

O QUE NOS ENSINA O VENTO, A ÁGUA, AS FLORESTAS E RIOS: ANCESTRALIDADE COMO ELEMENTO DE SUFICIÊNCIA DO PENSAR FILOSÓFICO INDÍGENA

WHAT THE WIND, WATER, FORESTS, AND RIVERS TEACH US: ANCESTRALITY AS AN ELEMENT OF SUFFICIENCY IN INDIGENOUS PHILOSOPHICAL THINKING

Ricardo Valim 

Pontifícia Universidade Católica do
Paraná, Brasil
ricardovalimfilosofia@gmail.com

Recebido: 16 Jan 2026

Aceito: 05 Mar 2026

Publicado: 17 Mar 2026

Autor para correspondência:

ricardovalimfilosofia@gmail.com



não indígenas, o texto evidencia como a cosmologia indígena ressignifica o vínculo com a natureza e propõe caminhos alternativos para pensar sustentabilidade, educação e política.

Palavras-chave: Pensamento Indígena. Ancestralidade. Natureza. Epistemologia. Suficiência.

Abstract

This article proposes a reflection on how indigenous peoples understand and relate to natural elements—wind, water, forests, and rivers—not as resources, but as living entities and bearers of knowledge. From an indigenous epistemological approach, ancestry is discussed as a dimension of sufficient thinking, which does not depend exclusively on western reason, but is anchored in an ecology of knowledge. Based on indigenous and non-indigenous authors, the text highlights how indigenous cosmology reframes the connection with nature and proposes alternative ways of thinking about sustainability, education, and politics.

Resumo

Este artigo propõe uma reflexão sobre o modo como os povos indígenas compreendem e se relacionam com os elementos naturais — o vento, a água, as florestas e os rios — não como recursos, mas como entidades vivas e portadoras de saber. A partir de uma abordagem epistemológica indígena, discute-se a ancestralidade como uma dimensão de suficiência do pensamento, que não depende exclusivamente da razão ocidental, mas se ancora em uma ecologia de saberes. Com base em autores indígenas e

Keywords: Indigenous Thought. Ancestry. Nature. Epistemology. Sufficiency.

*A natureza reproduz sua ópera e prepara um rico manjar.
Para que todos em harmonia se deliciem,
Do equilíbrio da vida, contudo sem esbanjar.*

(Alves, 2002, p. 29)

Introdução

Nas cosmologias indígenas, os elementos da natureza não são objetos externos ao humano, mas partes integrantes de uma grande rede de reciprocidade e interdependência. O vento, a água, as florestas e os rios são mestres, ancestrais e guardiões da vida. Compreender essa visão exige uma ruptura com a lógica dualista e antropocêntrica do pensamento ocidental moderno¹. Este artigo parte dessa perspectiva para investigar como a ancestralidade sustenta o pensar indígena como modo suficiente de compreender e habitar o mundo.

A natureza como sujeito

A natureza, em sua complexidade e integralidade, está para além da mera lógica fragmentária e utilitarista que historicamente guiou a relação da humanidade com o mundo natural². Durante séculos, predominou uma perspectiva reducionista, que concebe a natureza como um repositório de recursos à disposição da técnica

¹Recomenda-se a leitura do artigo *Tras las categorías ontológicas del pensamiento indígena desde la propuesta de las ontologías de la diferencia radical* (2025). O texto contrasta a metafísica ocidental —criticada por Heidegger por ocultar a diferença entre ser e ente— com novas ontologias relacionais surgidas no final do século XX, especialmente as Ontologias da Diferença Radical (ODR). Destaca como os povos indígenas latino-americanos, sobretudo quechuas e aimaras, concebem o ser a partir do estar, da relacionalidade e de categorias como pacha (tempo-espaco-vida), kuty (retorno/vuelco) e a importância do rito para equilibrar forças cósmicas. Essas ontologias se contrapõem ao dualismo e a lógica identitária ocidental, oferecendo modos alternativos de compreender o mundo desde o aqui-agora, a comunidade e a integração natureza-espírito. Em síntese, o texto propõe ampliar a ontologia incorporando saberes indígenas como caminhos para superar a metafísica hegemônica e enriquecer o entendimento do existir humano. No artigo *Transformação Social: Complexidade, Mediações e Caminhos na Democracia* (2025), vemos que o dualismo maniqueísta das teorias políticas populistas e totalitárias, por exemplo, divide a sociedade em bem absoluto versus mal absoluto, gerando ódio, intolerância e impossibilitando diálogo, moderação e convivência, pois cada lado se vê como essencialmente incompatível e destinado a destruir o outro (Danner; Danner, 2025, p. 7).

²Vale conferir o artigo *Complexidade Ambiental: o Repensar da Relação Homem-Natureza e Seus Desafios na Sociedade Contemporânea* (2014) que explora a ideia de que a crise ambiental decorre de uma relação histórica fragmentária, utilitarista e antropocêntrica entre homem e na-

e do capital, legitimando sua exploração desenfreada. Essa visão, arraigada no pensamento ocidental moderno, desconsidera as múltiplas dimensões — simbólicas, espirituais, ontológicas e ecológicas — que compõem o tecido vivo da Terra³. Torna-se, portanto, imperativo que a humanidade supere essa concepção antropocêntrica e instrumental, reconhecendo a natureza não como objeto de domínio, mas como sujeito de direitos, como ente dotado de agência, protagonismo e existência própria, em constante coexistência com os seres humanos⁴.

Essa mudança de paradigma exige não apenas um deslocamento epistemológico, mas também ético e existencial. Trata-se de ampliar a sensibilidade humana para perceber as múltiplas formas de comunicação da natureza, cujas mensagens não se restringem ao que os sentidos convencionais conseguem captar. É necessário cultivar um olhar mais atento, uma escuta mais profunda, que permita à humanidade se reconectar com os ritmos, os sinais e os ciclos da vida. A natureza comunica-se por meio de sutilezas⁵ — um vento que muda de direção⁶, uma água que deixa de

tureza, sustentada por um modelo de desenvolvimento insustentável. Diante disso, o paradigma da complexidade propõe repensar essa relação de forma sistêmica, ética e interdisciplinar, reconhecendo que a natureza, em sua complexidade e integralidade, desafia a lógica fragmentária e utilitarista que historicamente guiou a relação da humanidade com o mundo natural, exigindo uma transformação profunda do pensamento, do conhecimento e dos valores sociais para a construção de uma tutela socioambiental justa e sustentável.

³Na reportagem *Etiópia: As igrejas como pilar da proteção ambiental* (2021), podemos conferir que os mosteiros cristãos ortodoxos, no norte da Etiópia, preservam suas florestas a centenas de anos. Os 200 monges da comunidade ortodoxa cuidam das árvores como ritual espiritual, *vendo a floresta como símbolo do Paraíso* (2021, 0:16). O mosteiro possui 183,15 hectares de terra e protege árvores nativas centenárias, mesmo com o desmatamento que reduziu a cobertura florestal do país de 40% em 1990 para menos de 5% hoje (2021, 0:35). A Igreja Ortodoxa Etíope criou uma comissão para proteger cerca de 1.500 pequenas florestas na região de Gondar Sul (2021, 1:32). Os monges também trabalham com escolas e comunidades, fornecendo ferramentas e sementes, e promovendo educação ambiental (2021, 2:02). Três plantações já foram criadas nos terrenos escolares, ensinando sobre a importância das árvores e do cuidado com o solo (2021, 2:36). O projeto melhora a vida local, oferecendo alternativas sustentáveis, como criação de ovelhas, reduzindo a dependência da madeira (2021, 3:04). Os monges servem de exemplo, mas ainda é um desafio convencer todos a preservar a floresta em vez de abrir novos terrenos agrícolas (2021, 3:36).

⁴Vale conferir o artigo intitulado *A ecologia yanomami contra o desenvolvimentismo: cosmopolítica, floresta e suficiência intensiva* (2025), onde é feita a defesa de que a cosmopolítica yanomami e o perspectivismo ameríndio propõem uma ecologia relacional e contra o Estado, em que a floresta é um ser vivo e pensante, em oposição ao projeto capitalista-extrativista que a reduz a recurso, convidando a sonhar, cuidar e coexistir com múltiplos mundos.

⁵O texto *Para além de Prometeu: as relações humano/natureza e a AgriCultura do Encantamento* (2024), por exemplo, analisa a AgriCultura do Encantamento Xukuru afirmando que a natureza se comunica em sutilezas — no canto dos passarinhos, no vento, na mata viva e no silêncio interior (Ordonio *et al.*, 2024, p. 339, 341). Aprender a viver bem é escutar esses sinais, caminhar com leveza (Ordonio *et al.*, 2024, p. 344-345) e reconectar humano e Terra como um só corpo-espírito em diálogo contínuo.

⁶O vento simboliza instabilidade e inconstância, mas também o sopro espiritual e a força divina. Em diversas tradições, é visto como mensageiro dos deuses, associado ao Espírito, à purificação e à mediação entre céu, terra e água. Representa ainda uma força criadora e ordenadora, ligada à origem da vida, ao equilíbrio cósmico e ao poder de transformação, capaz tanto de destruir quanto

correr⁷, o silêncio súbito na mata — e, para compreendê-la, é preciso adotar uma postura de humildade epistêmica⁸, de escuta ativa e de abertura ao não-humano.

Não se trata, evidentemente, de romantizar a natureza, projetando nela atributos humanos ou idealizações ingênuas. Ao contrário, trata-se de reconhecê-la em sua alteridade radical, como um campo de existência autônomo, com suas próprias lógicas e modos de ser⁹. A natureza é viva e múltipla, abrigando forças e inteligências

de renovar. Além disso, o vento relaciona-se às direções do espaço, aos elementos, às estações e a sistemas simbólicos como os quatro ou oito ventos e os trigramas chineses, aparecendo também como sinal de mudança na cosmologia religiosa, nos sonhos e na poesia (Chevalier; Gheerbrant, 1986, p. 1070-1071).

⁷A água, no plano simbólico, representa primordialmente a fonte da vida, a purificação e a regeneração. Presente em múltiplas culturas e tradições religiosas, constitui um arquétipo fundamental associado à origem da criação, à fertilidade, à sabedoria e à renovação espiritual. Trata-se, contudo, de um símbolo ambivalente, uma vez que a água pode tanto preservar e gerar a vida quanto provocar destruição, expressando simultaneamente bênção e provação. No âmbito dos ritos religiosos, como o batismo, a água assume o significado de morte simbólica e renascimento, marcando a passagem para uma nova condição existencial. Nas tradições islâmicas, assim como em outras tradições religiosas universais, a água é compreendida como símbolo da vida, da criação, da pureza e da regeneração, sendo concebida como matéria primordial e princípio divino. Nesse contexto, ela atua como elemento purificador, por meio das abluções rituais, e como fonte de vida espiritual, a exemplo da noção da “água da imortalidade”, além de expressar a manifestação do sagrado no mundo. Em sua dimensão simbólica ambivalente, a água representa simultaneamente origem e destruição, consciência e inconsciente, fertilidade e estagnação. Do ponto de vista psicológico, ela simboliza as energias profundas da psique, os desejos, os sonhos e os conteúdos do inconsciente, podendo indicar tanto processos de renovação interior quanto estados de bloqueio ou estagnação espiritual (Chevalier; Gheerbrant, 1986, p. 52-60).

⁸A esse respeito, é pertinente destacar a participação do cientista brasileiro Marcelo Gleiser no Programa *Provoca* (2025), na qual se evidencia a humildade epistêmica como uma postura fundamental da boa prática científica. Tal postura consiste no reconhecimento dos limites do conhecimento, na aceitação do erro como parte constitutiva do processo investigativo e na disposição permanente para a revisão de hipóteses e redirecionamento de caminhos metodológicos quando necessário (2025, 0:00–0:36). Gleiser enfatiza que a ciência progride precisamente por meio de sua capacidade de autocorreção, demonstrando que aquilo que se toma como verdade científica é sempre provisório e historicamente situado (2025, 3:41–3:59). Nesse sentido, a busca por certezas absolutas tende a paralisar o aprendizado e a inibir o avanço do conhecimento (2025, 7:17–7:35). O autor ilustra essa perspectiva ao relatar seu afastamento da teoria das supercordas, motivado pela ausência de evidências empíricas robustas e pela excessiva valorização de critérios estéticos em detrimento da testabilidade científica. Tal decisão exemplifica a necessidade de revisar convicções, mesmo quando se trata de teorias intelectualmente sedutoras ou amplamente prestigiadas no meio acadêmico (2025, 4:21–6:56). Para Gleiser, a arrogância intelectual constitui um obstáculo à inovação científica, ao passo que a humildade epistêmica cria as condições para que o conhecimento avance, inclusive permitindo que estudantes ou pesquisadores em posições hierárquicas inferiores questionem e corrijam autoridades consagradas, como laureados com o Prêmio Nobel, preservando assim a integridade do método científico (2025, 8:19–8:35). Essa postura não se limita ao âmbito estrito da ciência, mas estende-se à relação da humanidade com o planeta. O reconhecimento da interdependência entre os seres humanos e todas as formas de vida emerge, segundo Gleiser, como um imperativo ético fundamental para o enfrentamento da atual crise ambiental (2025, 9:24–10:47). Desse modo, a adoção da humildade epistêmica revela-se crucial para a construção de uma visão ampliada e não antropocêntrica da vida, capaz de integrar conhecimento científico, responsabilidade ética e sustentabilidade, constituindo um passo indispensável para repensarmos nossa existência em toda a sua complexidade.

⁹No artigo intitulado *Por uma indigenização permanente do pensamento político: Algumas varia-*

que escapam à racionalidade técnica, mas influenciam profundamente o equilíbrio do planeta (Valim, 2025a, p. 243-244).

O pensamento indígena manifesta-se em práticas que buscam harmonizar essas forças por meio da dualidade, reciprocidade e confronto dos opostos, presentes no conceito de *pacha*¹⁰. A ritualidade indígena equilibra relações e tensões *entre mundos*, oferecendo uma compreensão da realidade centrada no aqui e agora. Essas categorias ancestrais permitem ampliar nossa percepção da realidade, enriquecendo o modo de estar no mundo por meio do sentipensar, sem invalidar a cultura hegemônica. Reconhecer essa vitalidade exige que as ações humanas sejam pautadas pelo respeito, moderação e responsabilidade, sob risco de comprometer os ecossistemas e a própria vida humana (Orrego Echeverría *et al.*, 2025, p. 11).

Diversas cosmologias indígenas, afrodescendentes e tradicionais têm muito a ensinar nesse processo de ressignificação da relação entre humanidade e natureza¹¹.

ções contemporâneas do “contra-Um” (2025) é feita a reflexão de como povos indígenas da América Latina criam formas próprias de autonomia e autogoverno, resistindo à lógica do Estado-nação e ao capitalismo extrativista. A partir de Clastres, mas indo além dele, mostra que esses povos não desaparecem: reinventam modos de existência, fazem retomadas territoriais, constroem sistemas políticos comunitários, horizontais e plurais. A autonomia indígena é sempre incompleta, relacional e cosmopolítica — envolve outros seres, territórios e diplomacias — e funciona como um “Contra-Um”, isto é, uma resistência contínua à centralização do poder.

¹⁰No artigo *Introdução à Filosofia a partir da História e Culturas dos Povos Indígenas* (2016), por exemplo, o autor aparenta defender que a descolonização do ensino de Filosofia, criticando a ideia de que ela seja exclusivamente ocidental e grega. Sustenta a existência e a legitimidade de uma filosofia indígena, entendida não como sistema teórico, mas como modo de vida, exercício espiritual e formação ética, em diálogo com Pierre Hadot. A partir das Leis 10.639/03 e 11.645/08 (Nogueira, 2016, p. 397), propõe a inclusão do pensamento indígena no currículo, valorizando autores como Daniel Munduruku e Davi Kopenawa, e combatendo o racismo epistêmico. A Filosofia, nesse sentido, deve promover pluralismo, interculturalidade e justiça cognitiva, rompendo com o tabu colonial que exclui saberes indígenas do campo filosófico (Nogueira, 2016, p. 398).

¹¹Recomenda-se a visualização da reportagem *A verdadeira origem do mate – e como é seu cultivo ancestral* (2025). Nela ouviremos a história de (2025, 0:01) Ernesto Vera e seus dois netos que caminham pela floresta da comunidade Guarani de Tecorráia, no Paraguai, em busca de um tesouro que vai além do aspecto material. (2025, 0:15) Aos 72 anos, Ernesto é um *Tóí*, líder espiritual do povo Avá-Guarani, e também um *uru*, mestre herbalista, guardião de um conhecimento ancestral profundamente ligado à natureza. (2025, 0:29) Para os Guaranis, a floresta é viva e integrada. Os pássaros, chamados de *yakusa*, espalham as sementes ao se alimentarem delas, garantindo o nascimento da erva-mate às margens dos rios. (2025, 0:55) Dessa relação natural surge a erva-mate, uma planta que não é apenas cultivada, mas respeitada. (2025, 1:07) Mais consumida que café ou chá em países do Cone Sul, a erva-mate possui, para os Guaranis, um valor espiritual e cultural incomparável. (2025, 1:28) Segundo Ernesto, ela é “a mãe” e representa o começo de tudo, um elemento essencial da identidade do povo indígena. (2025, 1:51) Diferente da produção industrial baseada em monoculturas e pesticidas, a erva-mate colhida pela comunidade é orgânica, selvagem e cresce apenas na floresta. (2025, 2:20) Essa erva nativa se desenvolve em árvores altas e antigas, mantendo o equilíbrio do ecossistema. (2025, 2:33) Conhecida como *Ka’a* em guarani, a erva-mate só cresce nas florestas do Alto Paraná. (2025, 2:42) Com o avanço do desmatamento, essa floresta e o modo de cultivo tradicional estão ameaçados. (2025, 3:22) Em *Tecoia API*, poucas famílias preservam centenas de hectares de mata, entendendo a terra não como mercadoria, mas como herança coletiva. (2025, 3:47) Para os indígenas, proteger a floresta é proteger a própria vida. (2025, 4:23) O preparo da erva-mate segue rituais antigos, como o sapecado, a secagem no

Em suas epistemologias, o mundo natural não é dissociado do mundo espiritual, nem tampouco separado da esfera social e política. Tudo está interligado: o visível e o invisível, o passado e o presente, o humano e o mais-que-humano. Nessas visões de mundo, elementos como o vento, os rios¹², as montanhas e as florestas¹³ não são meras “coisas”, mas entidades vivas, dotadas de espírito, memória e propósito.

O vento, por exemplo, é compreendido em diversas tradições como um mensageiro ancestral¹⁴. Ele não sopra apenas como fenômeno meteorológico, mas carrega consigo vozes, ensinamentos e alertas. Em muitas culturas, o vento é associado aos espíritos dos antepassados, à presença dos encantados, à manifestação de forças que orientam ou advertem. Ele é visto como um elo entre mundos, um meio sagrado

fogo e o uso do *aporreador*. (2025, 5:46) Cada etapa carrega saberes transmitidos por gerações, reforçando o vínculo entre cultura, espiritualidade e trabalho. (2025, 5:56) A parceria com a artista Norma Ávila permitiu que essa erva ancestral alcançasse novos mercados sem perder sua essência. (2025, 7:05) Reconhecida pela Fundação Slow Food, a produção valoriza a biodiversidade e o conhecimento indígena. (2025, 8:25) Apesar disso, Ernesto alerta para a contaminação da terra e da água causada por agrotóxicos. (2025, 8:58) Para ele, o envenenamento da natureza traz doenças e ameaça o futuro. (2025, 9:13) Ainda assim, a família de Ernesto segue cultivando a erva-mate original, não apenas como sustento, mas como forma de resistência, preservando o bioma e a visão indígena de que a terra é mãe, origem e continuidade da vida. (2025, 0:01–9:24) Para os Guaranis, a erva-mate não é mercadoria, mas mãe e origem da vida, cultivada em harmonia com a floresta e transmitida como saber ancestral. (2025, 1:28–9:13) Ao preservar o modo tradicional de cultivo, a comunidade protege não só a erva, mas a natureza, a saúde e a própria identidade indígena.

¹²O rio simboliza o fluxo da vida e da morte, a transformação contínua, a fertilidade, a purificação e o retorno ao princípio. Representa a passagem entre estados (material e espiritual), o tempo e a impermanência, sendo imagem do destino humano, do ciclo cósmico e da renovação espiritual (Chevalier; Gheerbrant, 1986, p. 885-886).

¹³A floresta é um símbolo universal do sagrado e do mistério. Em muitas culturas antigas, é vista como santuário natural, morada dos deuses e lugar de retiro espiritual. Representa uma reserva de vida, força da natureza, fertilidade e regeneração. Pelo seu caráter fechado, sombria e profunda, simboliza também o inconsciente, despertando ao mesmo tempo medo e serenidade. Assume um sentido maternal, de proteção e renovação, sendo comparada a grutas e cavernas (Chevalier; Gheerbrant, 1986, p. 194-196).

¹⁴O vídeo intitulado *Chamando Ventos: Por uma Cartografia dos Assobios* (2018) narra, por exemplo, a relação simbólica e afetiva com o vento, construída desde a infância a partir dos ensinamentos maternos, que associavam o vento à liberdade, aos sonhos e ao sagrado (2020, 2:07–3:04). A prática de assoviar para chamar o vento surge como um gesto mágico e espiritual, aprendido no convívio familiar e comunitário, reforçando uma forma sensível de relação com a natureza. Experiências coletivas, como a vivida em uma praça de Belém, confirmam a crença na força do assobio ao provocar mudanças perceptíveis na circulação do ar (2020, 3:20–4:10). Essa prática também se conecta a tradições espirituais e ao contato com o elemental do ar, aprofundando seu significado ritual (2020, 4:17–4:31). A memória retorna à infância no interior do Amazonas, onde chamar o vento tinha uma função prática, como empinar papagaios, e posteriormente inspira a criação da música *Chamando o Vento* (2020, 5:28–6:04). Em uma apresentação comunitária, o assobio coletivo provoca a chegada do vento e uma forte emoção associada ao sagrado (2020, 6:57–7:21). Outras lembranças reforçam o vínculo afetivo com o vento, visto como aliado nas brincadeiras infantis e na obtenção de frutas, além de figura imaginária presente nas narrativas familiares (2020, 7:52–8:29). Aprendido entre brincadeiras de rua e quintais arborizados, o assobio permanece até a vida adulta como um artifício simbólico de conexão mágica com a natureza (2020, 9:00–10:09). No plano poético, o vento ganha voz e identidade, encerrando o relato como metáfora de canto, movimento e pertencimento (2020, 11:15–12:23).

de comunicação entre dimensões temporais e existenciais. Captar suas mensagens exige silêncio interior, sensibilidade e disposição para o diálogo com o invisível.

Os rios, por sua vez, são concebidos como veias da Terra, canais por onde fluem a vida, a memória e a história¹⁵. Eles guardam as narrativas das comunidades ribeirinhas, testemunham seus ritos, suas lutas e suas alegrias. A água que os constitui é entendida como sagrada, não apenas por sua importância biológica, mas por seu papel espiritual e simbólico. Ela participa dos ciclos da criação, da purificação e da renovação, sendo, por isso, reverenciada como mãe, guardiã e mestra. Ao serem contaminados ou desviados, os rios não sofrem apenas danos ecológicos: são feridos em sua dignidade, silenciados em sua voz, violentados em seu ser. Por isso, a defesa dos rios é também uma luta por justiça espiritual, territorial e existencial.

A floresta, por fim, não pode continuar sendo reduzida à metáfora funcionalista de “pulmão do mundo”¹⁶, como se sua única função fosse produzir oxigênio para a humanidade. Essa visão tecnocrática apaga as múltiplas dimensões que compõem a vida florestal. A floresta é uma biblioteca viva, onde se encontram registrados saberes ancestrais, conhecimentos botânicos, histórias de cura e de resistência. Ali habitam espíritos protetores, animais mestres e plantas de poder, que não apenas coexistem, mas interagem de maneira profunda com os povos originários.

A aprendizagem nessa convivência se dá por meio da observação atenta, da escuta sensível, da experiência direta e do respeito mútuo. Trata-se de um modo de conhecer que não separa razão de intuição, ciência de espiritualidade, sujeito de ambiente. Tudo está interligado em uma teia de relações que pressupõe reciprocidade, interdependência (Valim 2025a, p. 250-251) e coabitação entre humanos e não humanos.

¹⁵Em *Entre a terra e o céu: os fluxos, os fluidos e as forças da vida na beira do rio* (2022), vemos que, para os quilombolas ribeirinhos, a vida é produzida pela circulação de forças entre céu e terra — lua, sangue, plantas, alimentos e intenções — e que os rios, concebidos como veias da Terra, fazem fluir vida, memória e história, conectando pessoas, corpos, paisagens e saberes, por exemplo.

¹⁶O texto *A Representação do Tema “Amazônia, Patrimônio da Humanidade” em um Editorial de Jornal: uma abordagem sistêmico-funcional* (2021), por exemplo, analisa como o editorial usa estratégias ideológicas para diluir responsabilidades pelo desmatamento, desqualificando críticas externas. A metáfora “Amazônia, pulmão do mundo” (Nunes, 2021, p. 67, 87), atribuída ao presidente francês Emmanuel Jean-Michel Frédéric Macron, é tratada como tolice oportunista e não científica (Nunes, 2021, p. 87, 97), servindo para desacreditar o debate ambiental e deslocar o foco para interesses econômicos, levando à desmobilização do leitor. No texto *Lamento Amazônico* (2002) o autor Raimundo Nonato Brabo Alves põe as seguintes palavras poéticas na “boca da natureza”: “Minha esperança é que hoje, dizem que sou pulmão do mundo, Quem sabe um sentimento profundo de preservação, venha se propagar? E assim minha permanência, haverá de se assegurar, Para que as futuras gerações, possam me testemunhar” (Alves, 2002, p. 15). Vemos aqui que o autor busca conscientizar e sensibilizar sobre a preservação da Amazônia, apelando à responsabilidade humana para garantir sua existência às futuras gerações indo além de uma mera metáfora.

Assumir essa perspectiva não significa negar os avanços da ciência ou os benefícios da tecnologia. Significa, sim, reconhecer seus limites e aprender com outras formas de conhecimento que há milênios convivem com a Terra de maneira respeitosa e regenerativa. Trata-se de promover um encontro de saberes (Valim, 2025a, p. 244, 255), um diálogo intercultural, que possibilite a construção de novos paradigmas de civilização, mais sustentáveis, mais justos e mais sensíveis à complexidade da vida.

O desafio contemporâneo não se restringe apenas à dimensão ambiental, mas envolve também questões éticas, políticas e espirituais. É necessário reconstruir a relação entre a humanidade e a natureza, não com base na exploração e no domínio, mas pautada em princípios de escuta, cuidado, reciprocidade e justiça. Na perspectiva indígena, todas as formas de vida merecem respeito, acompanhado de um compromisso ético de cuidado com a terra e de responsabilidade para com as gerações futuras. Em um contexto de crise ambiental, essa ética do cuidado surge como uma alternativa ao modelo utilitarista predominante, propondo uma convivência mais equilibrada e sustentável (Valim; Meza Salcedo, 2025a, p. 3). O futuro do planeta dependerá da nossa capacidade de compreender que a Terra não nos pertence; somos nós que pertencemos a ela.

Ancestralidade como epistemologia

A ancestralidade, enquanto fundamento epistemológico e político, transcende a mera evocação simbólica do passado, configurando-se como uma *fonte* à qual todos devem se achegar (Valim, 2025a, p. 245). Trata-se de um modo de habitar o mundo orientado por princípios de interdependência, reciprocidade e memória viva. Nas cosmovisões ancestrais — especialmente aquelas dos povos originários e das comunidades tradicionais — o conhecimento não se dissocia da vida cotidiana, da espiritualidade nem da relação com a natureza. Nesse horizonte, ambiente, cosmovisão, linguagem e cultura constituem elementos centrais para a compreensão da filosofia em seu sentido ampliado, concebida como um pensamento sensível e ético, orientado por uma prática reflexiva diante dos acontecimentos sociais. Tal perspectiva se materializa na noção de cosmovivência, entendida como interpretação da experiência vivida, a qual exige a preservação de uma memória viva por meio das tradições orais, dos costumes, das canções, dos rituais, dos provérbios e de outras práticas culturais.

As cosmovisões e as filosofias ameríndias encontram-se profundamente interligadas, na medida em que a reflexão filosófica se fundamenta em uma cosmovisão

situada em determinado tempo e espaço. Inicialmente, essas cosmovisões se manifestam como cosmovivências, as quais, posteriormente, se tornam explícitas na reflexão filosófica indígena sobre os elementos constitutivos de seu mundo comunitário (Meza Salcedo, 2017, p. 123). Esse saber caracteriza-se por estar enraizado na experiência cotidiana, nos ciclos da Terra, nos rituais de cura, nas narrativas orais e na percepção sensível das relações entre todos os seres.

Nesse horizonte, ao “[...] abordar as múltiplas relações com a natureza, o tempo e o espaço” (Orrego Echeverría *et al.*, 2025, p. 10), evidencia-se que o projeto existencial desses povos se ancora no estar, entendido não como uma condição transitória ou meramente circunstancial, mas como uma forma ontológica de habitar o mundo. Trata-se de um estar que se manifesta na própria vida cotidiana, nas práticas de cuidado, de produção e de reprodução da existência, sustentadas por uma relação profunda, histórica e simbólica com a terra, o território e a cultura.

Nessa perspectiva, a terra deixa de ser concebida como simples recurso ou propriedade e passa a ser compreendida como espaço de vida, memória e ancestralidade, onde se entrelaçam dimensões materiais e espirituais da existência coletiva. O território, por sua vez, configura-se como extensão do corpo e da identidade, estruturando modos próprios de organização social, de transmissão de saberes e de construção do tempo, que não se subordina à lógica linear e produtivista da modernidade. Assim, o projeto existencial dos povos indígenas afirma-se como uma ética do *estar-com*, na qual natureza, comunidade e cultura constituem um todo indissociável, reafirmando formas outras de viver, conhecer e existir no mundo (Orrego Echeverría *et al.*, 2025, p. 10).

Essa perspectiva confronta diretamente a epistemologia eurocentrada e colonial, marcada pela fragmentação do saber, pela hierarquização das formas de conhecimento e pela desqualificação daquilo que não se ajusta aos paradigmas científicos hegemônicos. Em oposição a essa lógica extrativista, acumulativa e antropocêntrica, a ancestralidade propõe um paradigma relacional e regenerativo. Nessa concepção, a Terra deixa de ser compreendida como mero recurso ou “meio ambiente” e passa a ser reconhecida como ancestral comum, matriz geradora da vida e entidade dotada de agência própria, conforme defendem muitos povos indígenas ao reivindicarem a Terra como sujeito de direitos.

Ampliar a escuta das vozes ancestrais implica reconhecer que há muitas formas legítimas de conhecer (Valim, 2025a, p. 254; Valim, 2025b, p. 611-612; Valim, 2025c, p. 246, 653, 262, 266; Valim, 2025d, p. 20-21, 28, 36), e que a racionalidade moderna ocidental não é nem neutra nem universal — mas situada historicamente, marcada por um projeto de dominação que envolveu o epistemicídio de outros mun-

dos possíveis. Como apontam autores como Boaventura de Sousa Santos, Silvia Rivera Cusicanqui e Ailton Krenak, é necessário se contrapor a monocultura do saber e da experiência, abrindo espaço para um verdadeiro diálogo de saberes (e não uma assimilação ou apropriação superficial dos saberes tradicionais).

Além disso, a ancestralidade pode ser compreendida como uma prática de resistência ontológica que se manifesta de modo contínuo nas estratégias políticas, existenciais e cosmológicas dos povos indígenas. Nessa perspectiva, afirmamos que a ancestralidade deve ser entendida como um elemento de suficiência do pensar indígena, uma vez que sustenta, orienta e legitima seus modos próprios de existir, conhecer e agir no mundo. O pensamento indígena, portanto, não se apresenta como uma filosofia construída por mimetismo das formas ocidentais de racionalidade — aspecto fundamental a ser destacado —, mas como uma produção autônoma, capaz de oferecer outras maneiras de pensar o próprio pensamento (Valim, 2024, p. 26, 40, 55, 56, 58, 125, 128; Valim, 2025c, p. 251). Trata-se de um saber que emerge do chão da floresta, da oralidade, da circularidade e da ancestralidade e que, justamente por essas características, frequentemente permanece à margem do reconhecimento acadêmico tradicional.

As estratégias indígenas fundadas na ancestralidade não se limitam a mecanismos de mera sobrevivência diante de contextos históricos adversos. Ao contrário, configuram-se, sobretudo, como expressões criativas, éticas e políticas que enfrentam as imposições externas oriundas da matriz colonial, voltadas à desarticulação sistemática de seus modos próprios de existência (Valim, 2024, p. 17, 19, 21, 34, 38, 58, 62, 66-67, 75-76, 84-86, 94, 108-109, 111, 113, 116-117, 122, 125-126, 130). Essas formas de resistência emergem de uma racionalidade própria, na qual a vida coletiva ocupa posição central e se sustenta por meio de elementos estruturantes como a espiritualidade, os rituais, os vínculos comunitários e os saberes ancestrais transmitidos entre gerações.

Longe de se restringirem a dimensões culturais ou simbólicas, tais elementos constituem os fundamentos de uma racionalidade política orientada por princípios de coletividade, reciprocidade e cuidado com a totalidade da vida, em oposição direta à lógica individualista, utilitarista e acumulativa que caracteriza os sistemas hegemônicos modernos (Valim; Meza Salcedo, 2025a, p. 7-8; Valim; Almeida Jr., 2025b, p. 179, 183-184, 189, 191-192, 194; Valim; Giacoia Jr., 2025c, p. 179, 181, 188; Valim; Unyl, 2025d, p. 145-172; Valim; De Araújo, 2025e, p. 121-135; Valim; Soares, 2025f, p. 1-13; Valim; Bocca, 2025g, p. 23-40; Valim, 2025d, p. 19-39; Cahungo; Meza Salcedo; Valim, 2025, p. 21-36). Nesse sentido, o pensamento indígena afirma-se como uma alternativa epistemológica e política de elevada potência

crítica, ao propor uma visão de mundo fundamentada na interdependência entre os seres humanos, a natureza e as dimensões espirituais da existência.

Ao afirmar a totalidade da vida como princípio orientador, as cosmopolíticas indígenas colocam em xeque a racionalidade destrutiva que marcou amplos processos da história moderna, oferecendo outros horizontes para pensar a política, a ética e as formas de convivência no mundo contemporâneo. Tal perspectiva é especialmente significativa para povos e comunidades que vivenciaram experiências de colonização, escravidão, deslocamento forçado e apagamento cultural. Nesses contextos, a preservação da língua, dos rituais, dos modos de plantar, curar e narrar a própria história configura-se como um gesto político de afirmação da existência e de continuidade histórica. A ancestralidade, portanto, não se limita à rememoração do passado, mas atua como força ativa na reconstrução de identidades isentas de ignorância (Valim, 2025a, p. 244), na reconfiguração de territorialidades e na sustentação de projetos de futuro¹⁷.

Esse modo ampliado de compreender a vida, em toda a sua extensão, constitui uma chave fundamental para reconhecer que não bastam apenas discursos ou formulações abstratas: são necessários gestos concretos que ultrapassem as aparências e caminhem em direção a transformações efetivas. Trata-se de um chamado a uma mudança profunda da interioridade humana, que exige o despertar para o exercício da contemplação, indo além da lógica instrumental e dos algoritmos digitais que mediam a experiência contemporânea¹⁸. Interioridade essa que parece ser es-

¹⁷No documentário *Tekoa Karandaty: Retomando Raízes* (2024), por exemplo, observa-se a busca de uma comunidade indígena Mbyá Guaraní pela preservação de sua espiritualidade e da mata, valorizando a ancestralidade não apenas como memória do passado, mas como força ativa na construção de identidades conscientes e livres de ignorância (2024, 0:15–1:49). Práticas como o plantio de árvores, o cultivo de alimentos e o uso de plantas medicinais reforçam saberes tradicionais e promovem a transmissão de conhecimento (2024, 5:04–7:35). Além disso, atividades como a cerâmica, o cuidado com os animais e a educação infantil fortalecem os laços culturais e o aprendizado coletivo (2024, 12:52–14:12). A terra é considerada sagrada, e a comunidade resiste a invasões contando com apoio mútuo (2024, 19:09–21:27). Apesar das dificuldades relacionadas à infraestrutura escolar, a educação e a alimentação das crianças são preservadas (2024, 22:27–23:08). A ancestralidade orienta o cuidado com as futuras gerações, transmitindo valores e identidade cultural de forma viva e contínua (2024, 27:53–28:37).

¹⁸A discussão sobre *terras raras* e combustíveis não renováveis como o petróleo ajuda a entender por que regiões como Groenlândia e países como Ucrânia e a Venezuela ocupam uma posição estratégica no cenário geopolítico internacional nos últimos tempos. A Venezuela, por exemplo, possui uma das maiores reservas de petróleo do mundo e também potencial mineral pouco explorado, o que desperta o interesse de potências econômicas. Muitas vezes, esse interesse é interpretado como motivação por trás de pressões políticas, sanções e até discursos sobre possíveis intervenções. Inclusive no último dia 03 de janeiro de 2026 o até então presidente Nicolás Maduro Moros e sua esposa Cilia Adela Gavidia Flores de Maduro foram alvos de uma operação digna de cinema que culminou com o envio de ambos a New York para serem julgados. No entanto, é importante destacar que não há uma invasão propriamente dita em curso, mas sim uma combinação de disputas geopolíticas, interesses econômicos e conflitos internos, que acabam sendo simplificados em narrativas de “invasão” para explicar uma realidade muito mais complexa e sorrateira. Temos sim,

sencial para os indígenas, sobretudo, no que diz respeito aos aspectos que envolvem a coletividade e a formação de novos sujeitos (Valim, 2025b, p. 606). Reconhecer a beleza da vida, desde sua origem até seu declínio natural, implica questionar práticas reiteradas que, ao se repetirem, produzem sempre os mesmos resultados. Afinal, mediações só são possíveis quando se reconhece a legitimidade do adversário; teorias dualistas negam isso e promovem a destruição violenta do outro (Danner; Danner, 2025, p. 4-5). Nesse sentido, torna-se pertinente indagar como esperar transformações reais sem revisar criticamente as alternativas que têm sido continuamente reproduzidas.

Nessa perspectiva, o futuro não se apresenta como uma utopia distante, mas como algo permanentemente engendrado no presente. O tempo é vivido de maneira não linear, de modo que os saberes ancestrais atravessam o agora e orientam os caminhos por vir. Conforme destaca Davi Kopenawa, os espíritos dos antigos continuam a se manifestar por meio da floresta, dos rios e dos sonhos, alertando para os perigos do esquecimento e da ruptura com a Mãe Terra. Escutar essas vozes demanda um exercício ativo de desaprendizado das racionalidades coloniais e a disposição para reinventar nossas formas de existir e de nos relacionar com o mundo, a partir de éticas que afirmam a vida em sua multiplicidade e interdependência.

Nesse horizonte, a ecologia yanomami, por exemplo, afirma-se como um chamado radical à escuta: escutar os xapiri, os rios, o fogo e suas queixas. Esse gesto implica deslocar o humano do centro e reconhecer a Terra e os seres extra-humanos como sujeitos de existência, e não como objetos de apropriação ou recursos passíveis de exploração. Assim, a crítica ao projeto de Brasil aqui delineada não se limita à denúncia, mas aposta na construção de outras alianças possíveis — entre saberes, mundos e temporalidades (Souza Prado; Rocha Domingos; Duarte Alencar, 2025, p. 79). Esse movimento é essencial em um cenário de colapso ambiental, crise de sentido e esgotamento das promessas da modernidade, a ancestralidade emerge como uma chave para reimaginar alternativas plurais, radicais e enraizadas. Não se trata de romantizar ou idealizar o passado, mas de reconhecer que há saberes ancestrais com potência transformadora para os desafios do presente: a construção de economias do cuidado, a justiça climática, a soberania alimentar, a educação intercultural, a saúde coletiva, a descolonização do pensamento.

Portanto, fortalecer a ancestralidade como base epistemológica é também um ato de insurgência, de cura e de esperança. É afirmar que outro mundo não só é possível — como já está sendo tecido silenciosamente nos territórios, nas matas, nos

diante de nós, um *recado* claro e objetivo do poderio de interferência dos Estados Unidos e de suas ambições para o futuro, *America First*.

quilombos, nas aldeias, nas periferias urbanas, nos corpos que resistem. E que, para encontrá-lo, é preciso desacelerar, escutar e aprender com os que sempre souberam viver em coletivo com a Terra.

A suficiência do pensar indígena

Pensar com os ancestrais é afirmar a suficiência epistêmica de modos de conhecer que não dependem de validações externas para se legitimarem como saber. No caso dos povos indígenas, essa suficiência não deve ser confundida com isolamento ou fechamento, mas compreendida como uma forma autônoma de produção de conhecimento — enraizada em práticas espirituais, políticas e coletivas que promovem a continuidade da vida. Trata-se de uma autonomia que sustenta e orienta formas complexas de existência, cujos fundamentos estão para além dos limites das epistemologias ocidentais modernas¹⁹.

Ao reconhecer essa suficiência, somos convidados a superar leituras binárias entre pensamento ocidental e pensamento indígena²⁰, não os colocando em oposição, mas compreendendo-os como saberes coexistentes no mesmo plano ontológico: o mundo da vida²¹.

¹⁹Segundo o artigo intitulado *Dos tupinambá aos wendat: uma filosofia política indígena na modernidade* (2025) é defendida, por exemplo a ideia de que Kondiaronk, líder e filósofo wendat do século XVII, foi um pensador real e sofisticado, cujas críticas à sociedade europeia influenciaram debates iluministas. Contra a visão colonial de que indígenas seriam incapazes de raciocínio refinado, diversas fontes mostram sua eloquência, inteligência política e capacidade argumentativa. Pesquisadores atuais sustentam que os Diálogos de Lahontan refletem ideias indígenas autênticas, não meras projeções europeias. Nos Diálogos, Kondiaronk critica a propriedade privada, o dinheiro, a desigualdade, a servidão política e o cristianismo, contrapondo-os à liberdade, igualdade, generosidade e autonomia presentes entre os wendat. Seu pensamento mostra que povos indígenas tinham filosofias próprias, capazes de analisar o Ocidente e oferecer alternativas políticas. Em vez de “selvagens”, eram sociedades deliberadamente não policiadas, com arranjos sociais conscientes e complexos — uma outra forma de política, não uma ausência dela. As observações indígenas sobre os europeus ajudaram-nos a compreender a si mesmos: ao conhecer o outro, elaboravam sua própria identidade. Essa identidade não era ignorância, mas uma diferença escolhida, construída pela comparação e pela recusa consciente dos valores e costumes europeus (Dela Bandera, 2025, p. 64-65).

²⁰O artigo *Sobre a possibilidade de uma filosofia amazônica* (2025) defende a possibilidade de uma filosofia amazônica construída no diálogo simétrico entre a filosofia ocidental e os saberes indígenas, especialmente os do povo *Yepamahsã* (Tukano). Critica o modelo da etnofilosofia, que reduz pensamentos tradicionais a crenças coletivas, e propõe uma abordagem que reconheça a singularidade, a agência e os conceitos próprios desses povos — como *kihti uküse* (narrativas de origem), *bahsese* (palavras-ação que transformam o real) e *bahsamori* (marcadores rituais de tempo, espaço e relação). Conclui que uma filosofia amazônica não busca “descobrir” uma filosofia indígena, mas criar um espaço de mediação, respeito às diferenças e contaminação mútua, para romper o eurocentrismo e ampliar o campo filosófico.

²¹Neste sentido, recomenda-se a leitura e análise do artigo intitulado *Filosofía Andina: principios y contenido de la cosmovivencia andina* (2025) que apresenta os princípios centrais da Filosofia

O próprio conceito de filosofia deve ser compreendido de forma mais ampla do que a mera interpretação de textos; ele se configura como um pensamento sensível e prático, capaz de interpretar a experiência vivida por meio da memória viva, da tradição oral e das práticas culturais (Meza Salcedo, 2017, p. 113). Nesse sentido, a filosofia não se limita a uma atividade teórica distante da vida cotidiana, mas envolve um exercício constante de reflexão sobre o mundo e sobre si mesmo, sustentando uma tensão produtiva que gera possibilidades de crítica, problematização, criação de conceitos e formulação de perguntas que promovem transformações individuais e coletivas (Oliveira; Marton, 2025, p. 4). Esse espaço filosófico deve ser compreendido como um território plural, capaz de acolher múltiplas perspectivas, todas legitimadas em seu direito de se expressar, propor sentidos e contribuir para a construção coletiva do conhecimento e do mundo. Tal pluralidade reconhece que as ideias não são entidades fixas ou isoladas, mas dinâmicas e historicamente situadas, uma vez que “as ideias possuem raízes, mas também possuem agência, mobilidade e potência de tradução; elas caminham, cruzam fronteiras, sofrem transformações e se reinscrevem em novos horizontes de sentido” (Valim, 2025d, p. 26). Essa mobilidade das ideias evidencia sua capacidade de atravessar contextos culturais distintos, reelaborando-se em diálogo com novas experiências e demandas históricas.

Nesse sentido, torna-se fundamental valorizar o conhecimento situado, marcado por experiências históricas, culturais e existenciais singulares, sem que isso implique o fechamento em posições rígidas ou essencializadas. Assim, “o conhecimento situado, marcado por experiências históricas, culturais e existenciais únicas, deve ser valorizado sem, contudo, resultar em enclaves identitários que inviabilizem a troca genuína entre saberes diversos” (Valim, 2025d, p. 27). A abertura ao diálogo entre saberes distintos é, portanto, condição indispensável para a produção de um conhecimento verdadeiramente plural e relacional.

Ignorar essa diversidade implica o risco de esvaziar a potência transformadora dos saberes, submetendo-os a critérios excludentes impostos por paradigmas hegemônicos, especialmente aqueles de matriz eurocêntrica e colonial. Reconhecer e valorizar diferentes formas de conhecimento não é apenas um gesto de justiça epistemológica, mas um requisito para que a filosofia exerça plenamente seu papel crítico, inclusivo e transformador, capaz de intervir de modo significativo na compreensão e na transformação do mundo.

Andina, que entende o mundo como uma rede viva de relações (*pacha*), regida por complementariedade, reciprocidade e ciclicidade. Tudo está interconectado por *chakanas* (pontes cósmicas). O ser humano não é dominante, mas cuidador do equilíbrio. O ideal do “viver bem” (*sumaq kawsay*) busca harmonia cósmica, comunitária, espiritual, ecológica e econômica — não crescimento ilimitado. A Filosofia Andina propõe uma alternativa ao paradigma ocidental moderno, antropocêntrico e mecanicista, podendo contribuir para uma universalidade construída pelo diálogo intercultural.

A homogeneização operada por essas lógicas hegemônicas não apenas marginaliza outras formas de conhecimento, mas também impede que novos mundos possam emergir. Por isso, afirmar a suficiência do pensamento indígena é mais do que um gesto de inclusão superficial: *é uma postura ética e política* que reconhece sua legitimidade intrínseca, sua densidade conceitual e sua capacidade de orientar a vida em coletividade, sem separar natureza de cultura, corpo de espírito, ou sujeito de objeto²².

Portanto, o autêntico diálogo entre diferentes formas de conhecimento não busca uniformizar perspectivas nem impor um discurso hegemônico. Ao contrário, propõe uma convivência entre saberes, na qual ouvir o outro se torna um exercício de renúncia às próprias certezas e de disponibilidade para o que é imprevisível. É nesse espaço fecundo que o aprendizado genuíno acontece: quando nos deixamos tocar pelo encontro, permitindo que ele nos transforme e nos apresente outras maneiras — igualmente válidas — de ser, compreender e cuidar (Valim, 2025b, p. 612).

Essa afirmação desloca o pensamento das lógicas instrumentais e utilitaristas típicas da modernidade, abrindo espaço para uma escuta mais atenta, para um olhar mais relacional e para uma sensibilidade ontológica que compreende a interdependência entre todos os seres²³. O pensamento indígena, com sua diversidade, propõe

²²Recomenda-se apreciar o vídeo *Filosofia Indígena* (2021), que inicia com uma poesia indígena que apresenta o silêncio como sabedoria ancestral, forma de resistência, escuta da natureza e defesa do território e da vida (2021, 0:11–0:51). Em seguida, discute-se a visão etnocêntrica e eurocêntrica que classificou os povos indígenas como inferiores, legitimando violência, escravidão e extermínio durante a colonização (2021, 1:06–2:09). Essa perspectiva é relacionada ao uso do pensamento aristotélico e do silogismo para justificar a dominação indígena no século XVI (2021, 2:35–4:27). O vídeo defende o reconhecimento de uma filosofia indígena entendida como amor à sabedoria, dialogando com categorias filosóficas como episteme e ética (2021, 4:32–7:35). Destaca-se a crítica ao racismo epistêmico e a ecologia de saberes, valorizando diferentes formas de conhecimento (2021, 5:33–6:29). Por fim, retoma-se a contribuição de Lévi-Strauss ao criticar a separação entre sujeito e natureza, afirmando uma visão relacional do mundo e apontando o debate como um processo em construção (2021, 8:05–9:31). Reconhecer e valorizar a filosofia indígena é ouvir a sabedoria ancestral, questionar hierarquias de conhecimento e construir um diálogo plural que respeite a vida, a natureza e a diversidade de saberes.

²³Nesse sentido, recomenda-se a visualização do programa *Papo Astral* (2020), apresentado pelo cientista brasileiro Marcelo Gleiser, que conta com a participação do pensador indígena Ailton Krenak. O diálogo constitui uma profunda e abrangente reflexão interdisciplinar acerca das relações entre povos indígenas, território, cosmologia, ciência e a crise civilizatória contemporânea. Logo no início, Ailton Krenak é apresentado como uma das principais vozes indígenas do Brasil, com destaque para sua relevância histórica, política e ambiental (2020, 0:18–0:42). Ele situa sua fala a partir do território Krenak, às margens do Rio Doce, em Minas Gerais, ressaltando a permanência forçada de seu povo em uma reserva indígena — consequência direta de políticas históricas de confinamento e expropriação territorial impostas aos povos originários (2020, 1:02–2:47). Krenak contextualiza a ocupação ancestral da região ao mencionar evidências arqueológicas, como inscrições rupestres com milhares de anos, que atestam a longa presença indígena no médio Rio Doce (2020, 3:45–4:09). Ele explica que os Krenak, assim como outros povos caçadores-coletores, não desenvolveram a agricultura nos moldes convencionais, mas adotaram práticas sofisticadas de manejo ecológico e deslocamento sazonal, fundamentadas no conhecimento profundo dos ciclos naturais e

outros modos de vínculo com o território, o tempo, o sagrado e os demais habitantes do mundo. Não se trata, portanto, de traduzir suas cosmologias nos termos da filosofia ocidental, mas de instaurar um verdadeiro diálogo intercultural — onde a alteridade seja acolhida em sua potência e não capturada pela lógica da assimilação.

Ao transpor com ousadia o limiar entre a tradição filosófica ocidental e a cosmovisão indígena, somos desafiados a expandir nossos horizontes epistemológicos e a reconhecer a fecunda pluralidade que compõe a chamada ecologia de saberes. Nesse entrecruzamento, delineia-se a possibilidade de um saber que não se constrói a partir da exclusão, da hierarquização ou da colonialidade do pensamento, mas sim do reconhecimento mútuo, da escuta sensível e do

na preservação do equilíbrio ambiental (2020, 4:30–7:57). Segundo o pensador, a sedentarização forçada e o confinamento territorial provocaram graves impactos físicos, emocionais e sociais, resultando inclusive em elevados índices de mortalidade (2020, 8:21–9:06). O diálogo avança para uma comparação internacional, quando Gleiser menciona o reconhecimento formal dos povos originários na Austrália e na Nova Zelândia, em contraste com a realidade brasileira, ainda marcada por uma mentalidade colonial e pela ausência de políticas efetivas de justiça reparatória (2020, 11:01–13:36). Ambos associam essa limitação à persistência do ideal de progresso linear e ao modelo industrial extrativista, amplamente considerado insustentável (2020, 13:48–14:18). No eixo central da conversa, Krenak e Gleiser articulam saberes indígenas e científicos a partir da concepção da Terra como um organismo vivo, aproximando a cosmologia indígena da hipótese de Gaia e de debates contemporâneos no campo da ciência (2020, 18:31–19:16). Krenak mobiliza narrativas ancestrais que estabelecem relações de parentesco entre humanos, a Terra e elementos cósmicos, como o Sol, revelando uma noção ampliada de família e pertencimento planetário (2020, 19:47–20:11). Gleiser, por sua vez, relaciona essa visão à busca científica por vida extraterrestre e às discussões recentes sobre a presença de fosfina na atmosfera de Vênus, evidenciando o contraste entre a curiosidade científica moderna e os saberes ancestrais que já concebiam o cosmos como um sistema vivo e interconectado (2020, 20:56–24:31). Ambos convergem na crítica à visão antropocêntrica e hierarquizada da vida, defendendo uma compreensão horizontal da biosfera, na qual todos os seres — humanos e não humanos — são interdependentes (2020, 28:48–29:25). A pandemia de Covid-19 é interpretada como um sintoma do desequilíbrio sistêmico entre humanidade e natureza, funcionando como um “recado” do organismo Terra diante da exploração excessiva e da ruptura dos ciclos ecológicos (2020, 30:50–34:38). Krenak enfatiza que a Terra possui “humor” e capacidade de resposta, exemplificada por fenômenos como queimadas, poluição atmosférica e chuvas contaminadas, que revelam a profunda interconexão planetária (2020, 43:02–44:19). Como princípio ético fundamental, ele propõe a ideia de “pisar suavemente sobre a Terra”, retomando o pensamento atribuído ao chefe Seattle, como base para uma relação de respeito, negociação e cuidado com as paisagens e os ecossistemas (2020, 39:10–40:39). Na parte final do diálogo, são discutidas questões práticas, como as queimadas no Pantanal e na Amazônia, desconstruindo a narrativa de que a destruição ambiental seria necessária para alimentar a população mundial. Krenak afirma que a produção global de alimentos já excede amplamente as necessidades humanas, sendo o verdadeiro problema a lógica da acumulação, da desigualdade e do desperdício (2020, 48:16–50:10). Também são abordadas as chamadas plantas de poder, como a *ayahuasca*, reconhecidas como fontes de conhecimento, cuidado e fortalecimento comunitário, especialmente durante a pandemia, sobretudo entre povos indígenas amazônicos (2020, 56:56–59:04). Por fim, ambos ressaltam a importância da visibilização dos povos indígenas, de seus saberes e de suas narrativas de origem como estratégia fundamental para combater a invisibilidade histórica e promover uma transformação cultural, social e educacional mais ampla (2020, 1:02:45–1:03:57). O diálogo se encerra reafirmando a urgência de uma mudança profunda de paradigma civilizatório, baseada na humildade, no reconhecimento da interdependência de todas as formas de vida e no abandono da centralidade humana como medida absoluta do mundo (2020, 1:05:10–1:05:29).

diálogo intercultural. (Valim, 2025b, p. 611)

Por isso, é crucial ampliar esse horizonte tensionando os marcos estabelecidos da academia, das políticas públicas e das práticas educativas, muitas vezes moldadas por ideais assimilacionistas que invisibilizam saberes ancestrais. É preciso refundar os próprios modos de pensar, sentir e agir no mundo, reconhecendo que, diante das crises ambientais²⁴, do colapso civilizatório e do esgotamento dos paradigmas modernos, escutar e aprender com os povos originários tornou-se uma urgência planetária.

Assim, ao invés de buscar validar o pensamento indígena por meio de categorias e ideologias externas, é necessário reconhecer sua suficiência epistêmica como condição para a construção de um mundo plural, justo e habitável. Um mundo onde o saber não é monopólio de grupos muito específicos, mas partilha; onde o conhecimento não é poder sobre o outro, mas vínculo com a vida.

Considerações finais

O percurso reflexivo traçado neste artigo revela que a reconexão com os elementos naturais — o vento, a água, os rios e as florestas — exige muito mais do que mudanças técnicas, institucionais ou meras palavras: requer uma transformação profunda nas formas de perceber, pensar e existir no mundo. O pensamento indígena, ancorado na ancestralidade e em uma ecologia de saberes, convida a humanidade a abandonar o paradigma antropocêntrico que historicamente regeu a relação com a natureza, e a adotar uma postura de humildade, escuta e reciprocidade diante dos outros seres vivos e das forças naturais.

A ancestralidade, tal como concebida nas cosmologias indígenas, não se refere apenas à memória dos que vieram antes, mas a uma presença viva, ativa, que orienta os modos de ser e de saber no presente. Trata-se de uma temporalidade expandida, onde passado, presente e futuro se entrelaçam em uma continuidade vi-

²⁴Um texto de significativa relevância para pensar essa realidade é o artigo *Ciências da Complexidade e Pensamento Indígena: conceitos e princípios filosóficos para uma educação eco-centrada* (2025) nele encontra-se a defesa de que a crise ecológica e civilizacional atual exige uma ecologia das ideias: um modo de pensar complexo, transdisciplinar e cooperativo, capaz de integrar ciência, saberes tradicionais, espiritualidade, filosofia e cosmologias indígenas. Critica o reducionismo científico, o neodarwinismo, o produtivismo capitalista e a “monocultura da mente”, defendendo uma visão holística, interdependente e eco-centrada da vida. Destaca a importância da hipótese de Gaia, das ecologias ampliadas (Boff), do pensamento complexo (Almeida, Morin) e do perspectivismo ameríndio (Viveiros de Castro). Conclui que a educação deve promover essa mudança paradigmática, preparando sujeitos éticos, solidários e responsáveis pelo destino comum da Terra.

tal que sustenta o conhecimento como prática comunitária, espiritual e territorial. Nesse sentido, a ancestralidade não se configura apenas como um conceito cultural, mas como uma epistemologia viva: uma forma de conhecer, habitar e atribuir sentido ao mundo, bem como de refletir filosoficamente sobre o próprio ato de conhecer e existir. Essa perspectiva distingue-se de maneira radical da racionalidade fragmentária, objetivadora, exploratória e dominadora que historicamente sustentou o pensamento moderno ocidental — uma matriz epistemológica cujos limites e efeitos destrutivos tornam cada vez mais evidente sua insuficiência para responder aos desafios contemporâneos.

Ao reconhecer os elementos da natureza como sujeitos de saber e existência²⁵ — e não como objetos ou recursos — o pensamento indígena se contrapõe aos fundamentos da modernidade e propõe um deslocamento radical das lógicas do saber e do poder. O vento que ensina, o rio que guarda a memória, a floresta que cura e abriga — todos são expressões de uma pedagogia do mundo, que exige sensibilidade, presença e disposição para escutar aquilo que não se diz em palavras, mas se manifesta em sinais, ciclos e ritmos. Aprender com a Terra implica, portanto, um exercício de escuta atenta, de desaceleração e de abertura à alteridade do não-humano.

Nesse processo, a suficiência do pensamento indígena emerge como uma resposta potente, criativa e necessária diante do colapso civilizatório que marca nosso tempo. Ao invés de depender da validação de epistemologias hegemônicas externas, o saber indígena sustenta-se em sua própria densidade, em sua ancestralidade e em sua coerência com a vida. Sua suficiência não está na exclusividade, mas na capacidade de oferecer caminhos outros, sustentáveis, comunitários e regenerativos, que inspiram alternativas concretas para a construção de um futuro habitável.

Reafirmar essa suficiência epistêmica é um gesto político e ético de grande

²⁵Reconhecer a natureza como sujeito de direitos, inspirado no bem viver (sumak kawsay / suma qamaña), significa romper com o modelo desenvolvimentista antropocêntrico e afirmar uma relação de interdependência e harmonia entre seres humanos e Pacha Mama, como fazem Equador e Bolívia, promovendo justiça socioambiental, participação democrática e proteção da vida em sua totalidade. Recomenda-se, portanto, a leitura e análise do artigo intitulado *O Reconhecimento da Natureza como Sujeito de Direitos nas Constituições do Equador e da Bolívia* (2020). Já no artigo *Natureza como Sujeito de Direito: Perspectivas para o Brasil Vindas da América Latina* (2024) destaca a evolução do reconhecimento da natureza como sujeito de direitos, superando a visão antropocêntrica e utilitarista. A partir de experiências latino-americanas e de casos brasileiros (Rio Doce e Lagoa da Conceição), evidencia-se a transição para uma perspectiva ecocêntrica, que atribui valor intrínseco à natureza e busca uma proteção jurídica mais integral, sistêmica e orientada à justiça socioambiental. Em *Os rios como sujeitos de direito: uma nova jurisprudência para modelos de desenvolvimento não predatórios* (2025), por sua vez, defende que o reconhecimento da Natureza — especialmente dos rios — como sujeito de direitos inaugura uma nova jurisprudência capaz de enfrentar modelos de desenvolvimento predatórios. Ao dialogar com saberes de povos indígenas e comunidades tradicionais, inspira um paradigma baseado no Bem Viver, na justiça socioambiental e na equidade entre humanos e não humanos.

importância. Não se trata apenas de *ser a coisa certa a se fazer*. É mais do que isso. Significa reconhecer que os povos indígenas não são apenas detentores de saberes “tradicionais” a serem integrados de forma utilitária em nichos ideológicos específicos ou modelos dominantes de desenvolvimento, mas que são sujeitos plenos de pensamento, capazes de propor visões de mundo e formas de vida que transcendem os limites do ocidentalismo. O diálogo entre saberes — se genuíno — deve partir desse reconhecimento da equivalência ontológica entre os diversos modos de conhecer, e não da hierarquização que subalterniza o que escapa ao *cânone* científico moderno.

Diante da crise ambiental, da desigualdade social e do esgotamento dos valores individualistas e extrativistas da modernidade, a escuta dos povos originários torna-se não apenas uma possibilidade, mas uma necessidade urgente. Seus modos de viver e pensar em coletividade, sua relação respeitosa com o território e seu compromisso com o cuidado intergeracional apontam caminhos possíveis para a regeneração do planeta e da própria humanidade. A ancestralidade, enquanto eixo estruturante do pensamento indígena, oferece não apenas memória e resistência, mas também horizonte e futuro.

Assim, reafirmar a suficiência do pensamento indígena é abrir espaço para uma transformação paradigmática: uma nova relação entre humanidade e natureza, entre saber e vida, entre passado e porvir. É reconhecer que, para enfrentar os desafios do nosso tempo, não basta avançar tecnologicamente ou reformar instituições — é preciso também reencantar o mundo, reencontrar o sagrado da Terra e lembrar que pertencemos a uma grande teia da vida, onde tudo está interligado.

Portanto, talvez essa seja a grande lição ensinada pelo vento, pelas águas, pelas florestas e pelos rios: o modo como enxergamos a natureza e a própria vida precisa mudar. Somente assim será possível que transformações autênticas, afetivas e efetivas aconteçam, não em benefício de um grupo específico, mas em favor de toda a humanidade.

Referências

ACYPRESTE, Izadora. Entre a terra e o céu: os fluxos, os fluidos e as forças da vida na beira do rio. *RURIS*, Campinas, SP, vol. 13, n° 2, p. 108–139, 2022. DOI: 10.53000/rr.v13i2.17040. Disponível em: <https://econtents.sbu.unicamp.br/inpec/index.php/ruris/article/view/17040>. Acesso em: 5 jan. 2026.

ALVES, Raimundo Nonato Brabo. *Amazônia em Devaneios (Poemas)*. Marabá: 2002.

BALIM, Ana Paula Cabral; MOTA, Luiza Rosso; SILVA, Maria Beatriz Oliveira da. Complexidade Ambiental: o Repensar da Relação Homem-Natureza e Seus Desafios na Sociedade Contemporânea. *Veredas do Direito*, [S. l.], vol. 11, n° 21, p. 163, 2014. DOI: 10.18623/rvd.v11i21.410. Disponível em: <https://revista.domhelder.edu.br/index.php/veredas/article/view/410>. Acesso em: 18 dec. 2025.

BELEMFLORDETODANO. *Chamando Ventos: Por uma Cartografia dos Assombios (2018)*. Youtube, 23 de mai. de 2020. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=svbmI8sgAiY&t=258s>. Acesso em 12 jan. 2026.

BITTENCOURT, Vivian; FLORIT, Luciano Felix. Os rios como sujeitos de direito: uma nova jurisprudência para modelos de desenvolvimento não predatórios. *Revista de Direito Econômico e Socioambiental*, Curitiba, vol. 16, n° 1, p. e288, 2025. DOI: 10.7213/rev.dir.econ.soc.v16i1.31094. Disponível em: <https://periodicos.pucpr.br/direitoeconomico/article/view/31094>. Acesso em: 19 dez. 2025.

BRASIL, Deilton Ribeiro; AMARAL, Carolina Furtado; PILÓ, Xenofontes Curvelo. O Reconhecimento da Natureza como Sujeito de Direitos nas Constituições do Equador e da Bolívia. *Revista de Direito Ambiental e Socioambientalismo*, Florianópolis, Brasil, vol. 6, n° 1, p. 24–40, 2020. DOI: 10.26668/IndexLawJournals/2525-9628/2020.v6i1.6405. Disponível em: <https://indexlaw.org/index.php/Socioambientalismo/article/view/6405>. Acesso em: 19 dez. 2025.

CHEVALIER, Jean; GHEERBRANT, Alain. *Diccionario de los Símbolos*. Barcelona: Editorial Herder, 1986.

DANNER, Leno Francisco; DANNER, Fernando. Transformação Social: Complexidade, Mediações e Caminhos na Democracia. *Synesis (ISSN 1984-6754)*, [S. l.], vol. 17, n° 4, p. 1–22, 2025. Disponível em: <https://seer.ucp.br/seer/index.php/synesis/article/view/3405>. Acesso em: 7 jan. 2026.

DELA BANDERA, Mauro. Dos tupinambá aos wendat: uma filosofia política indígena na modernidade. *Cadernos de Ética e Filosofia Política*, São Paulo, Brasil, vol. 44, n° 2, p. 49–67, 2025. DOI: 10.11606/issn.1517-0128.v44i2p%p. Disponível em: <https://revistas.usp.br/cefp/article/view/242253>. Acesso em: 6 dez. 2025.

DW Brasil. *A verdadeira origem do mate – e como é seu cultivo ancestral*. Youtube, 29 de dez. de 2025. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=8MyL5vRa3hU>. Acesso em: 13 jan. 2026.

DW PORTUGUÊS PARA ÁFRICA. *Etiópia: As igrejas como pilar da proteção ambiental*. Youtube, 25 de abr. de 2021. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=wm6n0ZkPY5A>. Acesso em: 13 jan. 2026.

ESTERMANN, Josef. Filosofía Andina: principios y contenido de la cosmovivencia andina. *Polymatheia - Revista de Filosofia*, [S. l.], vol. 18, n° 3, p. e25039, 2025. DOI: 10.52521/poly.v18i3.16373. Disponível em: <https://revistas.uece.br/index.php/revistapolymatheia/article/view/16373>. Acesso em: 6 dez. 2025.

FELLOWS, Theo Machado. Sobre a possibilidade de uma filosofia amazônica. *Trans/Form/Ação*, Marília, SP, vol. 48, n° 6, p. e025153, 2025. DOI: 10.1590/0101-3173.2025.v48.n6.e025153. Disponível em: <https://revistas.marilia.unesp.br/index.php/transformacao/article/view/17691>. Acesso em: 6 dez. 2025.

FERNANDES, Thiago Medeiros. Epistemologia Decolonial e seus Desdobramentos: Desafios e possibilidades no ensino. *Revista Em Favor de Igualdade Racial*, [S. l.], vol. 6, n° 3, p. 161–174, 2023. DOI: 10.29327/269579.6.3-12. Disponível em: <https://periodicos.ufac.br/index.php/R FIR/article/view/6599>. Acesso em: 18 dez. 2025.

MARCELO GLEISER. *Ailton Krenak*. Youtube, 15 de set. de 2020. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=Et7ft90z9Cc>. Acesso em: 12 jan. 2026.

MENDONÇA, Adriana Lo Presti; MAMED, Danielle de Ouro; ALMEIDA, Roger Luiz Paz de. Natureza como Sujeito de Direito: Perspectivas para o Brasil vindas da américa latina. *Caderno de Relações Internacionais*, [S. l.], vol. 14, n° 27, 2024. DOI: 10.22293/21791376.v14i27.2810. Disponível em: <https://revistas.faculdaedamas.edu.br/index.php/relacoesinternacionais/article/view/2810>. Acesso em: 19 dez. 2025.

MEZA SALCEDO, Guillermo. Tambos de Filosofía Indígenas: la perspectiva de la nosotridad. *Revista de Estudos e Pesquisas sobre as Américas*, [S. l.], vol. 11, n° 2,

2017. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/repam/article/view/15951>. Acesso em: 12 dez. 2025.

NOGUERA, Renato. Introdução à Filosofia a partir da História e Culturas dos Povos Indígenas. *Revista Interinstitucional Artes de Educar*, [S. l.], vol. 1, n° 3, p. 394–407, 2016. DOI: 10.12957/riae.2015.23786. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/riae/article/view/23786>. Acesso em: 10 jan. 2026.

NUNES, Camila Matos Venesiano. A Representação do Tema “Amazônia, Patrimônio da Humanidade” em um Editorial de Jornal: uma abordagem sistêmico-funcional. *Intercâmbio*, [S. l.], vol. 47, 2021. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/intercambio/article/view/46009>. Acesso em: 5 jan. 2026.

OLIVEIRA, Pablo Silva Quezado de; MARTON, Silmara Lúcia. Ciências da Complexidade e Pensamento Indígena: conceitos e princípios filosóficos para uma educação eco-centrada. *Revista Terceiro Incluído*, Goiânia, vol. 15, n° 1, p. e15119, 2025. DOI: 10.5216/teri.v15i1.82292. Disponível em: <https://revistas.ufg.br/teri/article/view/82292>. Acesso em: 6 dez. 2025.

ORDONIO, Iran Neves; ÁGUAS, Carla Ladeira Pimentel. Para além de Prometeu: as relações humano/natureza e a AgriCultura do Encantamento. *Revista de Estudos e Pesquisas sobre as Américas*, [S. l.], vol. 16, n° 2, p. 324–349, 2024. DOI: 10.21057/10.21057/repamv16n2.2022.49316. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/repam/article/view/49316>. Acesso em: 5 jan. 2026.

ORREGO ECHEVERRÍA, Israel Arturo; CÁRDENAS ARIAS, Julián; CEPEDA H., Juan; LEÓN FORERO, Ana María; MERLO PINZÓN, Jairo Alberto. Tras las categorías ontológicas del pensamiento indígena desde la propuesta de las ontologías de la diferencia radical. *Filosofia Unisinos*, São Leopoldo, vol. 26, n° 2, p. 1–13, 2025. DOI: 10.4013/fsu.2025.262.07. Disponível em: <https://revistas.unisinos.br/index.php/filosofia/article/view/26948>. Acesso em: 9 dez. 2025.

PAN SOPHIA. *Filosofia Indígena*. Youtube, 24 de jul. de 2021. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=80Rb1oqSQ3Y>. Acesso em: 12 jan. 2026.

PROVOCA. *Marcelo Gleiser*. Youtube, 14 de out. de 2025. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=ZDygcU6Tj6I>. Acesso em: 12 jan. 2026.

RETOMANDO RAÍZES. *Tekoa Karandaty: Retomando Raíces*. Youtube, 25 de ago. de 2024. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=EY9eHrw05n8>.

Acesso em: 11 jan. 2026.

SOUZA PRADO, Guilherme Augusto; ROCHA DOMINGOS, Artur; DUARTE ALENCAR, Nicolle Keren. A ecologia yanomami contra o desenvolvimentismo: cosmopolítica, floresta e suficiência intensiva. *Prometheus - Journal of Philosophy*, [S. l.], vol. 17, n° 48, 2025. DOI: 10.52052/issn.2176-5960.pro.v17i48.23606. Disponível em: <https://ufs.emnuvens.com.br/prometeus/article/view/23606>. Acesso em: 19 dez. 2025.

SZTUTMAN, Renato. Por uma indigenização permanente do pensamento político: Algumas variações contemporâneas do “contra-Um”. *Cadernos de Ética e Filosofia Política*, São Paulo, Brasil, vol. 44, n° 2, p. 24–48, 2025. DOI: 10.11606/issn.1517-0128.v44i2p24-48. Disponível em: <https://revistas.usp.br/cefp/article/view/242126>. Acesso em: 6 dez. 2025.

VALIM, Ricardo. Cognição e corporeidade no pensamento indígena: uma reflexão com a ótica enativista. *Controvérsia (UNISINOS)* - ISSN 1808-5253, São Leopoldo, vol. 21, n° 3, p. 239–260, 2025a. DOI: 10.4013/con.2025.213.14. Disponível em: <https://revistas.unisinos.br/index.php/controversia/article/view/28464>. Acesso em: 3 jan. 2026.

VALIM, Ricardo. Cruzando o Limiar do Pensamento: Sabedoria e cuidado de si. *Sapere Aude*, Belo Horizonte, vol. 16, n° 32, p. 595–615, 2025b. DOI: 10.5752/P.2177-6342.2025v16n32p595-615. Disponível em: <https://periodicos.pucminas.br/SapereAude/article/view/35802>. Acesso em: 3 jan. 2026.

VALIM, Ricardo; MEZA SALCEDO, Guillermo. Del amor al conocimiento al amor por la vida: Reflexiones éticas y filosóficas desde el pensamiento indígena contemporáneo. *Prometeica - Revista de Filosofía y Ciencias*, São Paulo, Brasil, vol. 32, p. e20281 (1–13), 2025a. DOI: 10.34024/prometeica.2025.32.20281. Disponível em: <https://periodicos.unifesp.br/index.php/prometeica/article/view/20281>. Acesso em: 15 nov. 2025.

VALIM, Ricardo; ALMEIDA JR, José Benedito. Do Clarão das Fogueiras ao Brilho das Telas - As projeções de si no cinema indígena. *Revista de Ética e Filosofia Política*, Juiz de Fora, vol. 1, n° 28, p. 178-197, 2025b. Disponível em: <https://periodicos.ufjf.br/index.php/eticaefilosofia/article/view/46713>. Acesso em: 22 jun 2025.

VALIM, Ricardo. O pensar indígena como reflexão de fronteira. *Aufklärung: journal of philosophy*, [S. l.], vol. 12, n° 3, p. 245–268, 2025c. DOI: 10.18012/arf.v12i3.74328. Disponível em: <https://periodicos.ufpb.br/index>.

php/arf/article/view/74328. Acesso em: 3 jan. 2026.

VALIM, Ricardo; GIACCOIA JR, Oswaldo. O Poder dos Afetos: uma possível leitura do corpo a partir de Espinosa e do pensamento indígena. *Guairacá - Revista de Filosofia, Guarapuava*, vol. 41, nº 1, p. 172-189, 2025c. Disponível em: <https://revistas.unicentro.br/index.php/guaiaraca/article/view/7889>. Acesso em: 25 mai 2025.

VALIM, Ricardo; UNYL, Patrícia. O Rosto da Cidade é meu Rosto: Desenvolvimento e Remoção das camadas da Memória. In: VALIM, Ricardo (Org.). *Ensaaios Filosóficos Decoloniais:.. pelas travessias do pensamento*. Porto Velho: EDUFRO, 2025d, p. 145-172.

VALIM, Ricardo. *Ontologia e Ética no Pensamento Indígena Brasileiro: Análise das ontologias tupi-guarani e yanomami*. Porto Alegre: Editora Fundação Fênix, 2024.

VALIM, Ricardo; DE ARAÚJO, Dorcas Florentino. Os Indígenas e as Cidades: Reflexões filosóficas sobre memória e identidade no espaço urbano. *Problemata - Revista Internacional de Filosofia*, João Pessoa, vol. 16, nº 3, p. 121-135, 2025e. DOI:10.7443/problemata.v16i3.72907. Disponível em: <https://periodicos.ufpb.br/index.php/problemata/article/view/72907>. Acesso em: 22 set 2025.

VALIM, Ricardo; SOARES, Domingos Perpétuo Alves. Projeto e Contemplação como Prática Educativa de Filosofia. *Revista Kalápatos*, Fortaleza, [S. l.], vol. 22, nº 2, p. e25016, 2025f. DOI: 10.52521/kg.v22i2.14862. Disponível em: <https://revistas.uece.br/index.php/kalagatos/article/view/14862>. Acesso em: 9 abr. 2025.

VALIM, Ricardo; BOCCA, Francisco Verardi. Quem Deve (Ou Pode) Cuidar do Meio Ambiente? Uma reflexão filosófica-decolonial. *Clareira - Revista de Filosofia da Região Amazônica*, Porto Velho, vol. 11 nº 1, p. 23-40, 2025g. Disponível em: <https://periodicos.unir.br/index.php/clareira/article/view/8262>. Acesso em: 26 mar 2025.

VALIM, Ricardo. Superar a fixação em identidades epistemológicas rígidas: Por um pensamento fluido, plural e inventivo. *Prometheus - Journal of Philosophy*. São Cristóvão-SE, [S. l.], vol. 17, nº 48, p. 19-39, 2025d. DOI: 10.52052/issn.2176-5960.pro.v17i48.22931. Disponível em: <https://periodicos.ufs.br/prometeus/article/view/22931>. Acesso em: 4 dez. 2025.

Agradecimentos e Conflitos de Interesse

O autor declara não haver conflitos de interesse com relação à pesquisa, autoria e/ou publicação deste artigo.

Quaisquer erros ou omissões são de inteira responsabilidade do autor.