícito que o pensamento histórico, sobretudo, o filosófico da técnica e da tecnologia, produziu características excludentes, principalmente, porque o domínio técnico-tecnológico obtido pela Europa constituiu-se através da colonização, não apenas física, mas também epistêmica

---

<sup>1</sup> Graduada em Filosofia pela Universidade Federal do Piauí-UFPI. Mestranda em Filosofia pelo Programa de Filosofia da Universidade Federal do Piauí (PPGFIL).

E-mail: [pallomavaleria10@hotmail.com](mailto:pallomavaleria10@hotmail.com)

<sup>2</sup> Doutora em Filosofia pela Universidade de Federal de Minas Gerais. Docente do Programa de Pós-graduação em Filosofia. E-mail: [magaledna@yahoo.com.br](mailto:magaledna@yahoo.com.br)

dos povos não-europeus. O filósofo ressalta que a própria globalização com o avanço tecnológico carrega uma premissa de universalidade pautada em epistemologias particulares.

Nessa análise, a técnica universal favoreceu a hierarquia de saberes cuja consequência foi a desvalorização histórica das técnicas apreendidas por povos que não se enquadram na concepção hegemônica de sujeitos tecnológicos. Estes discursos buscam legitimar a ideia de que existem sujeitos primitivos tecnologicamente. Assim, o modelo técnico que não se enquadra ao tipo de tecnologia considerada o padrão ‘avançado’ do pensamento ocidental é erroneamente taxado como pensamento não-tecnológico. Por isso, Yuk Hui (2020) argumenta que é necessário entender a técnica a partir de um caráter diverso, múltiplo e interligado à cultura. Em virtude disso, o autor explica que a própria história filosófica da tecnologia precisaria ser analisada sob uma ótica não hegemônica.

Sob a perspectiva cosmotécnica, a técnica é essencialmente motivada por especificidades geográficas e cosmológicas (Hui, 2020). Nesse sentido, é preciso reescrever um discurso minucioso sobre localidades, territórios e a posição que o ser humano ocupa no cosmos. É necessário levar em conta as particularidades e especificidades de cada cultura e o ambiente em que as técnicas e tecnologias estão inseridas. Assim, o conceito de cosmotécnica precisa avançar no sentido de ir além da perspectiva moderna iluminista para não continuar reproduzindo a perspectiva essencialista da metafísica tradicional, ainda presente na concepção de técnica. O pensador acentua que os seres humanos se constituem em mundos simbólicos e linguísticos diversificados. Portanto, é importante destacar que a convicção universal e singular de técnica não corresponde às variações sob as quais a formação humana está enraizada.

Para que isso seja possível é importante levar em consideração uma multiplicidade de técnicas e uma visão mais ampliada desta noção, ou seja, a técnica e tecnologia não podem estar limitada a uma

ou duas concepções éticas: a pré-moderna e a moderna (Hui, 2020). De acordo com o filósofo, cada cultura obtém técnicas específicas e uma maneira peculiar de se relacionar com as tecnologias. Assim, a multiplicidade de ‘técnicas’ é caracterizada por diferentes dinâmicas entre: o cósmico, a moral e o técnico.

Diante do exposto, o presente estudo é uma tentativa de reflexão sobre as seguintes questões: como a tecnodiversidade pode ajudar a compreender a relação entre técnica, tecnologia e ecologia intrínsecas à cultura indígena no Brasil? Qual a natureza teórica da noção de cosmotécnica na perspectiva de Yuk Hui? É possível afirmar que o caráter universal da técnica contribuiu para reforçar estereótipos e intolerâncias que recaem sobre povos não-europeus? De que modo ocorre à relação entre tecnologia, moral e rituais para o povo Yanomami?

Quanto ao conceito de tecnodiversidade, o estudo utilizou-se da obra *Tecnodiversidade* do filósofo chinês Yuk Hui. Assim, na tentativa de superar a noção unívoca de técnica, Yuk Hui (2020) propõe o conceito de tecnodiversidade como condição para a liberação de outras formas de técnicas interligadas às culturas não-europeias. Para analisar especificamente a temática sobre a concepção cosmotécnica do povo Yanomami no Brasil, mediada pela relação dessa comunidade com a tecnologia, a pesquisa teve como referência a obra *A queda do céu* de Davi Kopenawa e Bruce Albert (2015) que discute que as tecnologias são elementos sempre presentes na cultura Yanomami cujos artefatos produzidos delimitam e medeiam suas relações afetivas, sociais, territoriais, seus rituais, o modo de vida e a sobrevivência desse povo.

Pretende-se, neste estudo, analisar a cosmotécnica indígena, como a caça e os rituais, em particular do povo Yanomami, para ampliar a discussão filosófica sobre o conceito de tecnodiversidade e cosmotécnica. O propósito é compreender a relação entre cultura, técnica e tecnologia presente na comunidade Yanomami para caracterizar a cosmovisão desse povo, sobretudo os dispositivos

tecnológicos, o desapego e a construção histórica da origem da técnica em sua comunidade.

Argumentaremos a partir de Davi Kopenawa e Bruce Albert (2015) que os objetos têm uma simbologia e significados diferentes da forma como foram apreendidos pela civilização ocidental, pois além de estarem presentes nos rituais também demarcam os laços afetivos que se constroem, em essencial, em meio às festas *reahu*<sup>3</sup>. Por esta lógica, o povo Yanomami acredita que os artefatos fabricados por eles podem durar mais que a própria vida humana, por isso, não considera que haja sentido em acumulá-los. Assim, os autores destacam “nossos verdadeiros bens são as coisas das florestas: suas águas, seus peixes, sua caça, suas árvores e frutos! É por isso que quando alguém morre logo damos um fim em todos os seus objetos” (Albert; Kopenawa, 2015, p. 410).

O estudo vai demonstrar que a visão Yanomami sobre a relação com os artefatos e o ambiente, contrasta com a perspectiva de apego tecnológico que permeia à civilização ocidental. Esta cosmovisão fortalece a ideia de que cada povo e etnia possui uma maneira própria de se relacionar com as tecnologias e que muitas vezes suas concepções técnicas escapam ao padrão globalizante. Por fim, a pesquisa analisou a tecnodiversidade a partir da cosmotécnica Yanomami no sentido de contribuir de maneira prática para entender outras formas de técnicas e de relações com a tecnologia que ultrapassam a noção eurocêntrica de técnica universal.

---

<sup>3</sup> Reahu, ritual fúnebre que caracteriza o fim de um ciclo, uma homenagem, mas também serve para reforçar a identidade étnica do povo Yanomami (Albert; Kopenawa, 2015).

## 2 Técnica e Tecnodiversidade: a cosmotécnica na perspectiva de Yuk Hui

Segundo Yuk Hui (2020), cosmotécnica significa a unificação do cosmos e da moral através de atividades técnicas, em que essas atividades podem ser consideradas desde a criação de produtos, máquinas, artefatos, até trabalhos artísticos. Na concepção do filósofo não existe apenas uma ou duas técnicas e sim diversas cosmotécnicas que se disseminam de maneiras variadas em cada cultura. Por isso, o filósofo explica que a compreensão do tipo de moralidade, a concepção de cosmos, dependem da unificação dessas características e da variação de uma cultura para com a outra estabelecida em múltiplas dinâmicas.

Entretanto, as preocupações e perspectivas sobre a questão da técnica ainda estão atreladas à concepção moderna. Yuk Hui (2020) faz objeções a este modelo por considerá-lo por demais restrito, ou seja, na perspectiva deste pensador a conceituação da técnica fundamentada numa visão singular e universal já não consegue responder de maneira efetiva às questões contemporâneas relacionadas à técnica e a tecnologia. Por isso, o autor considera ser necessário “rearticular a questão da tecnologia, de modo a vislumbrar a existência de uma bifurcação de futuros tecnológicos sob a concepção de cosmotécnicas diferentes” (Hui, 2020, p. 39). Nessa perspectiva, o filósofo propõe que para repensar o projeto de superação da modernidade é necessário em primeiro momento “desfazer e refazer as traduções de *techné*, *physis*, *metaphysika*” (Hui, 2020, p. 39), de modo que passem a ser analisados não como conceitos exclusivamente independentes, mas sim como conceitos que estão introduzidos em um sistema.

Destarte, Yuk Hui (2020) aponta que ao analisar o ensaio de Heidegger sobre o conceito de técnica, observou que seria possível distinguir duas noções desse conceito: *techné* e tecnologia moderna. A perspectiva heideggeriana de tal conceito está atrelada a noção grega de *techné*, em que Heidegger desenvolve o conceito de técnica

precisamente através de suas leituras dos gregos antigos, em específico, dos pré-socráticos, principalmente, dos ‘primeiros’ pensadores: Parmênides, Heráclito e Anaximandro. Já em seu curso de 1949, Heidegger elabora uma distinção entre a *techné* grega e a tecnologia moderna. Nesta análise, a essência da *techné* é a *poiesis* e a tecnologia moderna é considerada como um produto da modernidade europeia. Já na concepção de Yuk Hui (2020, p. 40), a técnica deixa de possuir a mesma essência da *techné* e “se torna um aparato de ‘composição’ (*Gestell*), no sentido de que todos os seres se tornam disponíveis (*Bestand*) para isso”. Entretanto, Yuk Hui (2020), destaca que Heidegger não abre espaço para outras técnicas, considerando apenas uma única e homogênea forma de técnica. Não obstante, é importante destacar que para Heidegger a técnica é entendida como internacional e não como universal.

Para Yuk Hui (2020, p. 40), a concepção heideggeriana sobre a questão da técnica na China, por exemplo, quando Heidegger insinua que “os chineses não tiveram capacidade nenhuma de resistir à tecnologia depois que o comunismo tomou o país”, traz à tona uma antecipação da globalização tecnológica pautada em uma forma de neocolonização que vem impondo sua racionalidade por meio da instrumentalidade. Por isso, o filósofo chinês destaca que seu objetivo é ir além do discurso de Heidegger sobre a tecnologia, desse modo, o pensador utiliza como base para sua proposta teórica duas motivações essenciais: a primeira ele constitui como o desejo de responder à virada ontológica na antropologia, em que tem como pretensão enfrentar o problema da modernidade por meio da proposta de um pluralismo ontológico. O segundo momento, tem como finalidade atualizar o discurso de Heidegger que em sua concepção, é insuficiente.

Desse modo, Yuk Hui (2020), formula a proposta de realocar à questão da técnica não como um conceito singular, mas sim como uma variedade cosmotécnica, que não está interligada a uma *techné* ou essência grega e tampouco como uma tecnologia moderna. Assim,

apesar do autor utilizar a China como objeto de análise para sua tese para tentar reconstruir uma “genealogia do pensamento tecnológico chinês” (Hui, 2020, p. 202), o pensador argumenta que essa tarefa não está restrita à China, pois sua ideia central é a de que todas as culturas não-europeias possam sistematizar suas próprias cosmotécnicas e as histórias dessas cosmotécnicas.

Desse modo, como aponta Gabriela Santana e Marthina Silveira (2021), um dos objetivos de Yuk Hui é conciliar o particular ao universal, mas não em sentido hegemônico e sim em termos holísticos que envolvam a alteridade e a consciência de multiplicidade cosmotécnica. Dessa maneira, o pensador coloca-se a favor da redescoberta de variadas cosmotécnicas, atrelada a reconstrução de suas histórias particulares. Dito de outro modo, o conceito de cosmotécnica para Silveira e Santana (2021, p. 2) podem ser compreendidos quando,

[...] tecnologias desenvolvidas em contextos locais, pertencendo e definindo certo cosmos cultural, cuja retomada permitiria pensar uma filosofia da nova era, em conjunto e pela diversidade técnica, tecnológica, política e cultural. Para isso, Hui sugere uma reabertura da história mundial, pautada nos diálogos transversais entre culturas, para reposicionar a tecnologia enquanto sujeito de investigação e de transformação, na perspectiva de múltiplas cosmotécnicas [...] (Silveira; Santana, 2021, p. 2).

Assim, Silveira e Santana (2021) explicam que o filósofo contemporâneo propõe uma reabertura da história mundial, com ênfase nos diálogos transversais entre culturas para além das sociedades ocidentais, com isso, visa reposicionar a tecnologia como um elemento central tanto na investigação quanto na transformação, considerando as múltiplas cosmotécnicas. Esse movimento, portanto, não só permite uma compreensão mais ampla das tecnologias, mas também abre caminho para uma reflexão filosófica integrada às

diversas esferas técnicas, políticas e culturais que constituem o mundo contemporâneo.

## 2.1 Relação entre máquina e ecologia

A cosmotécnica proposta por Yuk Hui (2020), está sumamente interligada ao conceito de tecnodiversidade. Destarte, a partir deste conceito, o filósofo também busca apresentar uma investigação acerca da relação entre máquina e ecologia, no qual tenta compreender em meio a essa relação, as questões filosóficas e históricas que se encontram escondidas entre esses dois termos que aparentemente são compreendidos como incompatíveis. Todavia, Yuk Hui (2020), problematiza esses dois conceitos que historicamente aparecem como ambíguos como uma “forma de preparação para a desfamiliarização e a desromantização de algumas ideias sobre a tecnologia e para sugerir uma ecologia política das máquinas” (Hui, 2020, p. 99), em que essa proposta se centrará no que ele denomina como tecnodiversidade. Assim, segue-se que:

[...] defendo uma postura contrária ao modo como as tradições filosóficas antropológicas e históricas lidam com a tecnologia e sugiro que, em vez de aceitarmos o conceito antropológico universalizante de técnica como inquestionável, deveríamos conceber uma multiplicidade de técnicas caracterizada por diferentes dinâmicas entre o cósmico, a moral e o técnico (Hui, 2020, p. 100).

Yuk Hui (2020) faz objeções à perspectiva tradicional de técnica, pois para o filósofo é necessário entender que a técnica não é oposta à natureza e tampouco a cultura e a moral. Ao contrário, interligam-se e tornam explícitas as variações existentes entre as culturas no que tange a técnica e a tecnologia. Por conseguinte, cada um desses critérios caracteriza a técnica existente em cada comunidade e também introduz que cada cultura também obtém uma história técnica própria. Para melhor compreender a diversidade técnica, o filósofo propõe analisar

também a ideia de ecologia e máquina, não como opostas, mas sim como sistemas que estão associados.

Entretanto, Yuk Hui (2020), enfatiza que na perspectiva tradicional a máquina e a ecologia são descritas como opostas, pois as máquinas são artificiais e mecânicas e a ecologia é natural e orgânica. O autor explica que essa oposição dar-se-á, essencialmente, como consequência de alguns estereótipos quanto ao *status* das máquinas (Hui, 2020). Grosso modo, quando se fala em máquinas é comum que automaticamente o pensamento seja conduzido pela concepção da mecânica fundamentada em uma causalidade linear e quando se fala em ecologia a tendência é pensar na natureza caracterizada como um sistema que se autorregula.

Nessa perspectiva, Yuk Hui (2020), propõe apresentar às questões de máquina e ecologia como conceitos que não são incompatíveis ou antagônicos, mas que se relacionam entre si a partir da cibernética, assim pode-se compreender que o próprio ambiente é constituído por máquinas.

Ademais, na perspectiva de Yuk Hui (2020, p. 100-101), a noção de oposição entre ecologia e máquina é prejudicial tanto para a história da tecnologia quanto para a história da filosofia, pois ignora “a realidade técnica que condiciona a validade de uma crítica desse tipo”. Assim, a ideia de mecânica que permeia a concepção de máquinas tornou-se ultrapassada e obsoleta com o advento da explosão da cibernética de meados do século XX, em seu lugar, surge na verdade, o que o autor denomina de *mecano-organicismo*. Para tanto, o autor explica que:

[...] Todas as máquinas modernas são máquinas cibernéticas: elas empregam uma causalidade circular como princípio operacional. Nesse sentido, uma máquina cibernética não é mais apenas mecanicista, mas também assimila alguns comportamentos de organismos. É importante ter em mente o fato de que a semelhança

não significa equivalência — e é esse mal-entendido que hoje domina nossa política de máquina (Hui, 2020, p. 104).

Assim, Yuk Hui (2020, p. 105), identifica um entrelaçamento entre a técnica e o ambiente, ou seja, entre ecologia e máquina. Não obstante, o autor argumenta que a ecologia geralmente está enraizada na tentativa de compreender a relação entre o ser vivo e seu ambiente, como acontece, por exemplo, na perspectiva de Ernest Haeckel em meados do século XIX e com Jacob Von Uexküll. Entretanto, apesar de essa concepção ser importante, ainda é insuficiente para entender a complexidade presente na sociedade humana. Destarte, o pensador explica que em 2010, Jacob Von Uexküll ampliou o conceito de ecologia de Haeckel para explicar que o ambiente “não é apenas aquilo o que seleciona (neste aspecto, Haeckel continua a ser um darwinista) de acordo com os atributos físicos, mas também aquilo que é selecionado pelos seres vivos”. Essa seleção ocorre a partir de dois processos: adaptação e adoção. O primeiro é entendido como o processo em que o ser vivo precisa se adaptar ao ambiente com os recursos e as condições que estão disponíveis para sua sobrevivência. O segundo tipo de seleção é compreendido como a fase em que o ser vivo necessita selecionar e construir contextos de acordo com os meios de sobrevivência disponíveis.

A partir da ideia de Jacob von Uexküll, Yuk Hui (2020, p. 105) entende que o ser humano enquanto ser vivo também passa por esses dois tipos de seleção, entretanto, os seres humanos modificam o ambiente a partir das ferramentas produzidas por eles próprios, assim “são seres providos de talentos não apenas para a adaptação de ambientes externos mas também para a alteração e a adoção desse ambiente em si mesmo através de meios técnicos”.

Para o filósofo, diante desses processos de seleção (adaptação e adoção) é possível perceber uma reciprocidade entre seres vivos e o ambiente ocupado por eles, o autor denomina esses fenômenos de organicidade, principalmente, porque para além do fato dos seres e o

ambiente trocaram informações, energia e matéria, estes formam uma comunidade.

## **2.2 Concepção de comunidade humana para Yuk Hui**

A concepção de comunidade humana para Yuk Hui (2020) vai muito além da ideia de soma dos agentes humanos que constituem essa comunidade, pois ela também engloba o ambiente e outros seres humanos. Nessa perspectiva, é possível considerar que qualquer ser humano é capaz de alterar e intervir em um ambiente através de meios técnicos, obtendo assim habilidades técnicas.

De acordo com o filósofo, o ambiente não pode ser mais considerado somente como o espaço ou o sistema que é transformado pela tecnologia, pois este é cada vez mais constituído pela própria tecnologia. Nesse ínterim, o autor explica que natureza e máquinas têm uma relação híbrida, onde o ambiente natural e as tecnologias formam um sistema gigante, desse modo, a partir dessa perspectiva o filósofo destaca que “a natureza chegou ao fim e a ecologia teve início” (Hui, 2020, p. 107). Nesse sentido, o conceito de ecologia vai além da sua funcionalidade restrita na biologia, assim, a ecologia deixa de ser reconhecida apenas como um conceito da natureza e passa a ser considerado como um conceito da cibernética. Como o estudioso explica, máquina moderna e ecologia obtêm o mesmo princípio, em que tal critério é entendido por ele como a própria cibernética, como ele enfatiza:

[...] E então rapidamente nos encontramos na posição em que a máquina moderna não é mais mecânica e em que a ecologia a ecologia já não é mais natural; na verdade, as máquinas modernas e a ecologia são dois discursos que aderem ao mesmo princípio, o da cibernética. A diferença, caso insistamos nesse ponto, está no fato de que máquinas individuais como aquelas automáticas das fábricas de Manchester do século XIX descritas por Marx, foram deixadas para trás, e em seu lugar surgiram sistemas técnicos capazes de conectar

máquinas diferentes e estabelecer recursividade entre elas (Hui, 2020, p. 108).

Em suma, Yuk Hui (2020), propõe uma reflexão sobre uma ecologia das máquinas, onde essa concepção distancia-se do pensamento que opõe máquina e ecologia, tampouco compreende as máquinas como se fossem somente dispositivos tecnológicos que só tem a utilidade de “violentar a Mãe natureza e violar a harmonia entre ser humano e natureza” (Hui, 2020, p. 122). O pensamento de Yuk Hui (2020), também não busca descrever a Terra como uma espécie de superorganismo, mas sim tenta analisar a relação entre técnica, tecnologia, meio ambiente e seres humanos a partir da diversidade. Em que o próprio conceito de ecologia está carregado por diversificações, ou seja, o fundamento deste sistema encontra-se na diversidade, sobretudo, porque a conceitualização de ecologia está atrelada a questão da biodiversidade, isso é, a ideia de multe espécies que englobam todo tipo de organismos, inclusive as bactérias. Por isso, a finalidade de discutir uma ecologia das máquinas necessita de uma “noção diferente e em paralelo com a *biodiversidade*” (Hui, 2020, p. 123), necessitando de um termo que faça jus as diversificações presentes na biodiversidade, essa noção, Yuk Hui (2020, p. 123), denominou de tecnodiversidade, nesse ponto, o autor explica que “a biodiversidade é o correlato da tecnodiversidade”. Pois, sem esta noção o que prevalecerá será o desaparecimento de espécies que decorre de uma racionalidade homogênea.

Nesse aspecto, o filósofo utiliza o exemplo do pesticida, produtos feitos para matar determinadas espécies de insetos independentemente de sua localização geográfica, em outras palavras, esse dispositivo passa a ser cunhado como um produto de característica universal. Em especial, porque é fundamentado em análises químicas e biológicas, entretanto, o uso do pesticida pode acarretar em consequências desastrosas em biomas diferentes. É cabível ressaltar que o autor utiliza o pesticida como um exemplo

ilustrativo para destacar que antes da criação dessas substâncias, já havia diferentes técnicas utilizadas para combater a infestação de insetos em colheitas agrícolas, isto é, “havia uma tecnodiversidade antes do emprego de pesticidas como solução universal” (Hui, 2020, p. 123). Assim, essa tecnologia já obtinha uma característica de localidade e é considerada até mesmo menos agressiva porque estava em acordo com o bioma em que seria utilizado.

Assim, para Yuk Hui (2020), a tecnodiversidade é uma questão de localidade, todavia, cabe ressaltar que a noção de localidade não é empregada aqui com o significado de etnocentrismo, nacionalismo ou fascismo, mas sim como uma possibilidade de algo que possa forçar a rearticular o processo de modernização e de globalização. Nessa direção, o autor tem o intuito de instigar a reflexão sobre a possibilidade de reposicionamento das tecnologias modernas, ampliando assim, a ideia do que é considerado como tecnologia. Desse modo, a localidade é essencial para que se possa projetar uma multiplicidade de cosmotécnicas. Dessa maneira, Yuk Hui (2020, p. 123-124), aponta que a localidade;

[...] não é usada aqui no sentido de políticas identitárias, nem como recuo tradicionalismo expresso de uma forma ou de outra, mas para fazer com que múltiplas localidades inventem seus próprios pensamentos e futuros tecnológicos — uma imunologia, ou melhor dizendo, imunologias que ainda precisam ser escritas.

Desse modo, é importante frisar que para Yuk Hui (2020) a cosmotécnica não pode se resumir a diferentes modos de fazer as coisas, pois na realidade, tal conceito trata-se da unificação da moral e do cosmos através de atividades técnicas. Considerando que as atividades técnicas são fatores que unificam a ordem moral e a ordem cósmica, o autor entende por unificação, processos que são recíprocos e que reforçam uns aos outros de modo constante buscando adquirir novos sentidos. Para tanto, é importante frisar que a cosmotécnica

também é demarcada por características essenciais denominadas pelo autor como fatos técnicos.

Fatos técnicos são definidos como “atributos particulares que variam de uma civilização para outra” (Hui, 2020, p. 125). Dessa forma, os fatos técnicos e as diferenças intrínsecas a estes são responsáveis por dar origem a cosmologias variadas e as suas próprias limitações morais que vão além da estética funcional dos objetos. Nessa perspectiva, para o pensador não cabe demonstrar qual civilização é mais avançada que a outra. Diante disso, é possível dizer que para responder à questão da técnica e da tecnologia de maneira profunda é necessário explorar os diferentes sistemas de pensamento tecnológico. Entretanto, esse caminho não pode ser percorrido com base na noção de essência tecnológica e técnica. Desde o século XIX, o avanço tecnológico vem apresentando uma convergência que muitas vezes parece inevitável e algumas vezes problemática, no entanto, é necessário que haja uma aproximação que, principalmente na contemporaneidade, necessita ser fragmentada em “prol de outras divergências” (Hui, 2020, p. 126).

Em suma, para Yuk Hui (2020), investigar a relação entre ecologia e máquina não diz respeito somente a projetar tecnologias mais inteligentes, exige antes de qualquer coisa descobrir a diversidade cosmotécnica. Neste sentido, a diversidade precisa ser pensada a partir de um retorno à questão de localidade para que se possa rearticular o conceito de técnica, não sob um fundamento universalizante, mas sim através do seu reposicionamento que abrange os limites do ambiente, da cultura e do pensamento geográfico em um sentido que não considere natureza e cultura como excludentes entre si.

### 3 Tecnologia e rituais: a cosmotécnica yanomami presente nos rituais fúnebres como fundamento para o desaparego tecnológico

Segundo Davi Kopenawa e Bruce Albert (2015), o povo Yanomami denominou os artefatos de *matihi*, essa nomenclatura foi estendida também aos objetos levados para sua terra pelo povo branco no período da colonização. Entretanto, os autores explicam que as tecnologias ou mercadorias já existiam em sua comunidade muito antes da chegada do povo branco. Portanto, a palavra *matihi* é muito antiga, “uma palavra do começo” (Kopenawa; Albert, 2015, p. 408). Assim, essa palavra era utilizada para referir-se a outros tipos de objetos, diferentes do tipo de artefatos que o povo branco conhecia. Desse modo, *matihi* significava o tipo de tecnologias utilizadas para compor as festas pertencentes a sua cultura e para arrumarem-se para a festa *reahu*, bem como: “os tufos de caudais de araras, os rabos de tucano, as braçadeiras e de cristas de mutume jacamim que enfiavam no lobo das orelhas” (Kopenawa; Albert, 2015, p. 408). Para tanto, a perspectiva dos pensadores torna explícito que os artefatos sempre estiveram presentes na comunidade Yanomami e, principalmente, que os objetos estão entrelaçados a sua cultura desde a origem, fazendo parte de suas práticas, rituais e modo de vida.

#### 3.1 A técnica e estética yanomami

Kopenawa e Albert (2015) explicam que os adornos têm um caráter simbólico para a cultura dos povos yanomamis, por isso, a palavra que os designa é muito valiosa para os xamãs, sobretudo, pelo fato de nomear os bens que pertencem a *Omana* e aos *xapiri* que criaram esses artefatos. Não obstante, os enfeites também estão diretamente ligados ao conceito de beleza do povo Yanomami. Desse modo, a visão que eles têm sobre os objetos que utilizam para arrumarem-se para os rituais torna o pensamento desse povo claro e forte, por isso, a palavra

*mahiti* também dá aos adornos um significado espiritual, pois evoca a beleza dos *xapiri* que são donos desses objetos e os faz pensar neles.

Ademais, os *mahitis* (objetos) também estão interligados aos rituais fúnebres, assim, o povo também considera como *mahiti* os ossos que eles recolhem das carnes putrefatas daqueles que vêm a falecer, esses ossos são queimados e depois suas cinzas são moídas no artefato pilão e guardadas no que eles chamam de “pequena cabaça *pora axi*” (Kopenawa; Albert, 2015, p. 408). Para o povo Yanomami, descartar os ossos significa demonstrar um desrespeito com os mortos e com os antepassados, por isso para eles esse ritual é sagrado, porque os ossos dos mortos e suas cinzas são coisas que não podem ser destruídas e aqueles que o fizerem podem sofrer consequências negativas dos parentes. Nesse sentido, a cabaça de cinzas obtém também o nome de *mahiti*, pois, além do mais, a força dessa palavra vem da associação com aqueles que já faleceram e aos ancestrais, por isso, os estudiosos destacam que:

Ninguém destrói as cinzas dos ossos de um morto sem consequência! E quando são as de um homem valente e trabalhador, ou de um xamã antigo que sabia mesmo mandar para longe os seres maléficos, tomamos mais cuidado ainda! Não é à toa que chamamos as cinzas e os ossos de nossos mortos de *mahiti*! Nossos antepassados nos deram essa palavra poderosa, porque o valor que damos a essas coisas é maior até do que o que os brancos dão ao ouro que tanto cobiçam (Kopenawa; Albert, 2015, p. 409).

Kopenawa e Albert (2015) acentuam que os brancos chegaram às suas terras com as tecnologias mais modernas e avançadas, tecnologias essas que os próprios europeus consideravam superiores, comparado aos objetos do povo Yanomami. No entanto, eram considerados estranhos para seu povo, pois eram artefatos nunca antes visualizados pela comunidade e quando os antigos viram a grande quantidade desses objetos excêntricos ficaram deslumbrados e encantados, pois nunca tinham visto nada parecido. Desse modo, pela

primeira vez eles viram “facões e machados novos, panelas de metal brilhante, grandes espelhos, peça de pano vermelho, redes enormes de algodão colorido e espingardas barulhentas como trovões” (Kopenawa; Albert, 2015, p. 15). Ao observar os novos objetos passaram a considerar que os europeus eram muito habilidosos e engenhosos para fabricar artefatos, pois em sua perspectiva, tudo que o povo branco tocava ficava muito bonito e valioso (Kopenawa; Albert, 2015).

Assim, os Yanomamis deram o nome de *mahiti* também para as tecnologias dos povos europeus e, por conseguinte, conforme iam conhecendo esses artefatos foram dando um nome diferente para cada um deles para poder pedi-los. Entretanto, é importante ressaltar que o hábito de pedir ou doar objetos já era algo comum em sua cultura, sempre que precisavam ou queriam um objeto pediam a uma pessoa que tinha e da mesma forma o indivíduo que já não precisava daquele objeto doava pra quem necessitava. Outrora, para Kopenawa e Albert (2015, p. 49), ao admirar e quererem conhecer melhor os objetos do povo branco, os Yanomamis mais antigos não imaginavam que esses artefatos novos traziam “em si as epidemias *xarawarae* a morte”. Ou seja, não imaginavam que esses objetos iriam também ajudar os europeus a explorarem suas terras e tampouco que o povo branco tinha o pensamento e um mandato para aniquilar ou dominar tudo aquilo que não fosse semelhante à sua cultura ou visão de mundo.

De acordo com Kopenawa e Albert (2015), a relação dos Yanomamis com os objetos é fundamentada no desapego, porque em sua cosmovisão os objetos fabricados por eles e pelos brancos duram mais que a própria vida humana, ou seja, os não-humanos não decompõem como as carnes do corpo humano. Dessa maneira, ao passo que os humanos envelhecem, adoecem e morrem facilmente, o metal de artefatos como: facões, machados e facas ficam cobertos de ferrugem, sujeira e até mesmo cupim, mas não se degrada ou desaparece tão rápido como o corpo humano, isso é, as mercadorias não morrem. Por isso, para este povo não faz sentido acumular esses

dispositivos tecnológicos, pois sua existência continuaria independente da pessoa que a possuía, em outros termos, se eles não doarem seus objetos “continuariam existindo após nossa morte, mofando, largadas no chão de nossas casas” (Kopenawa, Albert, 2015, p. 409). Com isso, para o povo Yanomami acumular objetos ao longo da vida e mantê-los guardados até mesmo após a morte significaria que esses artefatos transformariam-se em símbolos de tristeza para os familiares.

### 3.2 Tecnologia e tempo na cultura Yanomami

Na cultura Yanomami a tecnologia também está interligada a ideia de tempo, por isso, sua relação com os não-humanos não é pautada no apego como acontece com os povos das comunidades urbanas. Kopenawa e Albert (2015) apontam que é justamente por saberem que são seres finitos e que vão morrer que o povo Yanomami não acumula bens ou materiais tecnológicos, doando-os sem dificuldade, pois já que são mortais acham errado ou ‘feio’ agarrarem-se demais aos objetos que têm ou podem vir a ter. Portanto, a cosmovisão dos Yanomamis em relação aos objetos está relacionada ao tempo, visto que, para eles os objetos têm um tempo que ultrapassa a vida humana. Desse modo, os autores destacam que:

[...] Não queremos morrer grudados a eles por avareza. Por isso nunca ficam muito tempo em nossas mãos! Nem bem acabamos de conseguí-los e logo damos a outros que, por sua vez, os querem. E assim as mercadorias se afastam de nós depressa e vão se perder nas lonjuras da floresta, carregadas pelos convidados de nossas festas *reahu* ou por outros visitantes. Desse modo, tudo está bem. Seguimos as palavras de nossos ancestrais, que nunca possuíram esses bens trazidos pelos brancos (Kopenawa; Albert, 2015, p. 410).

Para o povo Yanomami os objetos são carregados de identidades, ou seja, os artefatos são o reflexo da personalidade e de lembranças de quem o possuiu, por isso, o conselho dos mais velhos

ou dos pais para seus filhos é que eles se desfaçam e queimem os objetos que irão imprimir suas memórias após sua morte. Assim, o único bem que eles preservam para a próxima geração é a floresta, pois é de lá que eles retiram apenas o suficiente para sua sobrevivência. Nessa perspectiva Kopenawa e Albert (2015, p. 410), destacam que o conselho dos mais velhos em relação aos aparatos tecnológicos segue-se da seguinte maneira: “quando eu não estiver mais aqui queime as minhas coisas e viva nessa floresta que deixo para você. Vá caçar e abrir roças nela, para alimentar seus filhos e netos”.

Desse modo, a partir da relação dos povos Yanomamis com os objetos é possível considerar que cada povo não apenas apresenta uma noção distinta sob as tecnologias, mas que estas também carregam significados diferentes que implicam nas características culturais da comunidade a qual pertence, carregam a identidade de quem o fabricou. Essa concepção atravessa também o pensamento de Feenberg (2017) e demonstra de maneira clara que os não-humanos vão para além de sua funcionalidade, não são neutros e contém a intencionalidade de quem o produziu. No entanto, à concepção Yanomami introduz ainda outros aspectos, tal qual a simbologia da memória, da morte, luto e de outros fatores que podem ser transferidos para os objetos. Diante o exposto, é importante ressaltar que para Feenberg (2017) a cultura é responsável por descrever os significados dos não-humanos e às práticas são características de uma sociedade ou de um grupo social.

Para tanto, Davi Kopenawa e Bruce Albert (2015), explicitam que quando alguém morre logo eles buscam dar um fim em todos os objetos que pertenciam à pessoa, trituram seus colares de miçanga, queimam suas redes, flechas, os adornos de pluma, amassam suas panelas e as jogam no rio, quebram seus facões contra uma pedra e depois escondem os estilhaços em um cupinzeiro, com o objetivo de apagar todas as lembranças dolorosas que se fazem presentes nesses artefatos, para não deixar nenhum rastro da pessoa que faleceu. Dessa

forma, “raspamos o chão onde ele acorava e o lugar onde amarrava as cordas de sua rede nos esteios da casa” (Albert; Kopenawa, 2015, p. 411-412). Esse é um ensinamento que eles aprenderam com seus antepassados, nesse sentido, os pensadores argumentam que é dessa maneira que o povo Yanomami consegue apaziguar a tristeza que sentem quando observam os objetos e os rastros deixados por aqueles que já não se fazem mais presentes na terra.

Os Yanomamis satisfazem-se com poucos objetos, com o suficiente para atender as suas necessidades de sobrevivência e quando percebem que já utilizaram bastante determinados artefatos, como por exemplo, facões e flechas, doam a quem os pedem ou a quem precisa mais. Esse é um ritual antigo, é comum também que eles peçam objetos entre si ou a quem chega a suas terras, por isso, pediram e pedem também as tecnologias dos povos brancos, mas não para acumulá-las e sim para satisfazer alguma necessidade, pois como Kopenawa e Albert (2015, p. 413) descrevem “esse é o nosso costume, tanto com os objetos que fabricamos como com as mercadorias que nos vêm dos brancos”.

Assim, a troca de objetos é algo intrínseco à cultura, para eles é necessário que os objetos sejam sempre trocados para que possam seguir cumprindo sua jornada, pois se ficarem parados seu objetivo não será cumprido, transformando-se em uma pilha de coisas velhas amontoadas em casa. Para eles, o acúmulo e o excesso exagerado de tecnologias produzidas por povos brancos é a causa dos males no mundo e poderá ser também a causa da extinção da humanidade.

#### **4 A História da técnica do povo yanomami: a origem das tecnologias e a relação com a cultura**

Quando nos concentramos na história da técnica dos povos originários e sua relação com a cultura é importante saber os vocabulários e as designações étnicas, a exemplo do etnônimo

“Yanomami”<sup>4</sup>. Este termo foi produzido por antropólogos a partir da palavra *yanōmami* que, na expressão *yanōmami thēpē*, significa ‘seres humanos’. *Yanōmami* é uma expressão usada para se diferenciar de *yaro* (animais de caça) e *yai* (seres invisíveis ou sem nome), mas também *napē* (inimigo, estrangeiro, “branco”). Por esta genealogia, os Yanomami remetem sua origem à copulação do demiurgo *Omama* com a filha do monstro aquático *Tēpērēsiki*, dono das plantas cultivadas. A *Omama* é atribuída à origem das regras da sociedade e da cultura yanomami atual, bem como a criação dos espíritos auxiliares dos pajés<sup>5</sup>.

Kopenawa e Albert (2015), explicam que *Omana* foi o responsável por dar a vida ao povo indígena antes de criar os brancos. Ele era o possuidor do metal, de tal forma que, as primeiras peças de ferro utilizadas por seus ancestrais foram deixadas por *Omana* na floresta, quando foi embora para longe com as correntezas dos rios. Antigamente, eles não tinham facões e machados como hoje em dia e utilizavam pedaços de ferro amarrados em um cabo para fazer machadinhas. Os autores explicitam ainda que somente alguns homens mais velhos possuíam esses objetos. Eles trabalhavam com esses pedaços de ferros e as denominaram de ferramentas de *Omana*, porque eram bastante resistentes, utilizavam esses objetos para abrir suas roças. E aqueles que não obtinham estas ferramentas precisavam pedir autorização para utilizá-las. Este uso se dava por meio da dinâmica do empréstimo das ferramentas que eram ‘socializadas’ de maneira que todos os homens pudessem usá-las para realizar seus trabalhos.

---

<sup>4</sup> Os Yanomami formam uma sociedade de caçadores-agricultores da floresta tropical do Norte da Amazônia cujo contato com a sociedade nacional é, na maior parte do seu território, relativamente recente. Seu território cobre, aproximadamente, 192.000 km<sup>2</sup>, situados em ambos os lados da fronteira Brasil-Venezuela na região do interflúvio Orinoco – Amazonas (afluentes da margem direita do rio Branco e esquerda do rio Negro).

<sup>5</sup> Cf. <https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Yanomami>. Acesso em: 25 jan. 2025.

A mitologia de *Omana*, apresentada pelo povo Yanomami guarda semelhança com as descrições de Yuk Hui em sua obra *The Question Concerning Technology in China*. Nela, o autor destaca a relação intrínseca entre mitologia e técnica, uma vez que, as diversas culturas utilizam as narrativas mitológicas para explicar e dar sentido à origem diversificada de técnicas. Nesse aspecto, cada origem contém particularidades culturais que consolidam a identidade e a construção histórico-cultural dessa prática em determinada comunidade ou grupo social. Enquanto na cultura ocidental o mito de *Prometheus* surge como o pai da técnica para o povo Yanomami, *Omana* constitui-se como o símbolo representativo tanto da técnica quanto da tecnologia.

Só *Omana* possuía o metal e trabalhava com ele em sua roça desde sempre. No primeiro tempo, chegou até a se transformar numa barra de ferro, de medo do sogro! Ele tinha acabado de pescar a filha de *Tëpërësiki* no rio, quando este resolveu lhe fazer uma visita. No caminho levava um enorme e pesado saco de folhas de palmeira trançadas, cheio de brotos de bananeira, manivas de mandioca, cará, taioba e batata doce, cana-de-açúcar, sementes de tabaco, mamão e milho, Vinha ensinar *Omana* a cultivar as plantas da roça [...] (Kopenawa; Albert, 2015, p. 223).

Nos primeiros tempos, os povos originários utilizam técnicas com materiais acessíveis da natureza. Não utilizavam facas para caçar, eles destrinchavam a caça com lâminas feitas de bambu e esmagavam os ossos de suas presas com pedaços resistentes de madeiras, pescavam com anzóis produzidos de ossos de tatu com espinhos encurvados de cipó que eram amarrados com a fibra das folhas da planta *yãma asi*. Na divisão social do trabalho, as mulheres ralavam a mandioca em pedras ou na casca rugosa da árvore *operema axhie*, utilizam outras técnicas dentro das sociabilidades do grupo em sintonia com os recursos da floresta. E o fogo era feito através de brocas de cacauero onde eles as esfregavam entre as mãos (Kopenawa; Albert, 2015).

Assim, as atividades de caça e pesca, eram feitas através de manejos e adaptação ao ambiente, pois, as ferramentas eram produzidas com os materiais disponíveis na floresta. Essa perspectiva aproxima-se e demonstra de modo prático o pensamento de Yuk Hui (2020) acerca da relação entre técnica e meio ambiente e, assim, reforça o pensamento do filósofo da relação entre cultura e natureza, em que essa associação não ocorre do ponto de vista de uma oposição, mas que é possível considerar que ambas se interligam de maneira híbrida.

Do ponto de vista das práticas e técnicas estéticas, Davi Kopenawa e Bruce Albert (2015), destacam que as práticas de beleza produzidas pelas mulheres do povo Yanomami, eram elaboradas com materiais naturais da floresta. Sabe-se que antes dos europeus chegarem não existiam pentes e nem espelhos. As pessoas cortavam seus cabelos com lascas de taboca afiadas e com dentes de piranha. As mulheres ajeitavam seus cabelos com caroço de espinhos das frutas da árvore *ruapi hie* “quando queriam depilar as sobrancelhas ou se pintar precisavam de outra pessoa para fazê-lo” (Kopenawa; Albert, 2015, p. 223).

Antes da ‘chegada’ dos colonizadores ao Brasil, as mulheres indígenas já tinham uma maneira própria de se embelezarem, isto é, possuíam uma cosmovisão e técnicas próprias de beleza. Portanto, não foi algo que passou a existir por causa da colonização. O relato de Kopenawa e Albert (2015) acentua, por exemplo, que a prática de depilar as sobrancelhas é muito antiga e se constituiu antes da modernidade, ou antes, do que hoje é considerado como técnica avançada de depilação, ou seja, surgiu antes da hegemonia técnica ocidental e tinha um caráter de localidade, antes de ser considerado como universal através dos métodos ‘avançados’ de beleza.

Segundo Kopenawa e Albert (2015) era comum que houvesse troca de artefatos ao final das festas *reahu*, esse costume já era praticado por seus antepassados antes dos brancos chegarem às suas terras. No final dessa festa eles trocavam “arcos, flechas, estojos de bambu, pontas

de flecha, adornos de plumas, tabaco, tinta de urucum, cabaças, cães, redes de algodão e potes de cerâmica” (Kopenawa; Albert, 2015, p. 223). As mulheres eram as responsáveis por produzirem a cerâmica que os homens trocavam com pessoas de outras casas. Nessa época, Kopenawa e Albert (2015) explicitam que não existia nenhum objeto dos povos europeus, não havia painéis de alumínio e nem chapas de beiju feitas de tampa de barril. As mulheres cozinhavam “em painéis de barro e assavam os beijus em placas de argila” (Kopenawa, Albert, 2015, p. 224). Nessa época, como sabemos, o povo indígena adoecia menos e os mais velhos viviam mais tempo; os brancos ainda estavam longe e ainda não haviam levado o sarampo e a tosse para suas florestas. As práticas medicinais também eram feitas através “de rituais aos cuidados dos xamãs. Costumavam fazer dançar seus espíritos para curar os doentes” (Kopenawa; Albert, 2015, p. 224). Os remédios eram feitos com materiais orgânicos colhidos da floresta, onde as mulheres mais velhas produziam os remédios e esfregavam os medicamentos nos corpos dos doentes. Também era comum que as pessoas que se sentissem mal tomassem mel selvagem. No entanto, segundo os autores, atualmente, devido à chegada dos garimpeiros com suas práticas não sustentáveis, o povo Yanomami encontra-se suscetível a contrair doenças seja pelos males do contato físico seja pelas práticas de poluição dos rios pelo mercúrio para extração do ouro, bem como a fumaça das queimadas criminosas realizadas nas florestas (Kopenawa, Albert, 2015).

Por fim, A tentativa de universalizar a técnica sob uma ótica homogênea pode gerar estereótipos e estigmas sobre povos que produzem técnicas e tecnologias a partir de uma visão não modernista e não eurocêntrica. Essa universalização também tem como consequência o apagamento histórico do conhecimento técnico de povos, como os indígenas, em que este conhecimento também foi essencial para que os europeus manuseassem e explorassem as terras brasileiras de maneira correta, sobretudo, em questões agrícolas. Desse

modo, a singularidade técnica é pautada sob uma ótica parcial e excludente que acarreta o estigma de que povos não-europeus não têm contato ou não produzem tecnologias. Por isso, é necessário levar-se em consideração a história técnica de cada povo para que se possa compreender as variações dessas práticas e os diversos tipos de tecnologias. Assim, segue-se que:

A atenção à tecnodiversidade e a necessidade de se voltar as características culturais de cada contexto seriam definidores dos espaços de resistência e de restituição ao potencial libertário das redes interconectadas. A referência a valorização do local deve se diferenciar das intolerâncias, da xenofobia e do ressurgimento do fascismo que tem caracterizado parte da experiência social contemporânea, se valendo, inclusive, das conexões em rede (Carvalho, 2022, p. 6).

Como aponta Yuk Hui (2020), não existe apenas uma única técnica, singular e uniforme, por isso, não poderia haver uma universalização, pois ao passo que cada povo tem uma técnica própria e uma relação específica com as tecnologias não há como apenas uma técnica ‘representar’ todas as cosmotécnicas.

## 5 Considerações finais

A pesquisa buscou demonstrar que as técnicas são fenômenos que existem independentemente da técnica eurocêntrica e que o ideal singular de técnica eurocêntrica acaba anulando e apagando outras formas de tecnicidade. A partir da perspectiva de Kopenawa e Albert (2015), pode-se constatar que apesar de algumas práticas se fazerem de maneira diferente do estilo técnico do panorama moderno eurocêntrico, elas sempre existiram na cultura de outros povos, em que esta aparece através das particularidades de uma cultura, atrelada à cosmovisão e a história da comunidade à qual pertence. Como já citado, técnicas de beleza, cozinhar, caçar, etc. são práticas que, por

exemplo, já eram exercidas pelos Yanomamis antes da chegada dos ‘modernos’ europeus e suas tecnologias ‘avançadas’.

Conforme nossas conclusões, a técnica é plural e está atrelada à questão de localidade, territórios, por isso, é essencial que para que se possa superar os obstáculos referentes à tecnologia e a como esta afeta o meio ambiente e culturas não eurocêntricas, é preciso levar em consideração a tecnodiversidade. Para que as técnicas de outras culturas possam ser introduzidas no sistema, acreditamos que ela também pode contribuir para formular uma melhor relação entre tecnologia, ser humano e meio ambiente. Por exemplo, a própria concepção indígena sobre as tecnologias pode contribuir para que a civilização urbana venha a fazer um uso mais moderado dos objetos e produzir artefatos de maneira mais consciente.

Nestas considerações cremos que é possível observar que a natureza é fonte de recurso *suruhi*, termo que designa a terra-floresta, ela não é, para os Yanomami, um simples cenário inerte submetido à vontade dos seres humanos. Trata-se de uma entidade viva, ela tem uma imagem essencial (*urihinari*), um sopro (*wixia*), bem como um princípio imaterial de fertilidade (*nërope*)<sup>6</sup>. A técnica Yanomami se articula com a cosmovisão de sustentabilidade ambiental.

## Referências

- ALBERT, Bruce; KOPENAWA, Davi. *A queda do céu*. São Paulo: Cia das letras, 2015.
- ALBERT, Bruce. *Povos indígenas no Brasil*. Ed. ISA. Disponível em: <https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Yanomami>. Acesso em: 25 jan. 2025.
- CARVALHO, Pedro Henrique Varoni. Antropofagia como cosmotécnica, uma abordagem arqueológica. In: *Revista SoLetras*, 2022. Disponível em: [www-](http://www-)

---

<sup>6</sup> Cf. <https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Yanomami>.

[periodicos-capes.gov.br.ezl.periodicos.capes.gov.br/index.php](http://periodicos-capes.gov.br.ezl.periodicos.capes.gov.br/index.php). Acesso em: 13 ago. 2023.

FEENBERG, Andrew. *Technosystem: The Social Life Of Reason*. Harvard University Press, 2017.

HUI, Yuk. *The Question Concerning Technology In China: An Essay in Cosmotronics*. China: Urbanomic Media, 2016.

HUI, Yuk. *Tecnodiversidade*. São Paulo: Ubu, 2020.

SANTANA, Gabriela Berghahn; DA SILVEIRA, Marthina Borghetti Rosa. Tecnodiversidade de Yuk Hui. In: *Revista Conversas e Controvérsias*, 2021. Disponível em: [www-periodicos-capes.gov-br.ezl.periodicos.capes.gov-br/index.php](http://www-periodicos-capes.gov-br.ezl.periodicos.capes.gov-br/index.php). Acesso em: 14 ago. 2023.



# A recepção foucaultiana ao pertencimento étnico do povo Tupinambá na Aldeia São Francisco em Santarém-Pará

Héden Salomão Silva Costa<sup>1</sup>

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.135.03>

## 1 Introdução

A proposta deste capítulo de livro é indubitavelmente articular conceitualmente a partir de dois cursos de Michel Foucault, que são: *A Hermenêutica do Sujeito* (1981-82), em especial, o último intitulado *Le Courage de la Vérité* (A Coragem da verdade), de 1984. Este aponta a *ética do cuidado de si* em virtude do *cuidado com outrem*, em especial, nessa pesquisa inicial, a conexão entre o pensamento foucaultiano em virtude da existência coletiva dos aldeados do TI (Território Indígena) do povo Tupinambá na aldeia São Francisco, localizado na Reserva Extrativista Tapajós-Arapiuns (RESEX), na região oeste paraense em Santarém-Pará. Com efeito, o curso supracitado proferido pelo filósofo francês no *Collège de France*, foi a nossa base de pesquisa utilizada como “ferramentas” foucaultianas conceituais, considerando — modos de vida de um determinado povo, de suas condutas, da segurança de seus corpos, por sua vez, a cultura dos povos originários engaja, a nosso ver,

---

<sup>1</sup> Bacharel e licenciado em Filosofia pela UFPA. Mestre pelo PPGFIL – UFPA. Docente efetivo do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Pará (IFPA), *campus* Santarém. Email: [heden.costa@ifpa.edu.br](mailto:heden.costa@ifpa.edu.br)

a cultura *ética do pertencimento de si* e, fundamentalmente, do pertencimento coletivo a conservação da *cultura de si e de outrem* em virtude da defesa da Floresta Amazônica e de seus aldeados, que em pleno século XXI, ainda são desrespeitados perante sua cultura, seus territórios originários e, por seu turno, seus direitos fundamentais conforme aponta a nossa Constituição Federal de 1988 sobre a garantia dos direitos indígenas no *art. 231*.

Dito isso, a pesquisa pretende considerar as interfaces do pensamento foucaultiano no que diz respeito a *le courage de la vérité* como dispositivo fundamental na condução da *estética da existência* do povo Tupinambá, como uma primeira camada de interpretação, e na segunda camada, a contrapartida da estética da paisagem ambiental em virtude de uma estética de preservação eco ambiental na qual garanta a permanência de um povo que habita a milênios essa região tão ameaçada em pleno século XXI pelo dito progresso industrial. Por conseguinte, o *jogo estético* dos conceitos tem por objetivo evidenciar as *relações de poder* constatada no diagnóstico do presente, os tipos de verdades nos quais se situam uma teoria; porém, só podemos vivenciar na prática a correspondência do *espaço de resistência* dos povos originários do Norte do Brasil, a preservação de sua cultura em um espaço de preservação ambiental como a reserva supramencionada, são povos originários que são ameaçados pelos *sojeiros, garimpeiros* e pela *fronteira agrícola*, dessa maneira, nas últimas décadas, para a proteção das quatorze etnias reconhecidas do Baixo Tapajós, foi criada a Resex no ano de 1998 para assegurar os direitos indígenas em seus territórios.

## 2 Relato de experiência

Pois bem, pela terceira vez na ANPOF, venho apresentando comunicações sobre os temas foucaultianos. Lembro que em 2014, primeiro ano que apresentei uma comunicação científica na cidade de

Campos do Jordão, no estado de São Paulo, referente ao segundo Foucault, isto é, o Foucault da *genealogia do poder*, situado na década de 70 do século passado, pois bem, o tema que corresponderia a *biopolítica* e o *racismo de estado*.

No segundo momento, no ano de 2022, na cidade de Goiânia, momento desafiador na Política interna do país, apresentei a comunicação cognominada *Pensar com Michel Foucault na segurança, no território e na população dos povos indígenas do Baixo Tapajós, no oeste paraense, como espaço de resistência*. Consequentemente, naquele momento, tínhamos 13 etnias reconhecidas. Neste quesito, como panorama geral de investigação, nos dias presentes, temos a décima quarta etnia reconhecida no Baixo Tapajós.

Sob este aspecto, destas quatorze etnias, irei descrever e analisar a etnia *Tupinambá*, exclusivamente como uma etnia específica, situada na aldeia São Francisco em Santarém-Pa, precisamente no lado esquerdo do rio *Arapiums*, localizado na RESEX (Reserva Extrativista Tapajós-Arapiums), conectando os objetivos do qual a nossa pesquisa vai denominar de *terceiro Foucault* — ou seja — o Foucault do *ethos*, ou melhor da ética e do início da década de 80 (Séc. XX).

Nesse sentido, é importante destacar que, já tive o privilégio de ser coordenador do programa de extensão intitulado *V Representação dos jogos dos povos indígenas: uma reflexão acerca das nossas práticas cotidianas*, no ano de 2023. Vale ressaltar que, fui executor, quando era ainda projeto de extensão de 2017 até 2019. Em 2022, fui coordenador do Projeto, supracitado, em consequência, no ano seguinte, mudei para um Programa extensionista. Então, já tenho mais de 7 anos, no envolvimento da pesquisa e da extensão com os povos originários da nossa região oeste do Pará. Nesse cenário da pesquisa filosófica, e, como um pesquisador de Foucault, tenho ele como meu “condutor intelectual”, penso a partir dele, problemáticas, à qual, estão presentes no nosso cotidiano, por seu turno, alguns conceitos que se fundamentam na filosofia do tempo presente, olhando de maneira

crítica a minha realidade do oeste paraense desde quando cheguei nessa região há 8 anos.

Contudo, gostaria de finalizar parte desses relatos de experiência, porque o objetivo maior desta pesquisa, é sem dúvida, dizer que existem pesquisas, projetos e programas no interior da Amazônia, onde o acesso, sem dúvida, é mais difícil. Ademais, isso não é empecilho para buscarmos problematizações filosóficas, antropológicas etc., em territórios ameaçados constantemente por: garimpeiros, sojeiros, grileiros, madeireiros, a especulação imobiliária etc. Onde indígenas que falam ao modo da *parresia contemporânea na Amazônia* são ameaçados ou até executados, ou aqueles que lutam pela causa. Pois bem, eu sou membro do **NEABI (Núcleo de Estudos Afrobrasileiro e Indígena)** desde o ano de 2017, e a nossa luta é constante, dentro do **IFPA** campus Santarém por uma educação esclarecedora. Assim sendo, o meu objeto de pesquisa na filosofia, é, seguramente, o “último Foucault”, em projeção das relações *de poder* de maneira *não hierárquica* aos povos originários. Tal investigação, vou tentar descrever e problematizar apenas a etnia Tupinambá, como um povo que resiste a *fronteira agrícola* em pleno acentuamento da agroindústria, novamente a ideia do *progresso na Amazônia*, tem sua volta sutil, porém, prevalecendo a cultura da morte dos povos originários de maneira silenciosa.

### **3 Etnia Tupinambá da Aldeia São Francisco – da problematização a narrativa**

Quanto à etnia Tupinambá, podemos chamar de povos da floresta, povos originários, onde a cultura do *pertencimento de si*, foge da lógica da sociedade ocidental, os Tupinambás da Aldeia São Francisco cultivam uma sofisticada cultura do pertencimento de seus corpos imanente à natureza. Os seus “sistemas” de uma alta precisão,

ligam seus corpos ao corpo complexo da floresta. Neste caso, os indígenas, não diferenciam seus corpos do que eles chamam de “mãe terra”. Pois, tem uma autoafirmação, antes mesmo dos conceitos formais.

Assim sendo, eis a autoafirmação do povo Tupinambá, descrito da seguinte forma: “nós somos o povo Tupinambá”.

Para uma melhor compreensão do assunto proposto, eis os relatos da etnia supramencionada:

A) Somos um povo guerreiro, que sabe afirmar a cultura e as tradições, valoriza os nossos antepassados e tudo que eles ensinaram e repassaram, tudo que eles conquistaram por meio da luta e do suor. São importantes e fazem parte da nossa identidade indígena. Somos um povo de autodeterminação indígena e afirmamos a nossa etnicidade com orgulho. Nossa liberdade se dá por meio de nossa luta. Buscamos nosso livre desenvolvimento social, cultural e político através de nossa união e coesão como povo Tupinambá (Ministério Público Federal do Pará, 2024, p. 1).

B) Para nós não basta só bater no peito e se dizer Tupinambá. Também é necessário lutar por nossos Direitos, manter os nossos costumes no dia a dia. Cuidar da mãe terra e saber valorizar os bens da aldeia, se comprometendo com as suas necessidades. Valorizamos nossas crenças, costumes e rituais. Visamos trabalhar por meio da coletividade. Ser coletivo faz parte do nosso espírito Tupinambá (Ministério Público Federal do Pará, 2024, p. 1).

Sob este aspecto, o trecho acima pode nos remeter que, os Tupinambás, quando se expede a autoafirmação, buscam em torno de um espaço de resistência. Neste quesito, afirmamos que os mesmos possuem, segundo Michel Foucault *Le Courage de la Vérité*, diante das adversidades em um século de crises climáticas e avanço diário da *fronteira agrícola* em territórios protegidos pelos indígenas da região no oeste paraense. Outrossim, para uma melhor compreensão sobre a dinâmica da cultura do *cuidado de si* e de *outrem* do povo Tupinambá, gostaria de descrever alguns registros de acontecimentos, quando eu estive presente na aldeia São Francisco.

Em quatorze de outubro de 2023, tive o privilégio de ser convidado para a inauguração da biblioteca indígena intitulada *Acendina Lina de Melo*, na aldeia São Francisco — localizado na **RESEX**, em virtude do projeto de Extensão intitulado *Implantação e Implementação de um Espaço Literário na Escola Suraraitá Tupinambá na Aldeia São Francisco como Suporte e Incentivo a Leitura*, coordenado pela bibliotecária Eliana Amoedo do IFPA campus Santarém, junto com as discentes dos cursos técnicos do Ensino Médio e o curso superior de Educação do Campo em habilitação em línguas: *Portuguesa, Inglesa e suas Literaturas*. Com efeito, volto a falar de privilégio, pois estava na coordenação do setor de Extensão do campus, supramencionado. Descrevo essa memória, porque, foi um levantamento de hipótese, que me levou a iniciar uma pesquisa bibliográfica sobre os cursos do “último Foucault” e, projetá-lo para uma investigação ou tese, claro, mais complexa no que tange os instrumentos foucaultianos conceituais, considerando a relação intrínseca entre os modos de vida de um determinado povo, de suas condutas, de segurança de seus corpos, por sua vez, engaja a cultura *ética do pertencimento de si*, por seu turno, do pertencimento coletivo a conservação da *cultura de si e de outrem*, em virtude da defesa da floresta Amazônica e de seus territórios nas aldeias; ali, é o lugar de pertencimento desses povos originários, onde o senso de coletividade é a *espécie naturalizada do ethos espiritualizado do encanto da floresta*, onde as partes, intocadas da floresta, é o lugar do sagrado. Para um novo campo de interpretação, manter o lugar sagrado, é salvar vidas nas grandes cidades, pois manter a floresta preservada é diminuir consideravelmente a diminuição de **CO2 (gás carbônico)** emitida para o meio ambiente.

Em consequência, permitam-me ilustrar os registros fotográficos e o relato através de uma história natural, pois, vale enfatizar que se tratando da biblioteca instalada na aldeia, foi a *II biblioteca indígena* inaugurada no Norte do país. Pois bem, vale reforçar que, foi na aldeia e não no centro urbano da cidade de Santarém que

foi implementado este espaço de leitura. De pronto, no projeto de extensão, tínhamos uma discente Tupinambá, do curso de Educação do Campo, deste Instituto supramencionado, que é lugar estratégico para alcançar as pessoas que mais necessitam de consciência a respeito dos seus direitos. Portanto, o IFPA (Instituto Federal do Pará) tem por objetivo fundamental integrar o Ensino, a Pesquisa e a Extensão, justamente, para “fora dos muros da instituição”.

Dessa maneira, eis os enquadramentos fotográficos como registro e um olhar sibilino diante de uma manifestação cultural em formato coletivo do *pertencimento si* na aldeia.

**Figura 1**



Fonte: Arlon Martins

**Figura 2**



Fonte: Arlon Martins

**Figura 3**



Fonte: Cleidison Santos

Os registros fotográficos acima mostram a importância da academia em interagir com os povos tradicionais, neste caso, dos povos indígenas. Com efeito, esse relato de experiência é de fundamental importância na busca da indissociabilidade entre teoria e prática. Vale ressaltar que, a aldeia São Francisco, fica em um sítio arqueológico, localizado às margens do rio Tapajós, em um lugar de reserva ambiental. Daí, a importância da estética da paisagem. Portanto, para finalizarmos essa descrição, irei comentar sobre as figuras nos parágrafos posteriores, para justamente articular o pensamento foucaultiano, entrelaçando-o a partir de um olhar ao mesmo tempo formal, no campo epistemológico, mas também de uma ótica do pertencimento de si do seu povo, que é a pesquisa do antropólogo indígena Tupinambá —, neto da indígena Tupinambá, Acendina Lima.

A **Figura 1**, foi o exato momento onde, simbolicamente se retirou o tecido vermelho, para inaugurar a biblioteca indígena. Com isso, estão presentes: o cacique, o pajé e a filha de Acendina, Dona Mercedes —, que se estirou no chão, de emocionada, cena que tocou o alto sentimento de realização e de catarse existencial da cultura do *pertencimento de si e de outrem*. Esta, grande matriarca Tupinambá, à qual lutou e resistiu na aldeia para manter os seus parentes (termo usado pelos indígenas), a conservação material e simbólica na aldeia. Por fim,

está a coordenadora do projeto de extensão e a aluna Tupinambá do curso de Educação do Campo, fechando, portanto, o enquadramento fotográfico, aqui descrito.

Já a **Figura 2**, foi o ritual que ocorreu devido a conquista de um grande feito para a aldeia. Nesse sentido, podemos afirmar que foi o momento *sine qua non* da cultura do *pertencimento de si* a essa etnia, pois foi doado para a biblioteca vários artefatos indígenas, e ficou em exposição à pesquisa e aos pesquisadores na biblioteca como uma troca entre a academia e a história de vida e de saberes tradicionais daquele povo.

Em consequência, a **Figura 3**, mostra o momento em que chegamos na aldeia pelo rio Tapajós, conhecido como a pérola do Tapajós. Estão presentes: o pajé, seu filho, nosso motorista do **IFPA**, Junior, pois precisávamos ir em um trajeto de estrada de chão para poder tomar a pequena embarcação; Arlon, coordenador do curso de Educação do Campo, Cleidison, coordenador substituto deste mesmo curso e, eu, como coordenador de Extensão.

Com toda essa descrição, vale destacar que o neto indígena de Acendina, Hudson de Jesus, se tornou um antropólogo, muitíssimo reputado na região, pois escreveu uma dissertação de mestrado, importantíssima sobre a aldeia São Francisco. Que nos remete a uma reflexão sobre a importância de darmos voz e visibilidade aos intelectuais indígenas, em especial, a região Norte do Brasil. Neste caso, Hudson de Jesus, da etnia Tupinambá, nos evoca na seguinte passagem o seu lugar de fala, o seu lugar de pertencimento, um arqueiro da estética da existência da aldeia São Francisco:

Neste caminho, vivi e ouvi os tupinambás e na pesquisa configurou-se como prioridades às suas demandas como a demarcação e regularização do território para segurança da defesa de vidas e aldeia, educação indígena diferenciada enquanto fator socialmente preponderante em nossa cultura e a atenção integral à saúde dos aldeados. No início da pesquisa ficou latente a necessidade de

identificação do sítio arqueológico da aldeia São Francisco, reivindicado como testemunho material da aldeia Tupinambá antiga. Certamente, a arqueologia que interessa aos tupinambás é aquela que serve como instrumento analítico de compreensão da identidade étnica, por isso o estudo da oralidade, memória e história associados à objetos arqueológicos e lugares sagrados que tiveram seus significados interpretados pela anciã Kasiki Mercedes Tupinambá foi extremamente relevante (Jesus, 2022, p. 21).

O interessante no trecho citado, Jesus desvela uma prática interessante na viabilidade dos povos originários, porque o diálogo que ocorre entre o saber tradicional e o conhecimento epistemológico da academia, tem sido no século XXI, muito desafiador, principalmente para a arqueologia, os fósseis, os sítios arqueológicos e saberes indígenas, nesse caso, dos Tupinambás, à qual, enriquece a etnohistória, “terreno fértil” para os objetivos intelectuais foucaultianos.

#### **4 Como usar as “ferramentas” foucaultianas nessa pesquisa inicial?**

As produções da filosofia do filósofo francês, precisamente na primeira hora, da aula de 15 de fevereiro de 1984, Foucault problematiza a figura de Sócrates a partir da emergência *parresiástica*, configurando o provimento da ética. Esta ética sinalizada pela postura de dizer a verdade e ser racional o suficiente, justamente, para não se esconder da morte, como fez o mestre de Platão. Pois bem, tal morte corresponde como um fundamento *ético do cuidado de si* (Foucault, 2009, p. 67). Em outras palavras, se constrói a ética do indivíduo, porém, essa ética necessita de uma *dialética* entre o corpo da *estética de si* em relação com o de *outrem*. Nesta fusão, abrimos uma problematização lançada pelo professor do Collège de France. Com efeito, mesmo na construção do *sujeito de si*, este sujeito necessita do outro para sua construção

íntegra em sociedade. Neste quesito, a cultura indígena do oeste do Pará, ensina os outros povos a cultura de integração em sociedade, no coletivo, fundamentalmente para os indígenas, os seus *parentes*, novamente reiterando o termo usado por eles para todo o coletivo, assim, o senso do coletivo é muito presente aos povos originários.

Sobre este aspecto, de movimento *dialético*, entre o falar a verdade, usando um instrumento de pensamento, como pela via conceitual, a *parresia*, que tem um vetor do alcance da verdade mediante a um *ethos*. Eis o que profere o professor do *Collège de France* para fundamentar a nossa pesquisa:

La fondation de *l'éthos* comme étant le principe à partir duquel la conduite pourra se définir comme conduite raisonnable en fonction de l'être même de l'âme, c'est bien de cela qu'il est question dans cette nouvelle forme de *parrêsia* (Foucault, 2009, p. 79-80).

A citação acima, Foucault, entende que, essa atitude do sujeito que se estrutura em um *parresiasta*, quer dizer, de sempre buscar a verdade, tendo como pano de fundo, a *ética do cuidado de si*. Tem o dever de falar francamente. Dessa maneira, quem fala com postura, se transveste em sempre dizer a verdade, a nosso ver, se afirma também na existência, se somente se, tem a estrutura de cuidar do outro, pois já alcançou o grau mais elevado de decisão e coerência diante da *estética da existência*, e se autoafirmar enquanto *cuidado de si*, já garante a orientação de *cuidar de outrem*. Pois bem, é exatamente nesse *cuidado de outrem* que os povos originários conseguem ultrapassar a ideia ocidental extrema do individualismo, pois os laços coletivos dos indígenas são muito fortes com seus parentes.

Vale ressaltar que a citação abaixo faz a conexão entre a configuração política do modo de vida que se estrutura à dimensão do *cuidado de si*. Diante disso, eis a citação que complementa a nossa compreensão:

A semelhança entre as dimensões políticas e éticas do cuidado de si é uma postura ativa, uma inquietação daquele que se propõe a pôr em prática os exercícios do cuidado, tanto no governo de si (atenção para consigo), quanto para com os outros: o cuidado de si passa a ser uma ferramenta que permite reatruvessar o campo da política (problema da estruturação das condutas dos outros), a partir da problematização da ética (problema da estruturação da relação consigo) (Ferreri; Gomes; Lemos, 2017, p. 6).

Considerando a incoação do movimento estrutural entre o *cuidado de si* para o *conhecimento de si*, abre a possibilidade de analisar esquematicamente duas assertivas da antiguidade clássica do qual Foucault buscou investigar na primeira aula do curso cognominado *A Hermenêutica do Sujeito* (1981-1982), em consequência, aparece também articulada tal problemática do *cuidado de si*, presente na *História da Sexualidade III: o cuidado de si* (1984).

Neste contexto, para Foucault, podemos definir o *cuidado de si* da seguinte forma:

O cuidado de si é uma espécie de agulhão que deve ser implantado na carne dos homens, cravado na sua existência, e constitui um princípio de agitação, um princípio de movimento, um princípio de permanente inquietude no curso da existência. Creio, pois, que esta questão da *epiméleia heautoû* deve ser distinguida do *gnôthi seautón*, cujo prestígio fez recuar um pouco a sua importância (Foucault, 2010, p. 9).

O trecho acima, que está presente na Aula de 6 de janeiro de 1982, no curso proferido pelo filósofo francês em 1981-82, já suprarreferenciado, distingue o *cuidado de si* (*epiméleia heautoû*) do *conhecimento de si* (*gnôthi seautón*). Então, é exatamente nessa conjunção que a investigação filosófica teve a espreita de fazer um recorte, e escolher o tema da pesquisa em virtude de relacionar com a etnia Tupinambá, aproximando, por sua vez, um fundamento que poderia aproximar o *cuidado de si*, termo antigo da antiguidade clássica que pudesse ser conceitos que não fugisse da órbita do cuidado prático que

a etnia, supramencionada tem com sua cultura, seu povo, a floresta etc. Por conseguinte, a pesquisa tem a proposta de conciliar a prática da vida como uma fortaleza, considerando o ethos do povo Tupinambá o prazer de conviver com o coletivo. Ademais, tal problemática, a nosso ver, não seria tão importante usar o *conhecimento de si*, pois, essa base estrutural hermenêutica, convém com a individualidade mais próxima do campo epistemológico, cuja representatividade esbarra no modo da filosofia *cartesiana*. Assim sendo, segundo Foucault: “tem-se aí um dos pontos mais importantes dessa atividade consagrada a si mesmo: ela não constitui um exercício da solidão, mas sim uma verdadeira prática social. E isso em vários sentidos” (2014, p. 67).

Em congruência com o cenário anterior, citamos a pesquisadora Salma Tannus Muchail (2021, p. 16) no que diz respeito ao *cuidado de si* com outras reflexões. Eis o trecho:

Este esquema de oposição, suporte das ideias então desenvolvidas por Foucault, é reconhecido em vários estudos sobre o curso de 1982 ou sobre o livro que transcreve. Eis por exemplo, algumas distinções que Frédéric Gros, na ‘Introdução’ do volume Foucault e a Filosofia Antiga, estabelece: de um lado, ‘o sujeito do conhecimento de si’, que tem uma ‘identidade’, uma ‘constituição profunda’, uma ‘verdade íntima’, uma ‘natureza secreta’ e responde a uma questão que é principalmente ‘cristã’, a questão ‘quem somos?’; de outro, o ‘sujeito do cuidado de si’, que se constitui como ‘sujeito da ação’, sujeito ético e político, sujeito que se reinventa, e que corresponde à questão, grega de origem, ‘que devemos fazer de nós mesmos?’

Nesta perspectiva, Salma, busca compreender a recepção que Gros distingue entre esse tipo filosófico, frente ao tipo de espiritualidade, para justamente diferenciar o *cuidado de si* do *conhecimento de si*. Neste caso, tanto Salma quanto Gros mostram de forma esquemática que Foucault direciona o *cuidado de si* como um momento *sine qua non* na história do pensamento filosófico antigo, à qual, vai diferenciar o *sujeito de si*, o sujeito da representação do *eu em si*, no período da modernidade. Outrossim, essa nova configuração

foucaultiana de práticas de subjetivação, que a nossa pesquisa teve como objetivo recepcionar Foucault entre o campo de investigação do ethos entre o *cuidado de si* e povo Tupinambá, promovendo, por seu turno, uma nova ferramenta de pesquisa filosófica.

## 5 Considerações finais

Por conseguinte, o que há por trás da “produção” cultural da etnia indígena do povo Tupinambá, são a preservação da floresta e de seus encantados, assim, deixá-la intacta, significa preservar as etnias dessa região sobre os sítios milenares nos solos amazônico na RESEX. Dessa forma, preservar a floresta condiz com o resguardar o olhar do concreto e não concreto, que nem sempre o ser humano é o protagonista, a saber, o canto e o encanto das águas cristalinas dos rios Tapajós e Arapiuns pode em um futuro próximo não existir mais, com tanta riqueza natural, porém, diante da ameaça das grandes corporações industriais da *fronteira agrícola*, que executa de forma presunçosa os corpos indígenas, com a jogada de veneno em seus territórios, além do mais, faz morrer o simbólico, algo demasiadamente sagrado aos povos originários. Logo, pensar em “ferramentas foucaultianas”, como a afirmação da *estética da existência*, é, sem dúvida, se afirmar como um *parresiasta*, no coração da floresta amazônica, onde a resistência, provoca a existência dos povos indígenas em seus territórios que, eles ocupam há milênios, ademais, a história da colonização europeia, foi capaz de dizimar tantos corpos naturais da *mãe terra*, como falam francamente os indígenas. Portanto, se pensamos criticamente a partir de Foucault, deixaremos esses corpos a serem dizimados, suas culturas enfraquecidas, a floresta devastada, pela mera ganância do capital neoliberal? Então, para que serve Foucault nessas horas?

## Referências

- AREZ, Karl; FIGUEIREDO, Kércia; PEIXOTO, R. C. O Movimento Indígena no Baixo Tapajós: etnogênese, território, Estado e conflitos. In: *Novos Cadernos NAEA*, v. 15, n. 2, 2012. Disponível em <https://periodicos.ufpa.br/index.php/ncn/article/view/719/1526#>. Acesso em: 28 jul. 2024.
- BRASIL. [Constituição (1988)]. *Constituição da República Federativa do Brasil*. Brasília, DF: Senado Federal, 2025. Disponível em: [www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/constituicao/constituicao.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm). Acesso em: 31 jan. 2025.
- FERRERI, Marcelo; GOMES, Marcel Maia; LEMOS, Flávia. O cuidado de si em Michel Foucault: um dispositivo de problematização do político contemporâneo. In: *Artigos Fractal, Rev. Psicol*, v. 30, n. 2, 2018. Disponível em: <https://doi.org/10.22409/1984-0292/v30i2/5540>. Acesso em: 29 jan. 2025.
- FOUCAULT, Michel. *A Hermenêutica do sujeito. Curso dado no Collège de France 1984*. Trad. Márcio Alves da Fonseca e Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2010.
- FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade 3: o cuidado de si*. Trad. Maria Thereza da Costa Albuquerque. São Paulo: Paz e Terra, 2014.
- FOUCAULT, Michel. *Le courage de la vérité: le gouvernement de soi et des autres II, cours au Collège de France 1984*. Paris: Gallimard Seuil, 2009.
- FOUCAULT, Michel. *Naissance de la biopolitique: Cours au Collège de France (1978-79)*. Paris: Gallimard-Seuil, 2004.
- MUCHAIL, Salma Tannus. *Foucault, Mestre do Cuidado: textos sobre a hermenêutica do sujeito*. São Paulo: Intermeios, 2021.
- JESUS, Hudson Romário Melo de. *Yané Rêdáwa Têdáwa São Francisco: arqueologia ancestral na terra indígena Tupinambá*. Dissertação de mestrado. UFS, 2022. Disponível em: <https://ri.ufs.br/handle/riufs/18240>. Acesso em: 30 jul. 2024.
- MPF-PA. *O Protocolo de Consulta Prévia Livre e Informada do Povo Tupinambá*. Santarém-Pará. Disponível em: <https://observatorio.direitosocioambiental.org/wp-content/uploads/2021/03/Livro-Protocolo-Tupinamba.pdf>. Acesso em: 23 set. 2024.



# Uma articulação sobre a felicidade em Epicuro e Krenak

Zalboeno Lins Ferreira<sup>1</sup>

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.135.04>

## 1 Introdução

Há tantos modos de ser feliz  
quantos são os indivíduos  
Diderot<sup>2</sup>

Neste breve trabalho acadêmico temos como principal objetivo articular o entendimento sobre o conceito de felicidade oriundo das premissas de Epicuro, a partir da obra *Sentenças Vaticanas*. E do filósofo dos povos originários, Ailton Krenak, tomando como referências as obras *Ideias para adiar o fim do mundo; Futuro ancestral* e *Um rio um pássaro*.

Partindo da apresentação e análise de trechos e pontos de vista das mencionadas obras pretendemos mostrar quais as possíveis conjunções de ideias dos dois filósofos em torno do conceito da felicidade. Ao longo do trabalho vamos explorar duas hipóteses que podem aproximar os dois pensadores. A primeira é sobre o desmoronamento de valores éticos: tanto na Grécia do século IV a.C.

---

<sup>1</sup> Mestrando em Filosofia no Programa de Pós Graduação em Filosofia, da Universidade Estadual do Rio de Janeiro (UERJ). Este artigo faz parte de um trabalho apresentado à disciplina Filosofia Decolonial, no semestre 2023.2.

<sup>2</sup> In Farmani (2015, p. 47).

de Epicuro, quanto no mundo contemporâneo de Krenak, intuímos que há uma ruptura de princípios éticos em detrimento da busca por ganhos pessoais e acúmulo material a qualquer custo. A segunda suspeita é que talvez seja causa da anterior: um individualismo intenso em detrimento de um coletivismo (e do outro). Neste sentido, vamos contrapor um termo bem atual — a alteridade — e que não há sinônimo nem no grego antigo ou no tupi<sup>3</sup>.

Além dessas obras, traremos ainda comentadores relevantes como Spinelli, com *Os caminhos de Epicuro* e Reale com as *Filosofias helenísticas e o epicurismo*, além de outras, conforme referências bibliográficas indicadas. E complementado com um outro autor, da cultura dos povos originários, David Kopenawa e sua monumental *A queda do céu*.

Este estudo está articulado da seguinte maneira: uma primeira parte discorrerá sobre a exposição do tema na mencionada obra de Epicuro. Em seguida, vamos desenvolver o assunto nas três citadas obras de Krenak. E por fim, um encerramento do presente trabalho, que não tem a pretensão de finalizar a abordagem em torno de um tema tão ancestral, tão presente e ao mesmo tempo tão relevante na vida do homem enquanto integrante da *πόλις* (*pólis*) e do *κόσμος* (*cósmos*) e da floresta. Afinal, como nos fala a professora Fermani,

[...] a onipresença do desejo de felicidade, que caracteriza todo ser humano, deve constituir o ponto de partida e, ao mesmo tempo, o horizonte imprescindível de toda reflexão sobre a felicidade. Todo homem deseja a felicidade, independentemente do significado que se atribua a esse termo e da estratégia que se utilize para a sua obtenção, mesmo que se acredite que a felicidade não existe, ou não seja alcançável pelo homem” (Fermani, 2015, p. 22-23).

---

<sup>3</sup> Tronco linguístico da maioria das línguas dos povos originários.

A seguir, vamos trazer a primeira abordagem sobre o entendimento do conceito de felicidade oriundo das premissas de Epicuro, a partir das *Sentenças Vaticanas*.

## 2 Felicidade: palavra indeclinável

Felicidade é só questão de ser  
Quando chover, deixar molhar  
Pra receber o sol quando voltar<sup>4</sup>  
(‘Felicidade’)

O título acima é a partir de uma ideia desenvolvida pela professora Arianna Fermani, em sua obra *A vida feliz humana* (2015, p. 33-34), quando ela afirma que a “felicidade pode ser dita somente no singular, então ela, se existe, é uma só, uma como a vida que a acolhe e que, acolhendo-a, colhe permanentemente seus frutos”.

Nesta etapa do presente trabalho vamos trazer alguns trechos das *Sentenças Vaticanas*, de Epicuro (2014): uma coletânea com oitenta e um aforismos do filósofo<sup>5</sup>. E a partir de seis sentenças selecionadas, vamos trazer algumas observações, buscando delinear o contorno do pensamento epicurista sobre a felicidade nesta obra.

Iniciamos pela sentença número 5: “não é possível viver prazerosamente sem viver com prudência, retidão e justiça; quando isso não ocorre, não é possível viver prazerosamente” (p. 17). E aqui,

---

<sup>4</sup> Letra da música ‘Felicidade’ de Marcelo Jeneci e Chico César. Interpretada por Marcelo Jeneci e Laura Lavieri.

<sup>5</sup> Na introdução da versão de tradução que tomamos como referência, temos uma breve explanação sobre a procedência do material da obra e sua relação com outra coletânea importante do pensador, *As Máximas Vaticanas*: “no que concerne à autoria, embora possamos concordar com o espírito da observação de Usener, de que a coletânea poderia ter sido inteiramente elaborada pelo próprio Epicuro, o fato é que sete *Sentenças*, das oitenta e uma que compõem o *Gnomologio*, provém de discípulo: cinco de Metrodoro, uma de Ermarco e uma (a 35, que elogia a ‘vida de Epicuro’) deve ter sido formulada por um discípulo, mas seu autor não foi identificado. Portanto, é muito forte a probabilidade de que a redação das *Sentenças* seja posterior à das *Máximas*.”

uma palavra que precisamos destacar é ‘prazerosamente’. No original, é o advérbio ἡδέως (*hédeos*), cujo radical vem do substantivo grego ἡδονή (*hédoné*), que interpretamos como prazer, encanto, satisfação e alegria. Por outro lado, esta palavra (*ἡδονή*) está cercada de distorções de sentido atualmente. Temos até o adjetivo ‘hedonista’ que está muito distante do sentido do grego de Epicuro. Neste sentido, é como nos chama a atenção Reale (2011, p. 204): “os seres vivos, desde o nascimento, instintivamente, buscam o prazer e instintivamente fogem das dores”. E assim, princípio e fim do agir humano devem ser, autenticamente, o prazer e a alegria. É o *télos* natural e quando se tem, é-se feliz. Em outra obra do filósofo, *Carta a Meneceu*, Epicuro (*in* Reale, 2011, p. 204) afirma que “por isso dizemos que o prazer é princípio e fim do viver feliz”. Ou seja, para o vivente a dor é inaceitável, porque o vivente é vida e não dor e sofrimento. Dois conceitos essenciais do pensamento epicurista: a ἀταραξία (*ataraksía*) e a ἀπονία (*aponía*). A felicidade alicerçada na imperturbabilidade da alma e o corpo livre de sofrimentos.

[...] a felicidade não está, portanto, desvinculada da vida, mas é a própria vida, quando é vivida da melhor maneira. Somos felizes porque vivemos bem, porque a vida adquiriu um peso, uma direção, uma orientação, porque a vida se libertou da sua nudez, da sua exposição à morte, da simples e anônima subsistência, e se transformou em uma vida dotada de sentido, em uma vida individual e de uma concretude particularíssima (Fermani, 2015, p. 18).

E complementando o ponto de vista, para Reale (2011, p. 211), “o não sofrimento do corpo (*ἀπονία*) é prazer catastemático, estável, em quietude, enquanto a não perturbação da alma é o prazer da alma ligado àquele. Esses prazeres, e só esses, garantem o viver feliz”.

Em seguida, citamos o fragmento número 13: “de tudo aquilo que a sabedoria nos proporciona, para a felicidade de toda nossa vida, de longe o mais importante é a posse da amizade” (p. 21). O pensador vincula a sabedoria (*σοφία / sophía*) como meio para uma vida feliz, a

partir da amizade (φιλία / *philia*), um dos sinônimos gregos para o amor. E quando mencionamos afeto, automaticamente nos referimos a um outro. Não é apenas o indivíduo, o uno, mas um sentido de coletividade e de grupo. E para Epicuro, a sabedoria como virtude maior neste direcionamento ético. Como destaca Reale (2011, p. 212), é um saber ligado “estruturalmente à vida prática do homem”.

A próxima sentença é a número 20: “dentre os desejos, alguns são naturais e necessários, outros naturais, mas não necessários, outros ainda não são nem naturais nem necessários, mas provenientes de opiniões vazias” (p. 28). Quando o pensador se refere a ‘opiniões vazias’ a palavra original é *δόξα* (*dóksa*): senso comum. Em oposição de sentido à *σοφία*. Ou seja, mais uma vez o chamamento para o uso da razão voltado para uma ação, um sentido racional do agir, voltando-se para o que deve ser feito, sem excessos ou desmedidas. Ele nos fala de três ‘tipos’ de prazer e o critério de escolha deve ser norteado pelo equilíbrio, como destaca Reale (2011, p. 213): “devemos escolher sempre e só prazeres catástêmicos ou estáveis (que se reduzem à ausência de dor) e prazeres da alma (que se reduzem à falta de perturbação no espírito)”. Assim, segundo Epicuro, devemos buscar prazeres que não nos tragam sofrimentos para o corpo, nem perturbações para a alma. São a harmonia entre a *απονία* e a *αταραξία* das quais o filósofo tanto reforça em suas *Sentenças*.

O fragmento seguinte, número 30, também apresenta uma marcante conotação de ensinamento ético acerca de escolhas e ações: “alguns gastam a vida preparando aquilo que é relativo à vida, não percebendo que ao nascer tomamos, cada um de nós, uma poção mortal” (p. 34). Por um lado, como ‘pano de fundo’ temos a morte — tema com grande relevância para as escolas do período helenístico. E por outro lado entendemos que seja bastante vinculado aos outros dois fragmentos anteriores: o homem gasta tempo e pensamento com prazeres não necessários e que podem trazer dores e sofrimentos.

E, com o uso da razão, buscar entender que ao nascer o homem já carrega sua ‘data de vencimento’. Morremos fisicamente um pouco a cada dia — e isto é inalienável. E por que então perder tempo com superficialidades, se é parte da vida morrer? Esta pergunta possui contornos amplos que iremos debater mais adiante, quando falarmos do tema, articulando com a contemporaneidade. A ‘mudança’ de paradigma, proposta por Epicuro, segundo Spinelli era de perspectiva: “fazia-se necessário mudar de dentro para fora, e não de fora para dentro; no entanto, o dentro (a alma, a idealidade do ser) e o fora (a corporeidade, a empiria do ser) deveriam compor uma mesma e única realidade” (p. 97).

E para completar esta parte do trabalho, trazemos o fragmento 52: “a amizade conduz sua dança pelo mundo inteiro, convidando todos nós a despertar para a celebração da felicidade” (p. 50). É uma sentença com nítida alegoria da felicidade como ‘efeito’ de um processo coletivo. A partir da amizade como repositório, como lugar de realização da felicidade. E vale destacar o aspecto do coletivo — não é individual e sim um múltiplo.

Epicuro propunha assim uma verdadeira ‘revolução’ naquela sociedade tão marcada pelas diferenças (de classe, de gênero, de origem geográfica etc.). Não somente pela formação de sua escola-jardim (ele admitia igualmente homens e mulheres, gregos e não gregos: uma horizontalidade inédita, para a época, de articulações e de trocas), mas também pela orientação de seu pensamento filosófico: a partir das relações de amizade uma possibilidade de realização da felicidade.

Nas *Sentenças* de Epicuro há muitas outras possibilidades de interpretações e entendimentos. Mas, como propusemos anteriormente, para esta etapa do trabalho, iríamos trazer apenas um breve recorte com seis sentenças selecionadas em torno do tema. E o que complementamos, por fim, é o contexto político e social da época. Uma Grécia governada por um ‘bárbaro’ (Alexandre da Macedônia).

Com seus cidadãos privados de sua liberdade de expressão, como destaca Spinelli (2009, p. 94-95):

O cidadão grego passou a viver completamente desorientado, como que sem pátria, sem o *status* cívico *externo* para gerenciar. A esposa governava a casa e o marido, ou seja, o cidadão, a vida cívica da família, de modo que agora ele ficou sem saber o que fazer, desamparado perante a pólis e consigo mesmo. [...] A riqueza é ascendente; a pobreza, afluyente: expande-se facilmente, feito uma infecção, por todos os lados. Sem fausto e riqueza, carentes de fartura, os gregos viram-se logo na iminência de aprender a ser felizes com pouco, na penúria: a de modo algum deixarem de viver sem prazer. Quem vive sem prazer ou gosto de viver vive magoado, infeliz e insatisfeito. [...] Nesse contexto surgiu Epicuro, que perante as necessidades ordinárias da vida, passou a ensinar como seria possível, em meio às intempéries, ser feliz com apenas o necessário [...].

Ou seja, a proposta ética do pensamento de Epicuro era de um agir com total desprendimento de bens materiais e projeções sociais e de status. Era um voltar-se para si socrático de modo a fortalecer o indivíduo com autarquia e autonomia. Com o uso da razão para conseguir questionar-se e então livrar-se dos excessos. E ter prazeres comedidos. Uma radical mudança de atitude para o homem grego da época. Uma mudança de dentro para fora, onde a maior e principal demanda era uma vida feliz — e Epicuro, com sua ‘comunidade-escola’ deixou este legado ético-filosófico, que tem ainda profundo sentido até os dias atuais. E neste aspecto, entendemos estar de algum modo próximo ao pensamento de Ailton Krenak, como iremos abordar no próximo capítulo.

### 3 Ekokatu<sup>6</sup>

Quando você sentir que o céu  
Está ficando muito baixo, é só  
Empurrá-lo e respirar  
(Krenak<sup>7</sup>)

Nesta etapa do trabalho vamos abordar o conceito de felicidade que o filósofo Krenak nos fala, apresentando alguns trechos selecionados de três obras: *Ideias para adiar o fim do mundo*; *Futuro ancestral* e *Um rio um pássaro*.

Antes, porém, achamos oportuno falar um pouco da questão da linguagem e escritos na cultura dos povos originários. Afinal, os livros que temos em mãos hoje, no caso de Krenak, são todos compilados (pela pesquisadora Rita Carelli) — foram escritos a partir de falas do filósofo em palestras e entrevistas. São um apanhado de ideias, mas apenas uma parte mínima do que há por trás de seu pensamento e de tantos anos de vivências e experiências com e na floresta.

Isso porque na cultura dos povos originários, a transmissão do conhecimento, de geração em geração, ocorre de forma oral. Uma tradição ancestral que permanece até os dias atuais. E apesar da ausência de registros escritos, temos importantes trabalhos de pesquisa arqueológica na região onde vivem essas populações, principalmente na Amazônia Central, objeto de pesquisa do arqueólogo Eduardo Góes Neves (2022, p. 17), que salienta na introdução de seu livro a relevância do registro ‘não escrito’ desses povos:

Refiro-me aqui especialmente à arqueologia das populações sem escrita, também conhecida como arqueologia pré-histórica, pré-colonial, ou mesmo dos povos ‘sem história’. [...] Nossa espécie, *Homo sapiens*, tem mais ou menos 300 mil anos de idade, dos quais apenas

---

<sup>6</sup> Segundo Eduardo de Almeida Navarro, no dicionário *Tupi Antigo* (2013, p. 95), o termo *ekokatu* significa: felicidade, virtude, justiça, paz, quietação, sossego.

<sup>7</sup> In Krenak, *Ideias para adiar o fim do mundo*, p. 28.

os últimos 4 mil ou 5 mil foram registrados por alguma forma de escrita. Ou seja, nossa capacidade de escrever nossa própria história abarca apenas 1,5% do tempo que vivemos no planeta. Se considerarmos a antiguidade de nossos ancestrais remotos, que habitaram as savanas africanas há cerca de 6 milhões de anos, a relação é ainda mais esmagadora: menos de 0,1%.

Na cultura dos povos originários a marca principal de transmissão de ideias está ainda para além da fala. Como se seus conhecimentos se ‘conectassem’ a nós desde seus alicerces. Está fundada num aspecto metafísico — se é que podemos classificá-la. Mas, como nos fala Kopenawa, na imprescindível *A queda do céu* (2015, p. 75):

[...] nossos pensamentos se expandem em todas as direções e nossas palavras são antigas e muitas. Elas vêm de nossos antepassados. Porém, não precisamos, como os brancos, de peles de imagens para impedi-las de fugir de nossa mente. Não temos de desenhá-las, como eles fazem com as suas. Nem por isso elas irão desaparecer, pois ficam gravadas dentro de nós. Por isso nossa memória é longa e forte.

Acerca desta obra e de sua profunda relevância, achamos pertinente acrescentar o comentário de três pesquisadores, no artigo *O desejo de Kopenawa ou o uso do cachimbo*<sup>8</sup>:

Entendemos *A Queda* como obra que fala àqueles que recebem as palavras dos xamãs e vai além do símbolo e da técnica. É um convite a darmos um giro radical no pensamento ‘ocidental’ pela escuta, extremamente viva, pois essas palavras emergem de sítios existenciais e dirigem-se à relação básica da Vida ‘diante da qual deve-se responder’. Não são palavras coloniais. Também não se trata de uma pesquisa guiada pela observação etnográfica pura e simples, (...) A contação de histórias sustenta culturas milenares sobre a origem do universo, da vida, do dia e da noite, com potência e sabedoria

---

<sup>8</sup> Trabalho apresentado ao Grupo de Trabalho *Tem, a escrita, futuro?*, do VII ComCult, Faculdade de Comunicação da FAAP – Fundação Armando Álvares Penteado, São Paulo – de 13 a 17 de setembro de 2018. Fernanda Carneiro, Roberto dos Santos Bartholo Jr, Luís Henrique Abegão.

incomparáveis. Há um tempo próprio, há ritmos próprios, compasso e conteúdos. Tal processo de transmissão milenar acontece através da linguagem falada, cantada e dançada, nas festas, cerimônias, rituais, nos hábitos e costumes, em suas próprias línguas e exercendo suas técnicas de proteção, conservação, cuidados e reprodução da vida. Palavras (en)cantadas se espalham através dos tempos, e de maloca em maloca. A maloca é um lugar de conexão (Carneiro *et al*, 2018, p. 6-7).

Voltando ao nosso filósofo, vamos iniciar esta parte do trabalho com *Um rio um pássaro*, lançada no Brasil em 2023, cuja edição original é em japonês de 1998! A obra, publicada a partir de registros de uma viagem de Ailton Krenak e do fotógrafo japonês Hiromi Nagakura, de 1994 a 97 pelas terras dos Yanomami, Ashaninka, Katukina, Yawanawá, Macuxi e Huni Kuin.

Krenak expressa seu pensamento em frases muito simples e bastante diretas. Nesta obra, percebemos esta transparência e fluidez de ideias — em analogia ao título da obra. E neste sentido, temos a sua reflexão sobre o caminho para a felicidade:

Attingir o pensamento de que se pode passar por esta existência de modo mais silencioso será um grande avanço para os filhos do planeta. Nós veneramos o mundo criado pela natureza. Como tudo na natureza é muito lindo, nem sentimos necessidade de modificá-la. Todavia, a civilização, excessivamente autoconfiante, passou a pensar que se podem construir objetivos mais perfeitos e mais bonitos. [...] Isto demonstra que estão se achando os seres mais importantes de todo o universo. Entretanto, este é apenas um dos possíveis caminhos. Há o outro caminho, o de viver compartilhando com o mundo natural tudo de que precisa para a sua sobrevivência. Se é para existir e sentir a felicidade, não precisa de mais nada [...] E compartilhar amor e respeito mútuo. Assim são os povos originários (Krenak, 2023, p. 41-44).

De modo bem objetivo, para o filósofo, felicidade é partilha. Sem nenhuma pretensão de tentativa de dominação da natureza ou ainda de um outro semelhante. Uma proposição de um agir e pensar

comedidos, buscando homologar-se com o que há em volta, porque, para o pensador, em *Um rio um pássaro*, a nossa condição, enquanto espécie é de absoluta fragilidade: “quando chegamos à Terra, descemos como pássaros que pousam silenciosamente, e um dia partiremos de viagem ao céu, sem deixar marcas” (Krenak, 2023, p. 30).

Uma profunda e direta referência à condição de simplicidade do começo da vida. E de seu fim. É a condição de nossa natureza humana — por mais que tentemos nos iludir e fugir do fato inalienável e irrefutável que é este fluir. O começo e o fim. E talvez, a partir deste ponto de vista, poderíamos repensar nosso *modus operandi*, enquanto espécie — um caminho de partilha: de afetos e de ideias.

Em seguida na obra *Futuro ancestral*, temos um termo *krenakeniano*, o *mundizar*: “esse verbo que expressa a potência de experimentar outros mundos, que se abre para outras cosmovisões e consegue imaginar pluriversos” (Krenak, 2022, p. 83). O *mundizar* está associado ao coletivo e pensar o outro, uma cosmovisão do múltiplo, do ‘diferente de mim’. É um chamamento para atentar à existência das diferenças e das interrelações possíveis. O filósofo já falava desta ideia de coletividade e da partilha desde os anos 90, como vemos na obra *Um rio um pássaro*:

[...] dentro de uma vida coletiva, em que convivem jovens e crianças, adultos e idosos, desenvolvemos um espírito generoso, capaz de considerar um ao outro. [...] É possível que esta vivência deixe as pessoas mais generosas. Pode ser que não nos torne um ser especial do planeta, mas nos torna mais e mais flexíveis (Krenak, 2023, p. 30).

Esta fala de Krenak talvez carregue mais densamente seu pensamento no que diz respeito a um agir e ser no mundo. Um convite para uma abertura para o outro. Traz também um caráter de escuta, de alteridade, de assimetria na ação (fazer sem esperar o mesmo em troca em todos os aspectos).

E, num sentido de alargar nossos horizontes existenciais, na mesma obra, o pensador nos chama a atenção para a potência irrefreável que “a vida é incontida, ela não para em lugar nenhum. Não há cofre que consiga reter uma quantidade de vida. [...] Produzir a vida é entrar em um fluxo, é ser correnteza, é pertencimento, não isolamento” (Krenak, 2023, p. 67). Nesta breve citação, assim como o título do livro sugere, remete-nos ao ciclo da natureza: um fluir constante, que obedece a uma regra intrínseca e à sua própria racionalidade. E o ponto que destacamos aqui é que podemos (ou deveríamos) ‘aprender’ com a racionalidade da natureza. Com seus intervalos e periodicidades. Entender que assim como lá, a vida humana também tem momentos de abundância e de escassez. De altos e baixos. De silenciar e de falar. De partilha. Ciclos...

Um pouco mais adiante, o filósofo nos adverte que “a vida é uma dança cósmica, implica um envolvimento total. [...] a gente tem de abraçar a adversidade, seja ela climática, econômica, política. A gente tem de se envolver” (Krenak, 2023, p. 70-71). Neste sentido, para ele, não há neutralidade. É preciso o envolvimento, porque o conjunto de seres plurais enredados, que contorna o pensamento de Krenak, atravessa as múltiplas faces do nosso dia a dia. Serve-nos (ou deveria servir) para uma reflexão introspectiva. Da pluralidade de seres, de existências e atitudes: convivendo.

Neste breve trabalho, a proposta principal é tentar responder à pergunta: o que podemos assimilar sobre a felicidade, a partir das premissas oriundas de Epicuro e Krenak? (nas obras referenciadas). E o que mostramos sobre o tema, dos recortes nas obras de Krenak, até aqui, direciona-nos para uma clareira de práticas e pensamentos alicerçados nos seguintes termos: partilha, circularidade, coletividade e fluidez. Buscando se espelhar no movimento ininterrupto da natureza, como nos lembra o filósofo, lá na sua obra dos anos 90: “é libertador você acreditar que tudo se move e que você mesmo está indo para um outro lugar desconhecido” (Krenak, 2023, p. 72). Mais uma

provocação *krenakeniana*: (re)pensar nosso modelo de pensamento pautado nas (pseudo) certezas de que temos o ‘controle’ de tudo.

O paradigma neoliberal dos nossos dias instiga o sujeito da produção (e da performance) a achar que tem o domínio de tudo (não importa a que preço e sob que condições), a pensar que tem ‘autonomia’ financeira e ainda sem garantias de bem-estar social. Tudo está depositado ‘na conta’ deste sujeito. Um afunilamento cercado de falsas garantias. Porque assim como na natureza, a vida humana também está em permanente movimento. A vida é uma impermanência. Não há garantias. Por mais recursos financeiros ou bens materiais que se tenha, o começo e o fim da vida são absolutamente iguais para todos os seres vivos.

E por isso, principalmente, devemos (ou deveríamos) repensar nosso modo de olhar e de agir, em todos os aspectos: na relação com o outro, com a natureza, com o consumo, consigo...e sermos menos áridos e tão reativos. Sofreremos menos se aceitarmos a ideia de que não temos garantia ou controle de absolutamente nada. Uma possível interseção com a *αταραξία* (*ataraksía*) e a *απονία* (*aponía*) de Epicuro.

Em tempos de discursos violentos, segregações e preconceitos, Krenak nos orienta, ainda em *Um rio um pássaro* (2023, p. 73), que “a gente não precisa responder à dureza do mundo com violência. A gente pode responder à dureza do mundo com o movimento que a água faz. [...] Prana é o princípio da vida. Cura”. Não parece muito fácil pôr em prática o que acabamos de ler. Muito pelo contrário. Mas, parte deste princípio é o questionamento filosófico em si. E o que se aprende (ou deveria se aprender) com esses questionamentos e experiências cotidianas. Krenak nos conclama, seguindo a analogia do rio, a sermos menos reativos, deixando as coisas seguirem seu fluxo, sem tentarmos uma contenção e não respondendo com a mesma violência. Isto talvez seja um dos maiores ensinamentos que podemos apreender e (tentar praticar) no nosso dia a dia.: não responder na mesma intensidade. E

“compartilhar amor e respeito mútuo” (Krenak, 2023, p. 44), como direcionamento para a felicidade. PARTILHA.

A potência e a permeabilidade do pensamento de Krenak são intensas. É um convite radical a deslocarmos nosso modo de pensar ‘ocidental’ de (pseudo) garantias. Esse pensamento da floresta, esse modo de ser *florestania*<sup>9</sup>, é uma mudança de perspectiva. Pensar outros mundos existentes, possíveis e plurais. Con-vivendo.

E o que podemos assimilar sobre a felicidade, a partir das premissas oriundas de Epicuro e Krenak? A seguir, vamos expor alguns últimos argumentos, buscando uma possível articulação entre os dois pensadores.

#### 4 “Nada é suficiente para quem o suficiente é pouco”<sup>10</sup>

Processos que conduzem à  
Uniformidade são, regra geral,  
Processos contra a vida.  
A vida é plural, ambiciona o espanto e  
A diversidade  
(Aqualusa<sup>11</sup>)

O maior propósito da Filosofia é a felicidade. E também um exercício permanente de destituição das opiniões e das ilusões. É uma afirmação que pode soar bastante contundente. Mas desde a antiguidade clássica dos tempos de Sócrates até os dias atuais, nas mais diferentes culturas e povos, esta tem sido a principal intenção do exercício filosófico.

E neste trabalho, a questão que colocamos no início da nossa proposta de investigação era uma articulação entre dois pensadores

---

<sup>9</sup> Termo que Krenak inaugura na obra *Futuro ancestral* (p. 75). É um equivalente ao termo cidadania (para o sujeito da pólis), para o homem da floresta.

<sup>10</sup> Sentenças Vaticanas # 68.

<sup>11</sup> In O Globo, *A vida ambiciona espanto*, 03 fev. 2024, Segundo Caderno, p. 6.

muito distantes em termos cronológicos, mas ao mesmo tempo, como veremos a seguir, carregam aproximações e diferenças em termos do conceito da felicidade. Só para recapitular, a pergunta inicial era: o que podemos assimilar sobre a felicidade, a partir das premissas oriundas de Epicuro e Krenak?

Na língua do filósofo grego, felicidade era dita *εὐδαιμονία* (*eudaimonía*). Literalmente pode ser traduzida como “boa tutela daimônica”, segundo a professora Fermani, que complementa a definição afirmando que “não por acaso *Eudaimonia* tem a mesma raiz do verbo *daíomai*, que significa ‘dividir’, ‘repartir’, ‘sortear’ — cf. *daís*, *daítos*, que significa ‘banquete’, no qual cada um tem a sua parte” (Fermani, 2015, p. 39). Esta é a primeira interseção de pensamento entre os dois filósofos que queremos trazer. Felicidade como partilha. Segundo Spinelli (2009, p. 156-157),

[...] a educação moral promovida por Epicuro visava preferencialmente a uma só coisa: a livre determinação por si do indivíduo. O que mais importava era que cada um preservasse a autonomia de si (a *autárkeia*), condição necessária do liame e da associação de interesses no interior da comunidade-pólis epicurista. A amizade, nesse contexto, não se apoiava no ‘comércio’ de serviços, auxílios ou favores prestados uns aos outros, e sim na confiança e na certeza de que cada um, em seu hoje, vivia seu melhor, de modo que todos e cada um podiam contar com a fidelidade (*tês písteôs*) uns dos outros<sup>12</sup>, certos de que nessa tarefa não estavam a sós.

Uma forma de se pensar e agir com o fortalecimento das virtudes individuais. E a partir deste indivíduo ‘autárquico’ seria possível um agir partilhado na coletividade. Um “conhece-te a ti mesmo” que permitiria um agir ‘autárquico’, sem amarras e sem necessidade de ter alguém ditando o que cada um deve fazer. Como nos lembra Fermani (2015, p. 114): “é realmente senhor de si quem está

---

<sup>12</sup> Sentenças Vaticanas 34.

em condições de dispor das próprias paixões e de não se deixar arrebatar por elas, da dor inclusive”.

A época de Epicuro era de desmoronamento de valores éticos. Com a invasão de Alexandre e o período helenístico subsequente, Atenas perdeu sua autonomia. Um macedônio tomou o governo e o cidadão grego, que até então só reverenciava os deuses, passou a ‘acatar’ as ordens de um mortal e ainda este sendo estrangeiro. Um período de excessos — de ostentação, de domínio do outro — e de status social, embora uma sociedade decadente, em detrimento dos valores individuais, do autoconhecimento e da serenidade da alma. Um individualismo em função do coletivismo. Um ‘abandono’ das relações com o outro.

E como vimos, para o pensador dos povos originários, as relações sociais não obedecem a uma hierarquia. Ao contrário, a própria estrutura social, nessas comunidades, não segue conveniências de cargos ou posições hierárquicas. Não há uma formalidade de postos e as consequentes ordens de submissão. Os povos originários jamais aceitariam esta estrutura. E no epicurismo, também não há uma sujeição predominante. Para ele, em sua escola-comunidade, todos eram bem-vindos. Epicuro rompe com o modelo padrão da época (hierarquias) e abre as portas de sua escola, talvez como reflexo de seu pensamento ético-filosófico, para todos e todas que quisessem compartilhar ideias, modos de vida e afetos. Eis aqui a segunda correlação de ideias entre os dois pensadores. Neste sentido, Spinelli (2009, p. 33) destaca dois aspectos pelos quais a escola de Epicuro não corresponde ao aspecto formal, porque ele “jamais se apresentava aos seus adeptos e/ou seguidores como um mestre isolado, mentor de um sistema filosófico doutrinário exclusivo; porque em sua escola não se fomentava uma elite pensante”. Simplicidade no modo de vida do filósofo, de partilha, de abertura e assim estabelece uma comunidade.

Nos dias de hoje temos em evidência a vontade do indivíduo voltada para compensações, consumo e projeções sociais e econômicas,

sobretudo através das redes sociais. Uma espécie de ‘suborno’ pessoal para suportar o sofrimento e a opressão da máquina neoliberal capitalista no binômio escravizante produção ⇔ consumo. A felicidade é colocada na ‘gaveta’ do condicionamento: ‘quando eu tiver isso ou aquilo, serei feliz...’. Uma espécie de felicidade adiada ou projetada<sup>13</sup>. E para se ‘ter’ felicidade, o sujeito da performance se lança numa busca solitária e vazia.

E nesta trilha desmedida por mais e mais ‘ressarcimento’, o ‘sujeito da performance’ descarta o outro semelhante numa espécie de ‘altericídio’: não se reconhece mais a existência do outro ou de outra personalidade<sup>14</sup>. Um desprezo pelo diferente. E isso é justamente o que Krenak contrapõe em *Um rio um pássaro* (2023, p. 37): “no fundo da cultura ocidental, parece-me que há a vontade de dominação do outro. [...] Os povos ancestrais são os que permaneceram na parte espiritual, mantendo constante diálogo com a fonte da criação”.

Para o filósofo, e sua cosmovisão, na cultura dos povos originários, tudo na natureza está interrelacionado. Para eles, tudo tem espírito e por isso, devido a este princípio divino, há de se respeitar, cuidar e atentar e partilhar. Ser feliz com o necessário, sem excessos, sem opulência e com hábitos simples: e aqui, trazemos uma terceira aproximação entre as ideias dos dois, trazendo um comentário de Spinelli (2009, p. 95-96) sobre a doutrina epicurista:

[...] passou a ensinar como seria possível, em meio às intempéries, ser feliz com apenas o necessário. [...] E daí o constante apelo por felicidade, por satisfação e alegria, por *viver com prazer*, sobretudo com autonomia do homem perante o homem, sem temer Deus, a morte e os infortúnios da vida. Ele supunha que a maior opressão humana não é externa, mas interna; é a que vem de dentro, que se instala na alma e promove, de todos, o pior jugo: a perda do espírito livre.

---

<sup>13</sup> Origem do latim, *pro + jatare* é literalmente jogar pra frente (*jactare* = lançar)

<sup>14</sup> Não há, nem no grego, nem no borum, a língua dos krenak, a palavra alteridade.

Para Krenak, a relação com a natureza não é contida. Ao contrário, há oferta de tudo que se precisa para viver e assim conviver com seu semelhante. Sem excessos e acúmulos. Epicuro chama a atenção justamente para a desmedida daquele indivíduo ‘desnortado’ do século V a.C. Cada pensamento tem relação direta com sua cultura e sua época. Por isso entendemos que os dois pensadores não são semelhantes, mas conservam aproximações.

## 5 Considerações finais

O que podemos assimilar sobre a felicidade, a partir das premissas oriundas de Epicuro e Krenak? No grego seria, em resumo, a (*ataraksía*) e a *απονία* (*aponía*). Felicidade é não sofrer nem na alma, nem no corpo. No indígena, é viver em harmonia com a natureza e com o outro. É não acumular. A natureza oferta todo o necessário para a vida. E com isso, não deveríamos nos pré-ocupar. E assim, não subjugar, não explorar outro, muito ao contrário: PARTILHAR.

A cultura grega se apresenta pelo seu oposto: lembrando do *α*, que no grego, posto antes de uma palavra lhe priva o sentido original. A abordagem teórica de Epicuro é pelo negativo (*aponia*, *ataraksia* etc.). Já em Krenak, não vemos essa discussão pelo aspecto negativo. Krenak não aborda suas ideias partindo da premissa do negativo. Os povos originários não precisam trabalhar<sup>15</sup>, por exemplo, nem disputar nada entre si. Epicuro propunha a partilha, em oposição à sua cultura predominante. Já Krenak, como vimos, afirma que a felicidade é justamente a partilha.

Krenak nos fala ainda das alianças afetivas como meio de nos mantermos unidos em comunidade. Epicuro (2014, p. 21) nos diz na *Sentença* número 13: “de tudo aquilo que a sabedoria nos proporciona

---

<sup>15</sup> Em grego é *όνοϋ*: que pode ser interpretado como pena, fadiga, trabalho fatigante, esforço, trabalho difícil, penoso, dor, sofrimento físico.

para a felicidade de toda nossa vida, de longe o mais importante é a posse da amizade”. Uma *φιλία*<sup>16</sup> (*philía*) assimétrica.

Entendemos que o tema estimula mais e outras possibilidades de articulações, sobretudo com a atualidade do pensamento do filósofo Krenak e a originalidade (e antiguidade) do pensamento do filósofo de Samos nos ajuda a uma (re)aproximação desta visão, pois entendemos que as atribulações e perturbações da vida cotidiana da época do grego têm muitas semelhanças com nossos tempos. Mas, com o uso da razão, do ‘conhece-te a ti mesmo’, devemos buscar ter uma vida longe dos sofrimentos da alma e dos males do corpo. E, em sintonia com a natureza, atitude de partilha, de abertura e de alianças afetivas.

Afinal, somos um, mas não estamos sós. E só temos o agora para podermos fazer alguma mudança — quer de atitude, quer de pensamento. Só temos o agora para pensar e agir.

## Referências

- DUVERNOY, J.F. *Épicure: la construction de la félicité*. Bruxelles: Éditions OUSIA, 2005.
- EPICURO. *Carta a Meneceu*. Trad. Álvaro Lorencini e Enzo Del Carratore. São Paulo: Ed. UNESP, 2002.
- EPICURO. *Sentenças vaticanas*. Trad. João Quartim de Moraes. São Paulo: Loyola, 2014.
- FERMANI, Arianna. *A vida feliz humana: diálogos com Platão e Aristóteles*. Trad. Renato Ambrósio. São Paulo: Paulus, 2015.
- HADOT, Pierre. *Elogio da filosofia antiga*. Trad. Flávio Fontenelle Loque e Loraine Oliveira. São Paulo: Loyola, 2012.
- HAN, Byung-Chul. *Sociedade do cansaço*. Trad. Enio Paulo Giachini. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2017.

---

<sup>16</sup> Dentre os três substantivos para amor/amizade (*φιλία*, *ἀγάπη*, *εἶρος*), este é o usado pelo autor, no original.

- KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. Trad. Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Cia das Letras, 2015.
- KRENAK, Ailton. *Futuro ancestral*. São Paulo: Cia das Letras, 2022.
- KRENAK, Ailton. *Ideias para adiar o fim do mundo*. 2. ed. São Paulo: Cia das Letras, 2020.
- KRENAK, Ailton. *Um rio um pássaro*. Trad. Yoshihiro Odo. Rio de Janeiro: Dantes, 2023.
- NAVARRO, Eduardo de Almeida. *Tupi Antigo: a língua indígena clássica do Brasil*. São Paulo: Global, 2013.
- NARBY, Jeremy. *A serpente cósmica: o DNA e a origem do saber*. Trad. Jorge Bastos. 2. ed. Rio de Janeiro: Dantes, 2018.
- NEVES, Eduardo Góes. *Sob os tempos do equinócio: oito mil anos de história na Amazônia central*. São Paulo: Ubu / Ed. da Universidade de São Paulo, 2022.
- REALE, Giovanni. *Filosofias helenísticas e epicurismo*. Trad. de Marcelo Perine. São Paulo: Loyola (História da filosofia grega e romana, v. V), 2011.
- SPINELLI, Miguel. *Os caminhos de Epicuro*. São Paulo: Loyola, 2009.

# **Filosofia Brasileira**



# O inventário da crítica: sobre a recepção de Álvaro Vieira Pinto

Felipe Luiz<sup>1</sup>

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.135.05>

## 1 Introdução

A fortuna crítica de Vieira Pinto não foi das melhores. Ligado ao nacional-desenvolvimentismo pelos comentadores, sua obra soçobrou no mar das avaliações negativas, como também afundou o próprio projeto político daqueles anos. Morreu esquecido e em um de seus poucos obituários, sua condição de renegado filosófico é ressaltada. A filosofia, como o mundo, não é sempre justa com seus filhos, muito menos com aqueles cujas ambições teóricas estão atadas aos mandos e desmandos da prática política, onde não a justiça cósmica de Anaximandro, mas a conveniência do mais forte de Trasímaco parece ser a juíza. Assim, somente muito recentemente, quase cinquenta anos após a morte do autor, é que começa a se organizar uma reavaliação de mais longa portada. Aos poucos, congressos e simpósios tratantes de seu pensamento aparecem e edições de seus inéditos se

---

<sup>1</sup> Bacharel, Licenciado e Mestre em Filosofia pela UNESP. Doutorando em Filosofia pela UFSCar. Publicou dezenas de artigos em periódicos especializados, além de textos de opinião em vários veículos de mídia. Possui, além disso, dois livros publicados (*Profecias*, Urutau, 2021; e *O conceito de estratégia em Michel Foucault*, Clube de Autores, 2024). Mantém o blog [filosofiabrasileirapolitica.blogspot.com](https://filosofiabrasileirapolitica.blogspot.com), o site [sites.google.com/view/felipel Luizguma](https://sites.google.com/view/felipel Luizguma) e a do Facebook *Estratégia & Filosofia*. Seus interesses envolvem Filosofia Política, Socialismo, Filosofia Antiga e Teoria Militar.

materializam. Ao mesmo tempo, as novas gerações ainda aguardam uma reedição de seus principais textos, com aparato crítico e apetrechos similares (Freitas, 1998).

Três textos, a nosso ver, parecem ter marcado, do ponto de vista filosófico, o destino de Vieira Pinto: *Consciência e realidade nacional*, do Padre Vaz (1962); *A "realidade nacional" e seus equívocos*, de Lebrun (1963); e *ISEB: fábrica de ideologias*, de Navarro de Toledo (1982). Além destes, podemos citar a apreciação de Debrun, em um texto muito difícil de ser encontrado e ao qual não tivemos acesso. À exceção de Vaz, os demais são uspianos ou de carreira ou de espírito, todos compartilham o mesmo *élan* uspiano. Navarro de Toledo e o padre Vaz, são o primeiro, marxista, o segundo é marxistoide (hegeliano, teólogo da libertação, dialético, etc.). Trata-se, pois, de perspectivas ao mesmo tempo que dissonantes, muito próximas. Talvez um diagrama de Venn conseguisse mostrar as linhas mestras e os parentescos. Promessa para um trabalho futuro.

Outro texto que cumpre citar é o de Maria Sylvia Carvalho Franco (1978), *O tempo das ilusões*, incluído em um livro da década de oitenta, com um texto de Marilena Chauí sobre o integralismo. O texto de Franco aborda não Vieira Pinto particularmente, mas o ISEB de forma geral, esquecendo o que o próprio Navarro de Toledo aponta em seu estudo: a dissimilitude de projetos no interior do ISEB, a extrema heterogeneidade teórica dos intelectuais dessa importante instituição, pensada para ser o *Collège de France* tupiniquim.

Outro texto importante sobre Vieira Pinto, ainda que curto, é o de Guerreiro Ramos (1996), o qual, em uma das reedições d' *A redução sociológica*, escreveu um prefácio onde desautoriza Vieira Pinto enquanto aplicador do seu método de redução, além de atacar posições de Florestan Fernandes relativas a seu próprio texto metodológico.

Do lado dos defensores ou dos autores que trataram Vieira Pinto com mais cuidado, sem tantas paixões políticas inclusas, temos o livro de Lídia Maria Rodrigo (1988), *O nacionalismo no pensamento*

*filosófico*, o volume de Jorge Roux (1990), *Álvaro Vieira Pinto: nacionalismo e Terceiro Mundo*, o texto de Marcos César de Freitas (1998), *Álvaro Vieira Pinto: a personagem histórica e sua trama*; por fim, o livro de Norma Côrtes (2003), *Esperança e democracia: as ideias de Álvaro Vieira Pinto*. Caberia citar ainda, que Vieira Pinto aparece em múltiplas histórias da filosofia brasileira, nem sempre com uma avaliação equânime, como nos volumes de Jorge Jaime ou de Antônio Paim; estes textos não serão abordados por nós. Por fim, cumpre citar os trabalhos de Luís Washington Vitta (1968), como *Panorama da filosofia no Brasil*, mais equilibrado.

É mister ressaltarmos que, no último período, com a publicação de alguns inéditos do pensador fluminense, muitos textos apareceram sobre este tema, com enfoque nessas obras, especialmente aquelas relativas a uma filosofia da tecnologia, cujo escopo nos escapa. A bibliografia acima trata, sobremaneira, dos textos da década de 50 do autor, sobremaneira dos livros *Ideologia e desenvolvimento nacional* (1960c) e *Consciência e realidade nacional* (1960a, 1960b), sem dúvidas o texto mais polêmico de Vieira Pinto. O livro de comentários mais esmerado sobre o autor, o de Norma Côrtes (2003), se dedica, por exemplo, somente a este livro, tratando de outros somente de passagem, quando o faz.

O objetivo deste trabalho é abordar as críticas aos dois textos de Vieira Pinto acima nomeados, ambos publicados pelo ISEB, na década de 50, começo da década de 60. Trata-se, assim, de nos focarmos em *Ideologia e desenvolvimento nacional* e *Consciência e realidade nacional*, em seus dois volumes, *A consciência ingênua* e *A consciência crítica*. Analisaremos as críticas de Vaz, Lebrun e Franco. Não trataremos das posições mais equilibradas por questão de espaço, postergando para outros trabalhos essa abordagem, visto os limites deste texto. Pela mesma razão, não abordaremos outras obras de Vieira Pinto, algumas somente muito recentemente disponíveis, como cursos, artigos e livros mais recentes. Não se trata de preteri-las por qualquer incompletude

ou falha teórica que por ventura apresentem, mas de mera questão de nos escapar, por ora, visto a amplitude que tomaria um texto dessa monta, digno de uma tese, não de mero capítulo de livro, escrito por ocasião de uma comunicação. Os dois únicos textos foram desse período de tempo que abordaremos serão *Por que os ricos não fazem greve?* (1962), de Vieira Pinto, texto de 1962 e que marca uma guinada à qual responde a muitas críticas que o autor sofreu no período; e o pequeno texto de Paulo Arantes, *Um depoimento sobre o padre Vaz*, já de 2003, onde uma confissão do famoso filósofo brasileiro talvez jogue luz sobre boa parte das produções anteriores de sua corrente intelectual marxista ou marxistoide sobre o isebiano. Esse texto amplia posições já constantes em *O fio da meada*, do mesmo autor, a qual retomaremos brevemente, ainda que já tenhamos o analisado em trabalhos recentes (Luiz, 2024). Assim, trataremos do período isebiano de Vieira Pinto (1955-1964), com ênfase na década de 50.

## 2 As críticas do Padre Vaz

Costa aponta como o destino filosófico de Vieira Pinto foi determinado não só pelo golpe, como, ademais, pelas críticas que lhe endereçou o padre Vaz (1962), críticas estas repetidas pelos demais comentadores e até por outros, como Domingues (2017). Vaz era jesuíta e teve marcante atuação política no período, visto ter contribuído com umas principais organizações do período, a AP (Ação Popular). Hegeliano, próximo à teologia da libertação, a nosso ver, Vaz destacou-se não somente como cura, mas também como filósofo, escrevendo textos sobre antropologia filosófica ou sobre seu mestre filosófico de maior monta, Hegel. Para Domingues (2017) Vaz seria a figura mais acabada da filosofia no Brasil contemporâneo, preterindo, assim, Vieira Pinto.

Dois anos após a publicação de CRN, Vaz (1962) escreveu um artigo no qual se propunha a aquilatar o valor da obra, artigo este

originado de um encontro católico cujo escopo era os problemas atuais da sociedade brasileira. O estilo de Vaz é elegante e claro, além de muito polido. Ainda que discorde de VP, pela sua dupla vocação universalista, enquanto prelado católico (católico origina-se do grego e significa, justamente, universal) e enquanto filósofo hegeliano, Vaz pensa que a obra de Vieira já tinha entrado para a história como marco do desenvolvimentismo, razão pela qual Costa e Martins (2019) consideram que Vaz desqualifica VP. Ora, CRN possui um forte caráter programático e Vaz considera a obra um monumento morto. Assim, por trás da gentileza, talvez se escondesse uma posição crítica ainda mais acentuada.

Vaz inaugura um vezo crítico, segundo o qual não haveria em CRN nada que indicasse que Vieira está a tratar do Brasil. O nível das proposições é tão abstrato, parece pensar, que seus predicados poderiam se referir a qualquer sujeito. No entanto, um pouco mais à frente, é o próprio Vaz que aponta como era possível induzir os autores aos quais Vieira se referia quando tratava da consciência ingênua. Assim, trai seu próprio argumento. Afora isso, não é verdade que não haja referências ao Brasil na obra. Em inúmeras passagens, Vieira trata do Brasil. No entanto, ele não está elaborando uma fenomenologia do espírito, mas uma descrição de duas formas de consciência existentes no Brasil de então. Na *Fenomenologia* Hegel aborda inúmeros autores e fatos, quase nunca os nomeando. Do mesmo modo, Vaz critica VP por não ter dotado o livro de uma bibliografia, o que joga para as costas do leitor tatear no escuro, com um mero archote, pelas referências e fontes. Na mesma *Fenomenologia* ou, ainda, em outras obras, como a *Crítica da razão pura*, tampouco há bibliografia e isso não diminui seu valor. Evidentemente, há décadas de diferença entre ambas, mas já na época de Hegel e Kant existiam livros com bibliografia; foi escolha dos autores não se valer desse instrumental, como também foi o arbítrio de Vieira não a utilizar. As razões permanecem obscuras. Côttes (2003) especula acerca delas, ao defender, por exemplo, que Vieira queria

escrever uma obra popular e que a presença de uma bibliografia com as muitas fontes que utilizou, obrigatoriamente com livros em outros idiomas, talvez soasse pedante ou espantasse o leitor das camadas populares.

Vaz também aponta que VP quer encontrar o ser da nação. Para nós, trata-se de um erro do cura. Veira dá prioridade ao estar no mundo, isto é, a uma situação exposta às vicissitudes do momento. Quando trata, por exemplo, de um programa nacionalista, deixa claro que ele não pode assumir a forma de relações fias, visto que uma medida que seria considerada nacionalista hoje, já não o será amanhã. A realidade, em Vieira, é móvel, não fixa. Não há uma essência cristalizada à espera de um decodificador. Mesmo a categoria da nacionalidade, a qual ele concede tanto relevo, não é imóvel. Surgiu no tempo e nele pode desaparecer.

Para Vaz, além do mais, Viera, com seu nacionalismo, desemboca na defesa de um Estado de tipo fascista. Esse argumento já foi contraposto por nós mesmos em outros trabalhos, por Costa e Martins (2019) e será ainda outra vez logo abaixo. Por ora, aguardemos.

Por fim, as críticas de Arantes, que admite não ter lido o livro todo, são ou repetição de Vaz ou mero sinal de pedantismo, o que não condiz com a posição de um intelectual de seu porte. Já as analisamos e, portanto, referimos os leitores a esse texto (Luiz, 2024).

### **3 As críticas de Gérard Lebrun e Maria Sylvia Carvalho Franco**

A impressão que decorre de muitas das críticas ao pensamento de Vieira Pinto, especialmente à CRN, é que o livro simplesmente ou não foi lido pelos seus detratores ou, se o foi, fô-lo muito mal. Esse é o caso de Arantes, de Vaz, de Domingues e de Franco: Arantes o confessa e baseia-se, praticamente em tudo, nas críticas de Vaz. Como já

elaboramos, em outros textos, a crítica às posições de Vaz, nos foquemos em outros críticos, como Franco e Lebrun.

Há de se compreender a estranheza com a qual Lebrun e, certamente também Debrun, acolheram CRN. Professores em missão para nos ajudar a criar uma universidade moderna, conectada com as discussões e metodologias mais avançadas, devem ter visto até mesmo como uma espécie de traição o nacionalismo de Vieira Pinto e o fato dele acusar as nações desenvolvidas de adotarem políticas visando obstacularizar o desenvolvimento do Brasil. Lebrun não era a prova viva de que, ao contrário, as metrópoles queriam colaborar no sentido de desenvolver o país, nem que fosse intelectualmente. Talvez essa estranheza seja a pista para atinar à compreensão dos motivos pelos quais, de toda a *intelligentsia* paulista e paulistana, somente dois professores estrangeiros se propuseram a debater VP.

Se é possível especular acerca da consistência da leitura de vários críticos, isso não se aplica a Lebrun, o qual cita passagens variegadas dos dois volumes e articula a crítica de tal modo que seria impossível fazê-lo sem um bom domínio do texto, obtido de uma leitura pausada e reflexiva. Ao somarmos o exposto no parágrafo prévio com este, entende-se o porquê de Lebrun (1963) começar seu texto justamente com uma crítica às noções de cultura e, mais ainda, de cultura nacional.

A tônica de Lebrun, entretanto, é concordante com parte das críticas de Vaz e, depois de ambos, de Franco. Para o francês, haveria o risco de se cair em xenofobia por parte de Vieira Pinto, risco este que, conforme visto em outros textos de nossa autoria e como veremos em seguida, seria mesmo propulsor de um Estado fascista ou, no mínimo, autoritário. É de se estranhar, de toda forma, esse gênero de invectiva. Vieira Pinto é muito claro no sentido de afirmar que sua posição é pela democracia e que somente com democracia se poderia desenvolver o país. Desenvolvimento econômico, como se sabe, é distinto de mero crescimento do PIB, visto envolver fatores como distribuição de renda,

qualidade do trabalho, acesso a serviços básicos tais quais saúde e educação, escolaridade, expectativa de vida. Vieira Pinto não queria o crescimento pelo crescimento, mas o desenvolvimento, em bom português, a melhora do nível de vida das populações do Brasil.

Como, para ele, o desenvolvimento é função da consciência das massas e a ideologia do desenvolvimento deveria se tornar ideologia de massas, simplesmente não faz sentido que se queira igualá-lo a Jaguaribe, para quem uma saída autoritária, mas que conduzisse o desenvolvimento, sob a batuta da burguesia, seria muito aceitável, mais do que isso, desejável, especialmente se combatesse a ameaça comunista, imaginária ou real.

O próprio Lebrun nota que Vieira não desenvolveu uma teoria do partido, o qual seria o instrumento correto de organização das massas a fim de lograr os objetivos por ele delineados, especialmente no final do tomo II de CRN. Isso não significa que o VP defendesse uma saída cesarista. Ao contrário, não se cansa de repetir que nenhum líder carismático pode tomar o lugar das massas trabalhadoras e que somente estas têm as cartas na manga que podem impulsionar o desenvolvimento. Nesse quesito, Vieira se opõe a Jaguaribe, para quem a burguesia deveria comandar o processo. Já VP pensa que somente as massas, posto trabalharem, é que podem realmente mudar o mundo e, não somente, são as mais interessadas no desenvolvimento do país, visto que é, sobremaneira, sua qualidade de vida que está em jogo.

Como nota Navarro de Toledo (1982), o melhor comentador dentre os paulistas de Vieira, há muitas similitudes entre o trabalho deste e as posições do PCB de então, o que justificaria o nacionalismo de Vieira, sem riscos de chauvinismo. O programa do PCB para os países coloniais e semicoloniais era, desde a década de 30, a frente ampla com a burguesia e o campesinato, sob hegemonia proletária, no sentido de vencer as classes feudais e coloniais e fazer a revolução democrático-burguesa, a qual deveria desenvolver o capitalismo, industrializar esses países, criar um proletariado forte e em condições

de levar adiante a luta de classes a um outro nível. Essa posição era moeda corrente nos diversos partidos comunistas mundo afora, visto ser orientação da Internacional comunista, e conduziu a erros crassos de estratégia, como no caso chinês.

Mesmo no interior do ISEB, o principal teórico dessa posição no Brasil, Nelson Werneck Sodré (1978), o general do povo, defende esse ponto de vista. Vieira Pinto, dessa maneira, não estava inventando nada nem mesmo sendo original; ao contrário, somente vocaliza uma posição corrente nos meios de esquerda em um momento onde o PCB possuía muita força social, especialmente nos meios urbanos, e contava com diversas organizações. Se a posição de Vieira já contava com uma força organizada, porque haveria ele de propugnar ainda outra vez a necessidade do partido? Além de fugir do escopo de CRN (um trabalho de epistemologia, filosofia política e ontologia, diríamos hoje, histórica, não de ciência política), a posição que Vieira Pinto esposava era conhecimento comum dos setores aos quais se dirigia em seus cursos. Talvez justamente porque no ISEB se ensinava visando setores heteróclitos, inclusive as classes médias e setores militares, de um ponto de vista tático fosse melhor não explicitar que VP estava ressoando a política do PCB. Ele dizia o milagre, mas não dizia o santo. De toda forma, como nota Navarro de Toledo: “Rigorosamente, o nacionalismo, para o filósofo, era o nome da Revolução” (1998, p. 61)

Não podemos saber se Lebrun conhecia *A redução sociológica*, de Guerreiro Ramos (1996). É provável que sim, mas talvez ele não tenha se atinado que, malgrado o próprio Guerreiro desautorize, boa parte de CRN é um desenvolvimento do programa desse livro. *A Redução*, por sua vez, ela mesma aplica conceitos e ideias de Vieira Pinto em *Ideologia e desenvolvimento nacional*. Nesse opúsculo, fruto da aula magna de VP no ISEB, já se nota muito distintamente a noção de que as categorias de pensamento dos teóricos metropolitanos não podem ser transportadas sem aclimatação para o país colonial ou semicolonial. Essa tese básica de Guerreiro e Vieira é desenvolvida com todo ímpeto

em CRN. Vieira enumera, no primeiro livro, os traços da consciência ingênua, faz sua fenomenologia. No segundo tomo, ele trabalha as categorias da consciência crítica, como totalidade, nacionalidade, atividade, etc. Segundo Vieira, sem os instrumentos adequados para a compreensão da realidade subdesenvolvida, os quais devem ser descobertos *in loco*, através de indução, fatalmente se chegaria a incompreensões e distorções sem contar, talvez, a própria má-fé que caracteriza o intelectual metropolitano, o qual é objetivamente beneficiado pelo sistema internacional de opressão —um raciocínio que desespera Lebrun e Debrun, certamente.

Ora, com isso entramos em outro ponto da crítica de Lebrun: a tensão entre universal e particular, a qual aparece também em Vaz, Arantes e Franco. Para esses autores, a ciência é universal e objetiva, produz verdades, de forma que querer reduzi-la a pontos de vista particulares, como se houvesse múltiplas lógicas ou ciências para cada situação, seria um erro. Seu resultado é o relativismo, algo que simplesmente bloqueia, se conseqüente, qualquer postura teórica: cada átomo do universo teria de ter sua ciência. Contrária, também, a velha posição aristotélica de que somente existe ciência do geral.

Em CRN, Vieira distingue entre o universal abstrato e o universal concreto. O primeiro surgiu e opera com categorias aduzidas de uma realidade, nos diz, aquela metropolitana, com seus conceitos apodícticos e sua tensão do sentido de generalizar conquistas teóricas obtidas em um setor do mundo, o Atlântico Norte, e enquadra todos os lugares do mundo como subprodutos dessa civilização, de forma que, por uma espécie de equivalência filosófica, aquilo que é válido nas terras boreais também deve ser válido em terras tropicais. Vieira contrapõe à essa noção a ideia de universal concreto, também haurida de fontes metropolitanas mas, pensa, devidamente aclimatada aos problemas e questões do Terceiro Mundo. Nesse teorizar, estabelecidas as categorias adequadas a uma realidade, que foram aduzidas do próprio processo histórico, estuda-se essa realidade. Ora, como ela

compõe a experiência humana, ela é também a teoria de um processo universal, mas de um universal realmente existente, não de um que não existe em parte alguma.

Essa tensão universal x particular está na raiz mesma de boa parte dos debates filosóficos há milênios. Sob ela se esconde a querela dos universais, rusga longa, complexa e que não temos condições de adentrar em profundidade neste trabalho. No plano epistemológico, essa querela se traduz na oposição entre ciências nomotéticas, aquelas que buscam leis, e idiográficas, as que descrevem casos específicos, e estão aptas, no máximo, a indicar tendências. Na filosofia política contemporânea é o debate entre marxistas e foucaultianos, por exemplo, ou entre Hegel e Nietzsche, para citar os padrões filosóficos. Vieira não se deixa enquadrar a contento em nenhuma das duas, ao contrário, ele opera uma espécie de síntese. Isso porque crê em leis universais para cada plaga do real, como as categorias lógicas que ele define no segundo volume de CRN, mas, ao mesmo tempo, essas categorias parecem válidas somente para o gênero de fenômenos para os quais foram pensadas.

Em outros textos, como *Por que os ricos não fazem greve?* (1962), o qual possui um estatuto teórico muito diferente de CRN, Vieira propõe, por exemplo, uma espécie de descrição dos ricos, mas não o faz com os predicados que circunscreveriam sua análise à realidade brasileira. O mesmo ocorre em CRN, onde, ainda que hauridas da realidade brasileira, como o próprio Vaz nota, suas proposições carregam algo de universal: mais exatamente, de uma síntese entre universal e particular. Por isso pode Jorge Roux, em texto clássico de análise de Vieira, afirmar que ele é um intelectual do Terceiro Mundo. A forma como ele coloca os problemas indica que há essa tensão e que ele a resolve através de uma espécie de ciência *nomoidiográfica*, com o perdão da expressão.

Mas, talvez Vieira Pinto nem almejasse forjar, propriamente falando, uma ciência no sentido estrito, mas muito mais uma ideologia. Rodrigo (1988) trabalha com esses elementos. Ela aponta como há

distintos conceitos de ideologia, ao para o qual Lebrun não se atenta, visto utilizar um conceito negativo de ideologia, como falsificação do real. Ora, quando CRN estava sendo escrita, os escritos de Gramsci gozavam de muita força, visto terem sido editados há pouco. Sabe-se que o sardo não opera com o mesmo conceito de ideologia que Marx. Pode-se especular se Vieira não faz o mesmo ou se hauriu sua noção de ideologia alhures. De todo modo, a ideologia em Vieira, como nota Rodrigo, é muito mais um conjunto de ideias orientadas para a prática. Caso nós fizemos, por exemplo, em *Ideologia e desenvolvimento nacional*, VP traçou seu programa: formular os conceitos, a partir da filosofia, que habilitem os demais pensadores das humanidades a elaborar a ideologia do desenvolvimento. Ora, é exatamente como ele procede em CRN: descreve a consciência não-autêntica, alienada, ingênua e, no segundo volume, descreve a consciência crítica e as categorias que ela deve se valer a fim de produzir a ideologia nacional, a qual deve estar calcada no rudimento de programa que ele apresenta no final do livro. Estes detalhes parecem ter escapado a Lebrun, visto que o professor francês censura Vieira justamente pelo fato dele fazer ideologia, e não ciência. Ocorre que é justamente esse seu propósito. Trata-se, assim, em relação à CRN, de uma propedêutica à verdadeira ciência *social* dos países subdesenvolvidos.

Essa ciência dos condenados da terra já estava sendo produzida. Estava nos trabalhos de Sodré (1978), Celso Furtado, Guerreiro Ramos (1996), Ignácio Rangel (1996), e de outras sumidades que formavam a anturragem de Vieira. Essa ciência estava no ISEB. Assim, não o compreender é, certamente, se expor a fazer uma crítica despropositada a Vieira, bamba das pernas, incompleta e injusta.

#### **4 Considerações finais**

O texto acima pode dar a entender ao leitor que somos vieiristas ou nacional-desenvolvimentistas. Nada mais longe da verdade. Somos

estudiosos da Estratégia e algumas considerações de Vieira nos são úteis, mas nada além disso. Em escritos prévios, já apontamos quais as concordâncias e discordâncias que temos com *Ideologia e desenvolvimento nacional* e CRN, de modo que remetemos os interessados a esses escritos a fim de que conheçam nosso aquilatar (Luiz, 2021; Luiz, 2024). Inútil, pois, repetir e até mesmo correr o risco de ser acusado de autoplágio.

Mas, em suma, alguns traços básicos do pensamento de Vieira estão equivocados. Como suas proposições se aproximavam daquelas do PCB, a história tratou de enterrar e provar os equívocos. O mais grave é crer que exista burguesia nacional interessada no desenvolvimento do país; ou, em outros termos, que exista uma burguesia nacionalista no Brasil, ao menos. Ora, as elites deste país não se cansam de provar que trocariam uma carambola murcha pelo destino do povo, especialmente dos mais sofridos. O raciocínio de Vieira e do PCB e marxismo da Terceira Internacional é antiliberal, em dois sentidos: primeiro, crer que as elites deixariam que o Estado regule seus negócios; segundo, porque vai contra proposições muito velhas, teorizações contemporâneas de Locke, como as de Mandeville. Para esse autor, o ser humano é movido pelo egoísmo e isso é bom. Assim, se a burguesia achar lucrativo vender camisetas do Brasil ou se o patriotismo (que VP distingue do nacionalismo) lhe proporcionar algum lucro, muito bem, até mesmo pintarão os rostos de verde e amarelo. Mas crer que aqueles que passam a vida algarismando as manhãs moverão um dedo por nacionalismo se provou infantilidade política. Talvez mesmo a consciência crítica de Álvaro Borges Vieira Pinto guardasse traços de ingenuidade, no fim das contas. Mas escrevemos *post-festum* e é sempre fácil empreender profecias sobre o passado.

## Referências

- ARANTES, Paulo. *O fio da meada*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996.
- ARANTES, Paulo. Um depoimento sobre o padre Vaz. In: *Síntese Rev. de filosofia*, v. 32, n. 102, 2005.
- BIELCHOWSKY, Ricardo. *Pensamento econômico brasileiro: o ciclo ideológico do desenvolvimentismo*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2000.
- CANHADA, Júlio. *O discurso e a história. A filosofia no Brasil no século XIX*. São Paulo: Loyola, 2020.
- CARDOSO, Fernando Henrique; FALLETO, Enzo. *Dependência e desenvolvimento na América Latina. Ensaio de Interpretação sociológica*. 3. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1970.
- CHANG, Haa-Jong. *Chutando a escada: a estratégia do desenvolvimento em perspectiva histórica*. Trad. Luiz Araújo. São Paulo: EDUNESP, 2004.
- CHAUÍ, Marilena; FRANCO, Maria Sylvia Carvalho. *Ideologia e mobilização popular*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.
- CÔRTEZ, Norma. *Esperança e democracia: as ideias de Álvaro Vieira Pinto*. Belo Horizonte: Ed. UFMG / Rio de Janeiro: IUPERJ, 2003.
- COSTA, B. A. da. Resenha intempestiva de “Consciência e realidade nacional”, de Álvaro Vieira Pinto. In: *REBELA*, v. 11, n. 1, 2021.
- COSTA, B. A. da; MARTINS, A. E. M. Notas à Recepção do Pensamento de Álvaro Vieira Pinto: o caso Vaz e a educação em Consciência e Realidade Nacional. In: *Educação & Realidade*, v. 44, n. 2, e83042, 2019.
- CRUZ COSTA, João. *A filosofia no Brasil*. Porto Alegre: Globo, 1945.
- CRUZ COSTA, João. *Contribuição à história das ideias no Brasil*. 2. ed. São Paulo: Civilização Brasileira, 1967.
- CRUZ COSTA, João. *Panorama da história da filosofia no Brasil*. São Paulo: Cultrix, 1960.
- DOMINGUES, Ivan. *Filosofia no Brasil: reflexões metafisológicas*. São Paulo: EDUNESP, 2017.
- DÓRIA, Carlos Alberto. O dual, o feudal e o etapismo na teoria da revolução brasileira. In: MORAES, João Quartim de (Org.) *História do marxismo no Brasil vol III: Teorias e interpretações*. Campinas: EDUNICAMP, 1998.

- FREITAS, Marcos César de. *Álvaro Vieira Pinto: a personagem histórica e sua trama*. São Paulo: Cortez, 1998.
- GUERREIRO RAMOS, Alberto. *A redução sociológica*. Rio de Janeiro: EDUFRRJ, 1996.
- LEBRUN, Gérard. A “realidade nacional” e seus equívocos. In: *Revista Brasiliense*, n. 47, 1963.
- LUIZ, Felipe. Filosofia brasileira como metáfora do Brasil. In: *Kalagatos*, v. 21, n. 2, eK24017, 2024.
- LUIZ, Felipe. Filosofia como estratégia. In: *Diaphonia*, v. 3, n. 2, 2017.
- LUIZ, Felipe. *Filosofia como estratégia: o papel da filosofia para Vieira Pinto*. Guarapuava: Guairacá, 2021.
- LUKÁCS, Georg. *Geschichte und Klassenbewusstsein*. In: Georg Lukács Werke: Frühschriften II. 2. ed. Darmstadt/Beuwied: Hermann Luchterhand, 1977.
- MANTEGA, Guido. *A economia política brasileira*. Rio de Janeiro: Polis/Vozes, s/d.
- MARGUTTI, Paulo. *História da filosofia do Brasil: o período colonial*. São Paulo: Loyola, 2013.
- MARGUTTI, Paulo. *História da filosofia do Brasil: a ruptura iluminista*. São Paulo: Loyola, 2020.
- MORAES, João Quartim de (Org.). *História do marxismo no Brasil vol III: Teorias e interpretações*. Campinas: EDUNICAMP, 1998.
- PALÁCIOS, Gonçalo Armijo. *Alheio olhar*. Goiânia: EDUFG, 2004.
- PREBISCH, Raúl. *The economic development of Latin America and its principal problems*. New York: United Nations Department of Economic Affairs, 1950.
- RANGEL, Ignácio. *Dualidade básica da economia brasileira*. 2. ed. S.l.: Instituto Ignácio Rangel, 1999.
- RODRIGO, Lúcia Maria. *O nacionalismo no pensamento filosófico. Aventuras e desventuras da filosofia no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1988.
- ROMERO, Sylvio. *A philosophia no Brasil*. Porto Alegre: Typ. de Deutsche Zeitung, 1878.
- ROUX, Jorge. *Álvaro Vieira Pinto: nacionalismo e Terceiro Mundo*. São Paulo, Cortez, 1990.

- SODRÉ, Nelson Werneck. *Introdução à revolução brasileira*. São Paulo: Ciências Humanas, 1978.
- TEIXEIRA, João de Fernandes. *Filosofia Jaboticaba: Colonialidade e pensamento autoritário no Brasil*. São Paulo: FiloCzar, 2021.
- TIBURI, Márcia. *Complexo de vira-lata. Análise da humilhação brasileira*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2021.
- TOLEDO, Caio Navarro de. Intelectuais do ISEB, esquerda e marxismo. In MORAES, João Quartim de (Org.) *História do marxismo no Brasil vol III: Teorias e interpretações*. Campinas: EDUNICAMP, 1998.
- TOLEDO, Caio Navarro de. *Intelectuais e política no Brasil*. Rio de Janeiro: Revam, 2005.
- TOLEDO, Caio Navarro de. *ISEB: fábrica de ideologias*. São Paulo: Ática, 1982.
- VAZ, Henrique. C. de Lima. Consciência e realidade nacional. In: *Síntese Política, econômica e social*, v. 14, 1962.
- VIEIRA PINTO, Álvaro Borges. *Consciência e realidade nacional: a consciência crítica*. Rio de Janeiro: ISEB, 1960a. v. 2.
- VIEIRA PINTO, Álvaro Borges. *Consciência e realidade nacional: a consciência ingênua*. RJ: ISEB, 1960b, v. 1.
- VIEIRA PINTO, Álvaro Borges. *Ideologia e Desenvolvimento Nacional*. Rio de Janeiro: ISEB, 1960c.
- VIEIRA PINTO, Álvaro Borges. *Por que os ricos não fazem greve?* Cadernos do povo brasileiro vol. 4. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 1962.
- VITTA, Luís Washington. *Panorama da filosofia no Brasil*. Porto Alegre: Globo, 1968.

# Tobias Barreto: a Filosofia Brasileira como consequência da decolonialidade

Luiz Adiel dos Santos Gonçalves<sup>1</sup>

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.135.06>

## 1 Introdução

A partir de noções iniciais de Thiago Ferreira dos Santos (2016) abordando duas condições de parâmetro para situar a condição filosófica brasileira. Se apresentando dois estados, em que uma poderia ser definida por características e circunstâncias próprias do país onde se formou de forma identitária, autônoma no pensar. Ou por uma mescla, que apresentaria os objetos dos dilemas universais da condição humana que é característico da filosofia, e que uma vez exportado e incorporado à nossa cultura, a influência seria inevitável. apesar das diferenças étnicas gerais e específicas, certos traços, comportamentos e problemas gerais aparecem nas relações humanas de maneira global e independente da época.

Levando em conta características culturais brasileiras, sendo elas identificáveis no surgimento e estabelecimento de uma identidade filosófica independente. A atuação sobre dilemas atuais e históricos levaria a uma perspectiva de teoria do conhecimento filosófico brasileiro. O estudo geral e percepção sobre as influências da filosofia

---

<sup>1</sup> Graduando em Filosofia na Universidade Federal do Estado do Pará (UFPA).  
E-mail: [luizadiel.la@gmail.com](mailto:luizadiel.la@gmail.com)

externa e europeia dizem sobre a estrutura colonial de onde até mesmo o pensar sobre nossas próprias circunstâncias, estaria colonizado e dependente. O Brasil, apesar de conseguir fomentar um meio onde vem a surgir pensadores próprios como Tobias Barreto em meados do século XIX. são fruto do meio onde essas influências externas do pensamento, se estabeleceram na época, inicialmente sendo pela primeira faculdade de direito do país em Recife, seria como Segundo (2009) define, uma condição da época de “produtos importados” que dava forma a uma visão no âmbito cultural e filosófico que emergia.

A filosofia brasileira vista hoje, com nomes independentes além de Tobias Barreto que surgiram e deram suas contribuições críticas ao fomento de um pensamento nacional. como Farias Brito, Clóvis Beviláqua e outros, foram a primeira extensão da influência do debate do pensamento de Tobias, a extensão do debate a áreas distintas, o fomento a discussões e reflexões filosóficas conjuntas, chegando aos estudos historiográficos de Silvio Romero e literários de Gonçalves de Magalhães. Retratando um cenário germinatório de discussões que a caráter de influências e repercussões para a estruturação da filosofia nacional e dimensão de Tobias, amplia essa identidade, a relação mais estabelecida será diante da revisão literária romântica de Gonçalves de Magalhães.

Ao se tratar de identidade nacional da filosofia, ressaltar o meio social, político e histórico de maneira a destacar as influências coloniais, é necessário para ver a própria limitação do pensamento brasileiro colonial e as perspectivas que visavam no século 19. As influências imperialistas desconsideradas por muito tempo no estudo histórico nesse meio filosófico de ascensão do pensamento, por meio da revisão decolonial, traz novas perspectivas.

## 2 Heranças Coloniais

Levando em conta o período português em que se iniciou a colonização brasileira, a introdução dos estudos filosóficos por meio das primeiras faculdades do país, e a influência direta do controle de ensino de filosofia pela companhia jesuíta. Se deu por conta da entrega do rei João III do controle de instrução pedagógica pública de Portugal a eles, que sucedeu um período longo que se manteve até a colonização brasileira e conseqüentemente, primeiro aspecto da colonização desse saber. o período inicial da incursão escolástica educativa da companhia jesuítica nos povos originários, dizia mais sobre a situação intelectual portuguesa, do que sobre necessidades intelectuais brasileiras (Cerqueira, 2011).

A condição intelectual portuguesa na época sofria mudanças que impactaram posteriormente as mesmas mudanças no Brasil. Podendo ser vistas em certos recortes sobre paradigmas e mudanças com relação ao trato da metafísica aristotélica entre filósofos e teólogos jesuítas, que estudavam Aristóteles no século XVI.

Não temos dúvida de que esta percepção do estudo da lógica encontra-se intimamente associada ao ambiente cultural da época, em que as preocupações referentes aos problemas práticos da vida humana se sobrepunham ao caráter meramente formal das 'disputas escolásticas' (Cerqueira, 2011, p. 167).

Esse processo que acontecia em Portugal de distinção da teologia para uma metafísica do homem, estava relacionada a essência do ser, era a construção de uma dialética de transição, essa mudança de foco metafísico teológico de deus exclusivamente para abordagens específicas sobre a natureza humana, era algo que posteriormente se repetiria aqui no processo intelectual filosófico brasileiro de tentativa de independência da tradição colonial.

A constituição de um sujeito que faz parte de um império colonial em Frantz Fanon diz sobre a condição de necessidade de

dependência intelectual de Tobias Barreto das presentes raízes coloniais portuguesas. De acordo com Quijano (2005 *apud* Bernardino-Costa, 2016, p. 506) “o corpo permite uma perspectiva situada no mundo. O corpo é visto pelo outro, vê o outro e permite-nos imaginar como o outro nos vê” é traçado a partir desse deslocamento do sujeito negro pelo racismo colonial, sua condição básica de ser, sendo rebaixada socialmente para uma área definida como do não-ser. Fanon estabelece a condição de autoconhecimento a partir de sua experiência histórica, para não se deixar ser estabelecido pela imposição da cultura externa, mediante alguns casos, em que é imposta pela força, através das relações sociais, o que diz muito sobre o período do século XIX no Brasil perante Tobias Barreto, em seu contexto escravista e necessidade de auto afirmação de sua autonomia, como pessoa e como representante de uma filosofia nacional, que agregava tanto valores universais de áreas filosóficas distintas, como representava uma conquista de luta racial.

A escravidão sendo uma das grandes problemáticas do seu tempo, surge como algo a ser afrontado pela perspectiva culturalista do seu pensamento. Sendo seu pensamento contrastante perante a condição da dignidade humana que era deturpada pelo sistema manufatureiro português colonial e apoiado por correntes darwinistas sociais. Ou seja, aquele sistema de exploração humana representava a própria imposição social que visava a redução de Tobias e todos os outros negros a condição de não ser. “É mais humano lutar contra a natureza que segui-la. Seguindo a lógica de seu monismo filosófico, ‘a característica da sociedade é lutar contra a luta natural pela existência, tratando de corrigir seus defeitos’” (Marques, 2021 *apud* Barreto, 1977, n. 63).

Essa característica do pensamento de Tobias sobre a natureza em oposição a escravidão é um progenitor do debate decolonial do impacto da escravidão na cultura brasileira, que dentre várias ramificações, caracterizará uma meritocracia e seu uso senhorial. Para

conter as revoltas escravistas, promoções para escravos baseado em reduções de punições e agrados passageiros de tratamento começaram a ser comum a partir do surgimento dos primeiros quilombos, apesar do fim da escravidão posteriormente, permaneceu seu impacto de outra forma na cultura brasileira. “O caráter autoritário da colonização ainda reverbera na atualidade, seja no campo da justiça social ou da superação da epistemologia da dominação” (Werner, 2020, p. 1).

O impacto colonial dessa relação, baseada na ilusão de ascensão e conquista de bens do sujeito com as estruturas de poder, reflete a ação do indivíduo adequada à vontade do poder institucional moderno. Uma vez que nossas ações visando a recompensa unicamente desprovido de reflexão crítica, não diz respeito ao nosso valor como pessoa e muito menos representa a cultura nacional, uma vez que traz traços desse colonialismo. “Para a desigualdade, é preciso uma organização injusta. A meritocracia, utilizada como fundamentador de lógicas de exclusão, atualiza o funcionamento escravista utilizando a base liberal” (*Ibidem*, 2020, p. 2).

### **3 Tobias Barreto e a influência do meio**

A filosofia como conhecimento no século 19, sendo usada como meio construtivo do padrão conservador normativo social é feito pelos jesuítas com base no aristotelismo durante a catequização dos povos nativos originários e primeiras gerações urbanas após a abolição. Esses fatores denotam o acesso restrito e elitista da filosofia, concentrado pela instituição que detinha o controle político na época, a igreja, primeiramente de maneira exclusiva e posteriormente, instruído a repassar as primeiras universidades do país, por conta do recém estabelecido em solo nacional, império português.

Ou seja, a filosofia como ferramenta política era um projeto institucional, por conta da educação precária nas cidades periféricas, onde um conhecimento assim, era distante de ser aplicável

democraticamente de forma igualitária. Tobias Barreto como sergipano nascido em uma vila de campos, na condição básica de ser residente de uma dessas cidades carentes de estruturação, teve instrução do latim, língua essencial para estudo filosófico na época, vinda de um padre. O padre Domingos Quirino (Frazão, 2021), posteriormente, possibilitaria juntamente com os estudos caseiros adiantados por sua mãe, condições para sua primeira formação em direito.

Mediante, a geração romântica composta por jovens poetas da nobreza, que tinham condições de viajar a Europa atrás de inspirações literárias para incorporar a uma nova construção de visão identitária sobre o país “os intelectuais brasileiros, que deram início ao Romantismo no Brasil, circularam em vida pela Europa” (Elias; Carlos; Maria, 2019, p. 132). Tobias, entretanto, ao iniciar sua vida acadêmica, olhava para o exterior unicamente com suas referências limitadas à bibliografia, refletindo os pensamentos mediante o seu meio nacional. Diferente dos outros poetas e intelectuais, onde contextos políticos externos vivenciados, poderiam refletir uma inadequação de transpor contextos tão distintos, que talvez não deveriam servir de parâmetro para o Brasil naquele período, por conta de processos colonizadores diferentes que os separavam. Tobias via então, a necessidade de contestação social institucional da identidade brasileira, por meio de nossas próprias necessidades. Advindas de problemáticas vistas por ele e nem tanto influenciadas unicamente por revoluções europeias, romantizadas pelos poetas que visavam mudanças também.

Enquanto vários poetas como Gonçalves de Magalhães, entusiasmados com o processo da revolução francesa na Europa, via no Brasil, um ideal a se repetir ante o império, em tempos atuais, é fácil perceber a ineficácia de movimentos civis assim no período, por conta da já exposta, meritocracia colonial que causou impactos de inércia em revoltas sociais nacionais. “As percepções externas acabam por legitimar uma determinada visão de mundo que tem por base uma colônia. Dito de outra forma, como o colonizador se legitima no olhar

do colonizado” (*Ibidem*, 2019, p. 137). Mas na época, em período de formação da identidade nacional, a história acontecia e o olhar crítico passivo parecia inadequado, antes de mudanças, Tobias percebeu necessidades de entendimento do meio antes de agir precipitadamente pelo olhar revolucionário.

Mediante essas assimilações externas dos poetas advindos das transformações políticas da Europa, Magalhães tem destaque por conta da relação de choque de visão conservadora que será questionada por Tobias. Críticas que trariam à tona a visão do seu culturalismo, conceito primordial de sua filosofia e oposição a visão de natureza de Magalhães que vinham sendo construídas para essa base identitária através de sua literatura poética.

Na visão de liberdade propagada pela Europa, os movimentos revolucionários desenvolveram o avanço industrial, que de certo modo alavancado por um liberalismo, iria priorizar projetos de desenvolvimento econômico de Estados Nação, reconstrução coletiva a base de explorações trabalhistas posteriormente, atrelado a isso, carregará muito da visão otimista de progresso de Magalhães e muitos outros poetas que presenciaram os desdobramentos e viam nessa trajetória, um caminho para o Brasil que a pouco deixava um sistema econômico a base de exploração, essa resignificação de avanço e liberdade feita, acaba exportando valores que representam a permanência da colonialidade portuguesa mesmo após o fim da escravidão

## 4 Natureza x Cultura

A efervescente mudança política e social no Brasil do século XIX, projetava mudanças estruturais institucionais, eram pensadas a nível cultural e jurídico para a criação da identidade nacional pela literatura e pela influência do que se pensava em avanço científico pelo positivismo. Tobias formado em Direito desenvolve sua filosofia em

meio ao questionamento da visão nacional, atrelada a poesia natural da corrente romântica e questionamentos sobre a condição da liberdade humana vistas em Hume. Críticas ao determinismo que debatem as questões relativas à racionalidade e empirismo presentes em sua noção de cultura oposta à natureza (Cerqueira, 2013).

Essa oposição, nada mais é que a relação do meio em que a existência da sociedade personificada na cultura, representa aquilo que na concepção do *lupus hobbesiano* é o que foi deixado pra trás. A essência de natureza como a própria inconstância representada em uma caótica realidade, onde a mera concepção de direito natural ou causas naturais para as ações humanas não se aplicam, pela irregularidade perpétua da própria natureza. Tobias era contrário à teoria do Direito Natural crescente no período por questões relativas a isso, pois qualquer tese sobre noções a priori na natureza envolvendo nossa instrução e conduta, era equivocada levando em conta sua noção da natureza, de caráter caótico e oposta à cultura racional humana, não existiria ordem, nem razão na natureza, pois isso significaria uma noção hegeliana de pré-condições para o surgimento da cultura, como se o meio natural por uma condição evolutiva, proporcionasse condições e meios encadeados para tal.

Quando isto, porém, acontece, quando o homem inteligente e ativo põe a mão em um objeto do mundo externo, para adaptá-lo a uma ideia superior, muda-se o estado desse objeto, e ele deixa de ser simples natureza [...] A cultura é, pois, antítese da natureza, no tanto quanto ela importa uma mudança do natural, no intuito de fazê-lo belo e bom (Barreto, p. 352).

Sendo uma sociedade construída por uma base monárquica religiosa, a moral imposta a cultura construída em solo nacional, era pautada por uma visão cristã de dualismo aristotélico. Tobias irá relacionar a cultura, a uma moralidade de punitivismo pautado na religiosidade em que, o estabelecimento de um direito institucional sério para o país, não poderia estar calcado em predefinições a priori.

Uma ramificação distorcida de um direito natural religioso ao qual achava tão inadequado para os tempos modernos. Através do que define um costume social do seu tempo, devoto ao catolicismo colonial de Portugal no Brasil. “Ele torna-se moralidade, à proporção que a consciência o reflete, e é ao mesmo tempo emanção religiosa, enquanto passa por um preceito da divindade, que pune a sua violação” (Barreto, p. 361).

À medida que a lei com o passar do tempo vai deixando de ser meramente oral por meio de imposições de ordens religiosas, monárquicas e nobres, passando a ser então escrita e oficializada. Adota um caráter mais abstrato da lei e conseqüentemente moral, tende a deixar de lado essa consciência popular punitivista. É o início de uma busca de identidade própria do direito que se sobressairia em relação ao Estado ao invés de ser uma extensão manipulável dele.

Esse mesmo processo, inerente a condição da filosofia, carecia de mesma revisão com relação ao pensamento externo e a influência europeia filosófica era o equivalente a extensão do estado no direito medieval que precisava ser repensado, no caso da filosofia, a revisão filosófica nacional.

## 5 Questões vigentes

As questões que surgem, são vigentes do século XIX até o presente, apesar das contribuições filosóficas de Tobias, comumente é associado a ele um caráter de expositor e defensor da sentença sobre não existir uma filosofia brasileira, mediante uma citação sua na obra “Questões vigentes” em que disserta da seguinte maneira; “não há domínio algum da atividade intelectual, em que o espírito brasileiro se mostre tão acanhado, tão frívolo e infecundo, como no domínio filosófico” (Barreto, 1926, p. 245). O caráter expositor não deixa dúvidas, existiu. Agora ao defini-lo como defensor, como recorrente de ideias contrárias à independência intelectual filosófica, é diferente.

Pois guardando as devidas proporções históricas, onde a predominância literária definia o pensamento brasileiro por conta das liberdades criativas, apoio e vislumbres de criação. A filosofia crítica e meticulosa que por definição se autoquestionava e conseqüentemente, questionaria as decisões de projeto nacional. A perspectiva de fato era pessimista para Tobias e pensadores posteriores como Silvio Romero. Justificando tal motivação pessimista dessa afirmação. Esses pensadores entendiam a visão de aceitação de uma filosofia unicamente por elaboração de sistemas de pensamento complexos encadeados que resultavam de anos de mudanças sociais e políticas, diferentes do Brasil onde nem mesmo a política institucionalizada estava estabelecida democraticamente para se trabalhar filosofia.

Como visto antes, o estudo de filosofia por Tobias só foi possível por condições de superação de sua condição social onde a educação fazia parte de um projeto elitista que representava a colonização do saber. Ao invés de representar o avanço intelectual de um país, como nos demais da Europa que se emancipava de regimes monárquicos, no Brasil ajudava a manutenção desse monopólio do saber. Tobias tentava assimilar as mudanças da geração romântica pela literatura e a própria condição da cultura afetada pela religiosidade na sua reflexão sobre o direito institucional que se relacionava diretamente ao culturalismo como visto antes.

A questão permanece até o presente por conta da permanência do questionamento em forma de desqualificação intelectual para com as construções de ideias filosóficas brasileiras como o culturalismo de Tobias, por conta de não estarem no modelo europeu de grande sistema encadeado de correntes filosóficas de elaboração mútuo, de certo modo, a História da construção do pensamento nacional passa por uma inferiorização de relevância perante outros países que tiveram impacto mundial e histórico, como a França devido ao uso indiscriminado por muito tempo no Brasil, como referência bibliográfica isolada. Contrário à escravidão e abolicionista, a visão

libertaria de Tobias representa seu autoconhecimento pela experiência histórica de Fanon que representa a compreensão de si como ser autônomo em meio a um sistema desigual e forma de expor para outros sua forma de atitude filosófica crítica e decolonial.

## **6 Considerações Finais**

Como característica da filosofia, compartilhar os dilemas humanos independentes de nossos processos históricos. Nossa perspectiva de construção e estabelecimento de uma base filosófica brasileira se deu prioritariamente de convergências universais para uma perspectiva nacional. De uma dependência inerente do estudo da tradição europeia, apenas através de uma revisão crítica histórica, se entenderia o contexto limitado em que a independência filosófica estava só iniciando sua possibilidade de autenticidade mediante agregações do debate institucional do século 19. Tobias Barreto acaba perpassando nosso desenvolvimento colonial por meio da compreensão política de como a filosofia poderia ser pensada a nível cultural e parte dessa construção institucional. Sua tentativa de autonomia de seu meio acadêmico, através do estudo dessas influências, perceberia uma porta e caminho de estruturação crítica para pensar sua individualidade e razão de ser das decisões de sua época social e politicamente sobre a filosofia aqui.

Reflexões que ficam dessas consequências da colonialidade do saber imposta a nós desde a colonização, se reflete em dificuldades de reconhecimento de muitos filósofos brasileiros da área educacional e de pesquisa até hoje. Limitando a uma visão do século 19 e posterior de um cenário escasso, existindo apenas tentativas frustradas de criação de uma tradição própria, de que nosso campo filosófico se limitou aos comentários sobre a filosofia europeia. A contextualização das perspectivas políticas e institucionais ao qual a filosofia era submetida nesse período, abre nossa visão sobre o que a limitava,

sendo esse portanto, um primeiro passo para uma desconstrução da visão pessimista de que não houve nenhum pensamento ou ideia original em nossos territórios, indo além da noção imposta a nós, de que necessitaríamos tanto dessa corrente encadeada de uma tradição histórica complexa, fazendo então uma comparação desleal entre continentes tão distintos.

Ao entender que independentemente de a influência externa superar a própria lógica interna por conta da condição recente de nação e ausência de uma tradição filosófica. A compreensão de si como ser autônomo e dotado de consciência da desigualdade, seja ela intelectual ou social, nos ajuda a superar tal limitação inicial que compromete nosso julgamento sobre e contribuição para a extensão do campo filosófico brasileiro. Entendendo aquele sistema como único possível para sua auto afirmação e pensar filosófico. Residiu em Tobias Barreto uma atitude filosófica como chave para o contínuo desenvolvimento do pensamento filosófico brasileiro apesar das limitações coloniais do saber de seu tempo e tão atuais.

## Referências

- BERNARDINO-COSTA, Joaze. A prece de Frantz Fanon: Oh, meu corpo, faça sempre de mim um homem que questiona! In: *Civitas-Revista de Ciências Sociais*, v. 16, 2016.
- CERQUEIRA, Luiz Alberto. *A ideia de filosofia no Brasil*. 2011.
- CERQUEIRA, Luiz Alberto. Natureza e cultura em Tobias Barreto. In: *Textos de Filosofia Brasileira*. 09 fev. 2013. Disponível em: <https://textosdefilosofia-brasileira.blogspot.com/2009/12/natureza-e-cultura-em-tobias-barreto.html>. Acesso em: 26 jul. 2024.
- DO NASCIMENTO, Ariel Elias; DOS SANTOS, Mônica Maria; AMORIM, Moisés Carlos. A construção do nacionalismo em Gonçalves de Magalhães. In: *Litterata – Revista do Centro de Estudos Portugueses Hélio Simões*, v. 9, n. 1, 2019.

- DOS SANTOS, Thiago Ferreira. Panorama histórico da filosofia no Brasil: Da chegada dos jesuítas ao lugar da filosofia brasileira na atualidade. In: *Revista Seara Filosófica*, n. 12, 2016.
- FRAZÃO, Dilva. *Biografia de Tobias Barreto*. Academia brasileira de direito do trabalho. 27 abr. 2021. Disponível em: [www.academia.org.br/academicos/tobias-barreto/biografia](http://www.academia.org.br/academicos/tobias-barreto/biografia). Acesso em: 16 jul. 2024.
- MARQUES, Rogério Tadeu Mesquita. Os princípios abolicionistas de Tobias Barreto em “Glosas Heterodoxas”. In: *Logos & Culturas*, v. 1, n. 1, 2021.
- SEGUNDO, Hugo de Brito Machado. É possível afirmar-se a existência de um pensamento constitucional brasileiro? Análise de algumas idéias de Tobias Barreto. In: *Pensar – Revista de Ciências Jurídicas*, v. 14, n. 1, 2009.
- TOBIAS, Barreto. *Estudos de Direito*. Edição Fac-sím. Brasília: Senado Federal, 2004.
- TOBIAS, Barreto. *Questões vigentes*. Edição do Estado de Sergipe; Empreza Graphica Editora de Paulo, 1926.
- WERNER, Mirna Victória Unkelbach. Subjetividade brasileira pós-colonial. In: *Psicopatologia crítica: perspectivas do sofrimento existencial*, v. 1, n. 1, 2020.





**Instituto Quero Saber**  
[www.institutoquerosaber.org](http://www.institutoquerosaber.org)  
[editora@institutoquerosaber.org](mailto:editora@institutoquerosaber.org)

**Informações técnicas**

capa projetada com ativos de *Freepik.com*

formato: *16 x 23 cm*

tipografia: *Palatino Linotype*

Os volumes aqui apresentados reúnem os trabalhos dos seguintes Eixos Temáticos:

- História da Filosofia
- Mulheres na Filosofia
- Filosofia e decolonialidade
- Filosofia e povos originários
- Ensino de Filosofia
- Filosofia da deficiência
- Metafísica
- Ética e Política
- Lógica
- Epistemologia
- Filosofia Brasileira
- Estética e Filosofia da Arte
- Filosofia Crítica

Este livro resulta das escutas e falas provocadas pelas pesquisas apresentadas no Eixo Temático Filosofia e Povos Originários e no eixo Temático Filosofia Brasileira em Recife entre os dias de 2024. As pessoas pesquisadoras que responderam ao chamado da ANPOF enriqueceram o debate filosófico brasileiro ao exporem artigos e ensaios de altíssima qualidade. Temos, aqui, reunidos uma excelente amostra da descolonização e desconstrução da Filosofia no Brasil.

A escuta-leitura-escrita-fala ensaiada neste livro comprova que a Filosofia Brasileira se abriu para o reconhecimento e valorização de suas heranças ameríndias, africanas, amefricanas e asiáticas justapondo-as ao legado europeu, assim como está atenta às múltiplas performances que desconstroem os efeitos e as ações supremacistas que como fantasmas ainda insistem em obsidiar a busca pela sabedoria, isto é, a Filosofia.

