



Seção: Varia

Quando os deuses morrem

When gods die

Cuando los dioses mueren

Ricardo Valim¹
Francisco Verardi Bocca²

Resumo

Durante milênios os seres humanos construíram seu sentido existencial por meio das mais variadas divindades. A humanidade, neste processo, também teve a oportunidade de experimentar uma progressão dialética de culturas e de divindades, principalmente por questões ligadas às políticas de colonização, guerras e o que mais pudermos imaginar neste sentido. Objetiva-se no presente artigo uma reflexão referente às consequências da extinção de povos e suas culturas especialmente por meio da sobreposição de suas divindades. A metodologia consiste na leitura e análise de obras que abordam questões desde mitologia, religiões, fatos históricos, até aspectos filosóficos e decoloniais. Conclui-se que o esvaziamento do sagrado na sociedade ocidental tornou a realidade perigosa e instável. Ao afastar-se das fontes do sagrado para abraçar uma realidade materialista e superficial, o ser humano se tornou um devorador de mundos pondo em risco sua própria existência.

Palavras-chave: Pã. Kopenawa. Filosofia. Equilíbrio. Natureza.

¹ Doutorando em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUCPR). ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7790-6148>. E-mail: ricardovalimfilosofia@gmail.com.

² Doutor em Filosofia pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP). Professor Titular do Programa Pós-graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUCPR). ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6337-9263>. E-mail: francisco.bocca@pucpr.br.



Abstract

For millennia, human beings have constructed their existential meaning through the most varied deities. Humanity, in this process, also had the opportunity to experience a dialectical progression of cultures and divinities, mainly due to issues linked to colonization policies, wars and whatever else we can imagine in this sense.. The aim of this article is to reflect on the consequences of the extinction of peoples and their cultures, especially through the overlap of their deities. The methodology consists of reading and analyzing works that address issues ranging from mythology, religions, historical facts, to philosophical and decolonial aspects. It is concluded that the emptying of the sacred in Western society has made reality dangerous and unstable. By moving away from the sources of the sacred to embrace a materialistic and superficial reality, the human being has become a devourer of worlds, putting his own existence at risk.

Keywords: Pan. Kopenawa. Philosophy. Balance. Nature.

Resumen

Durante milenios, los seres humanos construyeron su sentido existencial a través de las más variadas divinidades. La humanidad, en este proceso, también tuvo la oportunidad de experimentar una progresión dialéctica de culturas y de divinidades, principalmente por cuestiones relacionadas con las políticas de colonización, las guerras y todo lo que podamos imaginar en ese sentido. El presente artículo tiene como objetivo una reflexión sobre las consecuencias de la extinción de pueblos y de sus culturas, especialmente a través de la superposición de sus divinidades. La metodología consiste en la lectura y el análisis de obras que abordan cuestiones que van desde la mitología y las religiones hasta hechos históricos y aspectos filosóficos y decoloniales. Se concluye que el vaciamiento de lo sagrado en la sociedad occidental ha vuelto la realidad peligrosa e inestable. Al alejarse de las fuentes de lo sagrado para abrazar una realidad materialista y superficial, el ser humano se ha convertido en un devorador de mundos, poniendo en riesgo su propia existencia.

Palabras Clave: Pan. Kopenawa. Filosofía. Equilibrio. Naturaleza.

Introdução

Desde tempos imemoriais o ser humano utiliza expressões religiosas para explicar os segredos do universo ao seu redor. Sem dúvidas o assombro causado pela natureza que se manifesta diante dos seres humanos oportunizou muitas especulações. Assim, as divindades que ao longo de milênios foram idolatradas e reverenciadas deram origem e sustentação a religiões, a impérios e a guerras entre eles. Alguns desapareceram, outros se fundiram e deram origem a novas sociedades e a novas compreensões de mundo. No entanto, de uma forma ou de outra, sempre se mantiveram presentes até hoje.

Neste artigo, não focaremos nas especulações acerca da existência ou não de Deus ou de deuses. A grande preocupação que perpassa as páginas a seguir é sobre a questão decolonial e a extinção de culturas e com elas suas cosmovisões enquanto expressões religiosas³. Objetiva-se uma reflexão referente aos impactos para a existência humana enquanto tal. Ou seja, por meio de textos relativos à mitologia, religião, antropologia e pensamento indígena será realizada uma análise referente aos impactos causados pela aniquilação e substituição de crenças religiosas e suas cosmovisões. Trataremos de modo particular do povo Yanomami.

O que acontece quando são extintas as fontes do sagrado?

O sagrado sempre ocupou espaço significativo, desde tempos imemoriais, nas sociedades humanas. Pela força do sagrado templos foram erigidos, reinos destruídos e impérios se expandiram. No sagrado o ser humano encontrou o sentido mais profundo e

³ Nota Preliminar: O presente artigo analisa a crise ambiental, social e climática a partir da dessacralização da natureza e do apagamento dos saberes dos povos originários, compreendendo tais processos como efeitos da lógica destrutiva e autodestruidora do capital. Nesse contexto, a noção de “extinção de culturas por meio da sobreposição de divindades” permite explicitar filosoficamente o processo colonial de imposição religiosa e a violência epistêmica exercida contra as cosmovisões indígenas. O texto *Epistemologia Indígena: O que É e em que Consiste essa Questão?* (2023) por exemplo, destaca a epistemologia indígena como um conjunto plural de modos de conhecer historicamente negados e marginalizados pelo colonialismo europeu (2023, p. 114). A partir da “conquista das Américas” (1492), instituiu-se uma hierarquia de saberes que legitimou o conhecimento europeu como único racional e científico, relegando os saberes indígenas à condição de mito, superstição ou primitivismo, em articulação com a exploração econômica, a imposição cultural e a ruptura moderna entre ser humano e natureza (2023, p. 117-119). Mesmo após o fim do colonialismo político, a colonialidade persiste nas instituições, nos currículos acadêmicos e nas concepções de ciência, mantendo a subalternização dos povos indígenas e de seus conhecimentos. Em contraposição, o texto defende uma virada decolonial que reconheça as epistemologias indígenas como sistemas complexos, racionais em seus próprios termos, profundamente vinculados à natureza, à oralidade, à espiritualidade e à vida comunitária. O artigo supracitado destaca ainda que pensadores indígenas contemporâneos, como Ailton Krenak e Davi Kopenawa, demonstram que esses saberes não apenas resistem, mas oferecem alternativas ontológicas, éticas e epistemológicas ao modelo eurocêntrico, reafirmando cosmovisões nas quais natureza, ancestralidade e espiritualidade constituem uma unidade ontológica (2023, p. 123). Nisto consiste que em termos de uma aparente contradição entre a *dessacralização do mundo* e o *crescimento do fundamentalismo religioso contemporâneo* pode ser compreendida como instrumentalização do sagrado para legitimar interesses da classe dominante, e não como um retorno a uma sacralidade relacional. Nesse cenário, torna-se central problematizar categorias como “espírito” e “espiritual”, historicamente mediadas pelo colonialismo e pela evangelização neopentecostal, por exemplo. O estudo *Pastor versus Pajé: o sopro do espírito em contextos indígenas* (2023), contribui decisivamente para esse debate ao analisar o hibridismo religioso entre os Suruí-Aikewara e os Kaingang, evidenciando processos de resignificação simbólica (2023, p. 2, 12, 19), a emergência do “índio-crente” e do “pentecostalismo indígena” (2023, p. 2-3, 15-16, 20), bem como o diálogo entre o Espírito Santo e os espíritos da floresta (2023, p. 16, 20), interpretados à luz do perspectivismo indígena (2023, p. 2-3, 5). Essas análises reforçam a necessidade de uma vigilância metodológica constante para evitar a naturalização de categorias ocidentais na interpretação das ontologias indígenas.

substancial de sua vida e, talvez por isso, tenha sido o aspecto mais visado nos confrontos civilizatórios. Como disse Campbell:

Essa é uma imagem simbólica. Todas as imagens religiosas e mitológicas se referem a planos de consciência, ou campos de experiência, que existem potencialmente no espírito humano. Essas imagens evocam atitudes e experiências propícias à meditação sobre o mistério da fonte do seu próprio ser. (1990, p. 182).

Devido a isso, desferir ataques à religiosidade de um povo equivale a destruir sua identidade existencial. Num encontro civilizatório, é comum que ocorra uma troca de elementos de uma e de outra produzindo novos saberes, mas também ocorre o processo de imposição cultural, econômica, bélica e, sobretudo, religiosa. Quando deuses são substituídos, também o são suas linguagens rituais e modos de ser.

Na antiguidade grega, além da diversidade cultural havia também muitos deuses a se prestar culto e um deles foi o deus Pã. Devido à sua importância, tratemos um pouco dele. Acreditava-se que Pã era filho do deus Hermes, protetor dos pastores nômades e, por isso, considerado “companheiro do homem” (Brandão, III, 1987, p. 192; II, 1987, p. 193, 196, 207; I, 1987, p. 72), juntamente com a Ninfa de Dríops. Abandonado por sua mãe, Hermes foi levado para o monte Olimpo onde foi apresentado aos demais deuses. Fato importante porque mostra que um deus, mesmo tendo nascido em local diverso no território grego, pode ascender à morada dos deuses, de onde pode ser cultuado em todo o território grego, já que reconhecido por todos os demais deuses.

Junio de Souza Brandão analisa sua importância quanto à fidelidade de Penélope a Ulisses:

Essa imagem de Penélope, contudo, está longe de corresponder a muitas tradições pós-homéricas. Na longa ausência do esposo, a rainha teria praticado adultério com todos os pretendentes e um deles seria pai do deus Pã. Outros mitógrafos julgam que Pã seria filho dos amores da esposa de Ulisses com o deus Hermes. Uma versão mais tardia insiste em que Ulisses, tendo sido posto a par da infidelidade da mulher, a teria banido. Exilada primeiramente em Esparta, seguiu depois para Mantinéia, onde morreu e onde se lhe ergueu um belo túmulo. Uma variante atesta que o herói a matara para puni-la do adultério com o pretendente Anfinomo, pelo qual, mesmo na Odisséia, Penélope mostra acentuada preferência. (III, 1987, p. 327).

Esta reflexão mostra as incertezas acerca de uma possível árvore genealógica do deus Pã. No entanto, essa complexidade é importante para revelar a criatividade do espírito grego quanto às suas crenças.

Ainda sobre Pã, conta-se que todos os deuses gostaram muito quando chegou ao monte Olimpo, especialmente Dionísio. Segundo Kerényi, “Chamaram-lhe Pã porque ‘todos’ se haviam agradado dele” (2015, p. 135). Já Jean-Pierre Vernant lembra que Pã era “Dios de los pastores y los rebaños, hijo de Hermes, al que ayudó a recuperar los tendones de Zeus, escondidos por Tifón” (2000, p. 220). Argumento que mostra que Pã herdou a tarefa ou função de seu próprio pai.

Talvez sua importância e grandiosidade estejam no fato de também ser corajoso, além de se colocar ao lado das pessoas mais simples como os pastores e seus rebanhos, aproximando-se, como Hermes, dos seres humanos. O que demonstra de que forma manifesta-se a presença dos deuses mesmo naqueles menos favorecidos e que estão distantes dos grandes centros políticos e sociais das cidades gregas.

Mais tarde os romanos identificaram Pã com seu deus Fauno, o que atesta sua relevância na política de assimilação de Roma. Não podemos esquecer também do fato que o mito parte da realidade existencial de sua época, ou seja, a cultura, o tempo e o espaço no qual as pessoas estão vivendo e realizando suas próprias vidas.

Com esta menção a Pã, mostramos a relevância que teve para a cultura da época em que era cultuado. Essa menção nos auxilia a compreender, mesmo que de forma precária, o que pode vir a acontecer quando se extingue as fontes do sagrado de um povo. Sobre isso, vale retomar a célebre obra *Oeuvres Morales - Tome VI - Dialogues Pythiques* do historiador e filósofo grego Plutarco (46 d.C- 120 d.C), que traz o relato de uma viagem realizada por Epitherses pai do orador Emilianus:

Quanto à morte de seres como esses, eis o que ouvi de um homem que não era nem tolo nem fanfarrão. O retórico Emílio, cujas lições alguns de vocês acompanharam, tinha por pai Épithersès, meu conterrâneo e professor de letras. Ele conta que um dia, ao se dirigir à Itália pelo mar, embarcou em um navio que transportava mercadorias e numerosos passageiros. À noite, quando já estavam próximos das ilhas Echinades, o vento de repente caiu e o navio foi arrastado pelas ondas para os arredores de Paxos. A maioria das pessoas a bordo estava acordada e muitos continuavam a beber após a refeição. De repente, uma voz se fez ouvir da ilha de Paxos, chamando em altos brados Thamous. Todos se surpreenderam. Esse Thamous era um piloto egípcio e poucos passageiros o conheciam pelo nome. Ouviram-no ser chamado duas vezes sem responder, e, na terceira vez, ele atendeu àquele que o chamava, e este, então, elevando a voz, disse: “Quando estiver na altura de Palodès, anuncie que o grande Pã está morto”. “Ao ouvir isso”, continuou Épithersès, “todos ficaram gelados de pavor. Enquanto se consultavam entre si para decidir se era melhor obedecer a essa ordem ou ignorá-la, Thamous decidiu que, se o vento soprasse, passaria ao longo da costa sem dizer nada, mas que, se não houvesse vento e reinasse a calmaria no local indicado, ele repetiria o que ouvira. Quando chegaram à altura de Palodès, não havia brisa, nem uma onda. Então Thamous, colocado na popa e voltado para a terra, disse, seguindo as

palavras que ouvira: ‘*O grande Pã está morto*’. Mal terminou de falar, um grande lamento se elevou, não de uma, mas de muitas pessoas, misturado a gritos de surpresa. Como essa cena teve um grande número de testemunhas, o boato logo se espalhou por Roma, e Thamous foi convocado por Tibério César. Tibério acreditou em seu relato, a ponto de se informar e fazer pesquisas sobre esse Pã. Os filólogos de seu entorno, que eram numerosos, apresentaram suas conjecturas sobre o filho de Hermes e Penélope”. E Filipe viu seu relato confirmado por vários dos assistentes, que o haviam ouvido contarem a Emílio em sua velhice.⁴ (Cap. 17, 1974, pp. 120-123).

Plutarco, ao inserir em sua história o nome de Tibério César (42 a.C.-37 d.C.) realiza uma estratégia antiga para referendar e legitimar textos que é justamente a inserção de pessoas reais para dizer que essa história realmente é baseada em fatos reais. A mesma estratégia encontramos em textos bíblicos como em (Lc 3, 1), onde vemos o começo da pregação de João Batista “no ano décimo quinto do reinado do imperador Tibério”, ou o texto de (Lc 2, 1), sobre “um decreto de César Augusto, ordenando o recenseamento de toda a terra”, que ocorreu pouco antes do nascimento de Jesus.

O Papa Bento XVI (1927-2022) em sua obra *Jesus de Nazaré* fez uma importante reflexão sobre este recurso bíblico:

Este fio é retomado por S. Lucas ao introduzir a história de João Batista no início do ministério de Jesus. Diz de um modo solene e preciso: “Ora, no décimo quinto ano do império de Tibério César, sendo Pôncio Pilatos governador da Judéia, e Herodes tetrarca da Galiléia, e Filipe, seu irmão, tetrarca da Ituréia e da Traconítides, e Lisânias tetrarca da Abilina; sendo príncipes dos sacerdotes Anás e Caifás [...]” (3,1s). De novo é indicado o lugar temporal de Jesus na história do mundo com a nomeação do imperador romano: o ministério de Jesus não deve ser visto como algo mítico, que pode

⁴ Nossa de tradução: Quant à la mort des êtres de cette sorte, voice ce que j'ai entendu dire à un homme qui n'était ni un sot ni un hâbleur. Le rhéteur Émilien, dont certains d'entre vous ont suivi les leçons, avait pour père Épithersès, mon compatriote et mon professeur de lettres. Celui-ci racontait qu'un jour, se rendant en Italie par mer, il s'était embarqué sur navire qui transportait des marchandises et de nombreux passagers. Le soir, comme on se trouvait déjà près des îles Échinades, le vent soudain tomba et le navire fut entraîné par les flots dans les parages de Paxos. La plupart des gens à bord étaient éveillés et beaucoup continuaient à boire après de repas. Soudain, un voix se fit entendre qui, de l'île de Paxos, appelait à grands cris Thamous. On s'étonna. Ce Thamous était un pilote égyptien et peu de passagers le connaissaient par son nom. Il s'entendit nommer ainsi deux fois sans rien dire, puis, la troisième fois, il répondit à celui qui l'appelait, et celui-ci, alors, enflant la voix, lui dit: “Quand tu seras à la hauteur de Palodès, annonce que **le grand Pan est mort**”. “En entendant cela, continuait Épithersès, tous furent glacés d'effroi. Comme ils se consultaient entre eux pour savoir s'il valait mieux obéir à cet ordre ou ne pas s'en inquiéter et le négliger, Thamous décida que, si le vent soufflait, il passerait le long du rivage sans rien dire, mais que, s'il n'y avait pas de vent et si le calme régnait à l'endroit indiqué, il répéterait ce qu'il avait entendu. Or, lorsqu'on arriva à la hauteur de Palodès, il n'y avait pas un souffle d'air, pas une vague. Alors Thamous, placé à la poupe et tourné vers la terre, dit, suivant les paroles entendues: “Le grand Pan est mort”. A peine avait-il fin qu'un grand sanglot s'éleva, poussé non pas par une, mais par beaucoup de personnes, et mêlé de cris de surprise. Comme cette scène avait eu un grand nombre de témoins, le bruit s'en répandit bientôt à Rome, et Thamous fut mandé par Tibère César. Tibère ajouta foi à son récit, au point de s'informer et de faire des recherches au sujet de ce Pan. Les philologues de son entourage, qui étaient nombreux, portèrent leurs conjectures sur le fils d'Hermès et de Pénélope”. Et Philippe vit son récit confirmé par plusieurs des assistants, qui l'avaient entendu raconter à Émilien dans sa vieillesse. (Cap. 17, 1974, p. 120, 121, 122 e 123)

ao mesmo tempo significar tudo e nada; é um acontecimento histórico datável com rigor, com toda a seriedade da história humana verídica, com a sua unicidade, cujo modo de contemporaneidade com todos os tempos se distingue totalmente da intemporalidade do mito. (2007, pp. 28-29).

Como se pode observar, existe uma necessidade de impregnar o relato com fundamentações repletas de teor de veracidade como nomes, datas, locais e muitos outros elementos. Ao que parece essa era uma estratégia da antiguidade para legitimar os fatos e que encontramos também no relato de Plutarco.

O que se depreende dessa história contada por Plutarco é que seus personagens prefiguram efetivamente o fim daquilo que era considerado o sustento existencial de um povo, e assim nos remete aos declínios civilizacionais e também aos processos coloniais ocorridos mais tarde. Nestes processos, deuses, mas, sobretudo, cosmologias, desapareceram em favor de outros e outras desconhecidas dos povos originários.

Deuses estes que se manifestaram, segundo as crenças destes povos, de tantas maneiras diferentes revelando aquilo que o filósofo e teólogo alemão Rudolf Otto em sua obra *O Sagrado - Aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional*, classificou como *Mysterium Tremendum* (2007, p. 44-45), que se manifesta até mesmo sob efeitos físicos como convulsões e alucinações. Trata-se de um aspecto do sagrado que desperta no homem um sentimento avassalador (*majestas*), uma vez que a divindade é dotada de um poder e domínio sem paralelos ou precedentes. Devido à sua eliminação, pode-se imaginar o sentimento que esses povos experimentaram e ainda experimentam.

A afirmação de que “o grande Pã está morto” consiste num anúncio avassalador e causador, portanto, de um profundo “lamento de muitas vozes”. Depois dele uma cultura inteira foi abalada e viu seu fio condutor existencial rompido para sempre. Para o sociólogo e jornalista brasileiro Muniz Sodré, em sua obra *O terreiro e a cidade - A forma social negro-brasileira*, ao refletir sobre o relato supracitado por Plutarco reconhece que:

A morte de Pã não é algo que se tenha dado num momento determinável de uma história, pois é evento de todos os tempos, que se repete “sempre que somos incapazes de apreender o significado mítico da realidade, sempre que a sementeira é um momento de uma ação empírica ou técnica, mas já não sagrada, e o homem não consegue recompor os fragmentos de um mundo estilhaçado”. A morte de Pã implica também o fim da vivência de uma certa concepção de espaço - a do sagrado -, cujas determinações são feitas pela qualidade (ao invés da mensuração técnico-científica) e em consonância com a “geografia” dos mitos. (2002, p. 49-50).

A referida dessacralização pode ser ouvida através das vozes dos povos indígenas e africanos, seus gritos de lamento lançados por séculos afora e provocados pelas perdas

de culturas e de identidades⁵. Povos, culturas e línguas que desapareceram sem deixar ou deixando poucos vestígios de suas presenças. Como consequência, a própria diversidade torna-se comprometida pelo perigo do pensamento único.

Sem a baliza da diversidade resta apenas permanecer com aquilo que, imposto, nos é oferecido com “tons de caridade”, porque o pensamento hegemônico se crê expressão da sabedoria eterna, da verdade absoluta acerca das coisas. Assim, restam àqueles poucos saberes ainda fora dos cânones ocidentais serem esquecidos ou aniquilado em prol da adesão a uma crença que se pretende universal, completa e com autoridade suficiente para sustentar uma verdade.

Podemos assim afirmar que um povo tolhido de suas crenças e tradições, vale dizer, de sua cosmovisão, é um povo que perde seus elementos essenciais e, a partir disso, resta se adaptar às novas circunstâncias que a vida lhe impõe⁶. Ainda que não extintos, mas fragilizado em suas bases epistêmicas mais significativas, seus elementos essenciais tendem à diluição no interior da cultura dominante. Na verdade, diluído em partes, porque um indígena sempre será um indígena para a cultura ocidental por mais bem sucedido que possa ser. Sempre será olhado com olhos de desconfiança e assombro, nunca como um igual ao seu opressor.

Hoje mais que nunca cabe especialmente à filosofia refletir sobre essas questões que envolvem a dinâmica existencial humana. Se de fato somos tão inclusivos como alegamos, não será um problema refletir prepositivamente sobre ela. Cabe à filosofia

⁵ Podemos citar como exemplo de fim de cultura os Selknam, povo indígena nômade da Terra do Fogo, na Patagônia argentina e chilena, organizado em distritos chamados Haruwen, que delimitavam seus deslocamentos regionais (Chapman, 2002, p. 48). Possuíam comportamento migratório principalmente em função da busca por alimentos, com uma economia baseada na pesca, coleta e, sobretudo, na caça do guanaco, utilizando instrumentos característicos do período paleolítico. Estima-se que essa população tenha alcançado entre 3.500 e 4.000 indivíduos (Chapman, 2007, p. 22). Mas que por efeitos de perseguições no processo colonial da região aos poucos foram diminuindo sua população.

⁶ Sobre este tema, vale conferir a obra do autor indígena norte americano Tommy Orange sobre os povos Cheyenne e Arapaho. Intitulado *Lá não existe lá*, a trama da obra se passa em um dos eventos mais importantes para as comunidades originárias estadunidenses, o Grande *Powwow*, que é um evento em que se reúnem os mais variados povos indígenas norte-americanos para homenagear e socializar suas culturas originárias. O ponto auge da obra é justamente o aspecto dos indígenas urbanos e como eles vivem e se sentem nesse ambiente. Traz elementos importantes para a discussão como, por exemplo, a “crise de identidade” pela qual a pessoa não se sente indígena o suficiente, ou ainda, pela qual famílias indígenas são destruídas pelo vício das drogas. Ressentem também a ausência de quem possa ensinar às novas gerações a manter o vínculo afetivo e efetivo com as tradições.

denunciar as armadilhas epistêmicas espalhadas pelos campos e cidades e suas consequências⁷.

A dessacralização da vida

Evidentemente que se buscarmos um entendimento do que venha a significar caos, mais cedo ou mais tarde, iremos nos deparar com a realidade mítica *Χάος* (*kháos, Kaos, Caos, Cháos: vazio, abismo*) da mitologia grega. Como sabemos, ele foi o primeiro deus a surgir e é ele a fonte primordial de Urano (o céu) e Gea (a terra) e, portanto, de todas as coisas existentes no universo. Vejamos seu relato⁸:

Sim bem primeiro nasceu Caos, depois também Terra de amplo seio, de todos sede irresvalável sempre, dos imortais que têm a cabeça do Olimpo nevado, e Tártaro nevoento no fundo do chão de amplas vias, e Eros: o mais belo entre Deuses imortais, solta-membros, dos Deuses todos e dos homens todos ele doma no peito o espírito e a prudente vontade. Do Caos Érebo e Noite negra nasceram. Da Noite aliás Éter e Dia nasceram, gerou-os fecundada unida a Érebo em amor. Terra primeiro pariu igual a si mesma Céu constelado, para cercá-la toda ao redor e ser aos Deuses venturosos sede irresvalável sempre. Pariu altas Montanhas, belos abrigos das Deusas ninfas que moram nas montanhas frondosas. E pariu a infecunda planície impetuosa de ondas o Mar, sem o desejoso amor. Depois pariu do coito com Céu: Oceano de fundos remoinhos e Coios e Crios e Hipérion e Jápeto e Téia e Réia e Têmis e Memória e Febe de áurea coroa e Tétis amorosa. E após com ótimas armas Crono de curvo pensar, filho o mais terrível: detestou o florescente pai. Pariu ainda os Ciclopes de soberbo coração: Trovão, Relâmpago e Arges de violento ânimo que a Zeus deram o trovão e forjaram o raio. Eles no mais eram comparáveis aos Deuses, único olho bem no meio repousava na frente. Ciclopes denominava-os o nome, porque neles circular olho sozinho repousava na frente. Vigor, violência e engenho possuíam na ação (Hesíodo, 2007, p. 108–109).

⁷ Reconhecemos a presença e o crescimento em todo o mundo de denominações religiosas fundamentalistas. No entanto, o que poderia indicar um movimento reativo em face da dessacralização que identificamos e denunciamos. No entanto, não as identificamos senão como um uso da religião e das divindades com objetivo de encobrir e legitimar as mais variadas formas de agressões perpetradas, entre outras coisas, contra os povos originários. Com isso, arriscamos dizer que mesmo com o recurso a deuses é possível dessacralizar a vida, afinal, como conta a história oficial de nosso continente, foi em nome do deus cristão que muitas barbaridades foram orquestradas pelos colonizadores europeus, em harmonia com os interesses coloniais. O que temos acompanhado nos últimos anos não representa em nada o núcleo central da mensagem de fé, esperança e caridade das religiões tradicionais, seja no ocidente, seja no oriente. Nossa crítica a este respeito considera a manipulação do discurso religioso em favor de finalidades políticas e econômicas. Percebe-se nessas denominações, que o sagrado que é adaptado e desfigurado conforme as necessidades e interesses políticos da civilização. O que o pensamento indígena contemporâneo traz para nós enquanto crítica e alternativa é na verdade a necessidade de voltar às fontes da sabedoria originária que está para além de ideologias políticas, para ali encontrar o sentido existencial e espiritual da vida, a instauração de um *Religare* com o verdadeiro epicentro da fé.

⁸ Reproduzimos aqui o texto traduzido do grego por José Antônio Alves Torrano, na obra HESÍODO. *Teogonia - a origem dos deuses*. Trad. Jaa Torrano. 7ª ed. São Paulo: Iluminuras, 2007, p. 108 e 109.

Esse relato está presente na obra do poeta e historiador grego do século VIII a. C. Hesíodo intitulado *Teogonia. A origem dos deuses* e certamente alimentou o imaginário coletivo grego durante séculos. No entanto, o caos a que nos referimos aqui não é o Χάος criativo de vida em sentido lato, mas sim, uma realidade construída a partir de uma nova ordem estabelecida por uma intervenção estrangeira. Intervenção justificada já no Império Romano, cuja política de dominação era justificada sob a forma de um movimento de iluminação de um mundo imerso nas trevas da ignorância.

O poeta romano Públio Virgílio Maro (70 a.C- 19 a. C.) em seu texto épico *Eneida*, ao elogiar as virtudes romanas, aponta a grande missão deste povo: “Tu, que governas o povo, romano, lembra-te (isto será para ti a arte) de impor a paz, de ser moderado com os subjugados e de derrotar os soberbos”⁹ (VI, 850, p. 576). Embora apareça um lampejo de tolerância, as palavras não mentem ao mostrar quem é que estará liderando os povos. Evidente que os Romanos eram mestres na arte de dominar outros povos pela sua Pax Romana¹⁰, ou seja, pelas artes, cultura, força militar, língua, mas também pela força genética, o que provocou alterações significativas por todo o mundo conquistado.

Para o filósofo e mitólogo romeno Mircea Eliade, em sua obra *Imagens e símbolos*, a invasão, ou ocupação, de um território não ocorre sem consequências. Para ele:

As sociedades arcaicas e tradicionais concebem o mundo em seu redor como um microcosmos. Nos limites deste mundo fechado, começa o domínio do desconhecido, do não-formado. De um lado existe o espaço cosmisado, portanto habitado e organizado - de outro lado, no exterior deste espaço familiar, existe a região desconhecida e terrível dos demônios, das larvas, dos mortos, dos estrangeiros; numa palavra: o caos, a morte, a noite. Esta imagem de um microcosmo mundo habitado, rodeado de regiões desérticas assimiladas ao caos ou ao reino dos mortos, sobreviveu mesmo nas civilizações muito evoluídas, como as da China, da Mesopotâmia ou do Egito. De fato, um grande número de textos assimila os adversários, prontos a atacar o território nacional, às larvas, aos demônios ou às forças do caos. (1979, p. 37-38).

Por isso, tais sociedades desenvolveram estratégias para que seus coetâneos pudessem permanecer seguros dentro de seus limites territoriais e repelir os perigos do desconhecido e de seus rivais de outras regiões fora de seu controle.

⁹ Nossa tradução de: “Tu regere imperio populus, Romane, memento (haec tibi erunt artes) pacique imponere morem, parcere subiectis et debellare superbos”.

¹⁰ Período que vai de 27 a.C. até 180 d.C. no qual experimentou-se estabilidade social, política, religiosa, cultural e econômica gozada em todo o Império Romano.

Isto posto, encontramos como medida de dominação entre povos o estabelecimento de redivisões territoriais. Na história do Brasil, encontramos, desde o início, as políticas de divisão territorial em capitanias, até a constituição de estados incluindo as demarcações dos chamados territórios indígenas. Uma tal centralização do poder que se sobrepõe a povos e culturas de forma indiscriminada prefigura o caos para estes mesmos povos. Isto porque, suas vivências culturais repletas de aspectos ontológicos, epistêmicos e éticos são dissolvidas para dar lugar àquilo que se entende como a verdadeira sabedoria, educação, religiosidade e, sobretudo, modo de produção e consumo.

Portanto, o caos aqui considerado decorre, diz Valim:

[...] da dinâmica de uma violência ou mesmo de um epistemicídio tem suas marcas profundas dentro de um contexto mais amplo da sociedade. Até porque ao passo que é considerada uma história como sendo única e, portanto, oficial impossibilita que outras vozes possam se manifestar e colocar em diálogo a sua própria versão dos fatos. (2024, p. 47).

Vale lembrar que, para Valim, “por epistemicídio entendemos justamente o aspecto da não possibilidade de fala de populações oriundas de regiões que não fazem parte da Europa” (2024, p. 26). Em casos mais graves pode chegar ao ponto do esgotamento existencial (morte) de uma cultura. Porém, vale ressaltar que mais recentemente temos presenciado um movimento de resistência que busca a restituição do lugar de fala destes povos indígenas¹¹. Ainda segundo Valim:

¹¹ As estratégias de resistência dos povos indígenas configuram-se não apenas como mecanismos de sobrevivência diante de contextos adversos, mas sobretudo como expressões criativas e políticas que enfrentam, de modo contínuo, as imposições externas — frequentemente de caráter colonial — orientadas à desarticulação 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 manifestam-se a partir de uma racionalidade própria, na qual a vida coletiva ocupa lugar central e se sustenta por meio de elementos estruturantes como a espiritualidade, os rituais, os vínculos comunitários e os saberes ancestrais transmitidos entre gerações. Tais elementos não se limitam ao campo cultural ou simbólico, mas 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 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, 2025h, p. 19-39; Cahungo; Meza Salcedo; Valim, 2025, p. 21-36). Nesse sentido, o pensamento indígena apresenta-se como uma alternativa epistemológica e política de grande 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, essas cosmopolíticas indígenas colocam em questão a lógica destrutiva que marcou amplos processos da história moderna, oferecendo caminhos outros para pensar a política, a ética e a convivência no mundo contemporâneo.

Neste contexto também está a voz-práxis indígena como forma de denúncia do epistemicídio, etnocídio operado ao longo do tempo por epistemologias estrangeiras cuja única preocupação foi a de estabelecer-se sem oposição como paradigma central no âmbito da existência físico-psíquico-cultural-religiosa. (2024, p. 94).

Desta forma, das florestas e comunidades brasileiras se ouve também, como no relato de Plutarco, o profundo lamento pela morte do deus Pã, vale dizer, pela perda de culturas indígenas que deixaram de existir ou que ainda correm esse risco. Mas também relativo à perda do cuidado da terra que para os povos indígenas ainda permanece como algo sagrado e que a cultura ocidental branca tende irresponsavelmente a dessacralizar.

Além disso, pode-se dizer que a supressão do sagrado vem colocando em risco não somente a vida dos povos indígenas, mas a própria existência humana de um modo geral, porque dessensibiliza todo ser humano perante a natureza e perante seus semelhantes. O resgate dessa condição passa, entre outras coisas, pelos ensinamentos indígenas.

A escuta ancestral

Segundo Davi Kopenawa Yanomami, em *A queda do céu - Palavras de um xamã Yanomami* (2015), *Xiwãripo* é o ser do caos para os Yanomami, junto com seus espíritos queixada, *Titiri*, o espírito da noite, *Rueri*, o espírito do tempo encoberto, e *Motu uri*, o das águas subterrâneas (2015, p. 125, 162, 195, 216, 359, 461, 468, 470, 497). Segundo a cosmovisão Yanomami, ele é entendido como ser da instabilidade, da terra mole (2015, p. 232), ser da divisão (2015, p. 361), do subterrâneo e da noite (2015, p. 423), pois tenta continuamente fazer a floresta virar outra (2015, p. 508), promovendo cheias e queimadas, além de tempo seco, produzindo desequilíbrio. Assim, *Xiwãripo* representa o caos, a transformação incessante e desordenada, desde o primeiro tempo de criação e por isso é temido e respeitado, mas, fundamentalmente conhecido.

Kopenawa (2015, p. 27, 252, 303, 325, 402, 426, 437, 478) denuncia que o homem branco, relativamente aos povos nativos, é carente de conhecimentos acerca de suas origens e de conhecimentos duradouros do mundo em que vive. Para ele (2015, p. 506), o interesse da humanidade está limitado a elementos e fatores passageiros, contingentes e, fundamentalmente monetários. Em sua cosmovisão, Kopenawa esclarece que a verdadeira sabedoria não está transcrita no que ele chama de “peles de papel” (2015, p. 13, 390, 435, 456, 468), ou seja, nos documentos e livros.

Em resposta, Kopenawa (2015, p. 76) esclarece que a forma de adquirir sabedoria consiste na escuta da natureza e dos espíritos que a habita, de onde obtiveram sua sabedoria ancestral¹², vale dizer, sua cosmologia. Uma sabedoria que é obtida por meio de uma experiência da vida coletiva (2015, p. 150, 170, 237, 430, 461, 481), porque é somente através dela que se pode, de fato, compreender a mensagem da natureza. Afinal, como disse Taylor e Castro, o humano, e tudo a que ele diz respeito, “[...] só pode ser algo coletivo, e a ‘pessoa’ representa um pedaço de sociedade antes de ser um indivíduo com destino e caráter individuais” (2019, p. 774).

Deste ponto de vista, Kopenawa percebe uma diferença profunda entre o que é ser um Yanomami de fato (2015, p. 443, 456, 459) e o que não é (2015, p. 407 e 419). Aqueles que não o são, por terem dessacralizado a natureza, diz ele:

Não se preocupam nem um pouco. Só querem saber de continuar escavando a terra em busca de minérios, até um dia encontrarem *Xiwãriipo*, o ser do caos! Se conseguirem, aí não vai haver mais nenhum xamã para rechaçar os seres da noite. A mata vai ficar escura e fria, para sempre. Não terá mais nenhuma amizade por nós. Marimbondos gigantes vão atacar os humanos e suas picadas irão transformá-los em queixadas. Todos os garimpeiros vão morrer, mordidos por cobras caídas do céu ou devorados por onças, que vão aparecer de todos os lados na floresta. Seus aviões vão se despedaçar nas árvores grandes. A terra vai se encharcar e vai começar a apodrecer. Depois será pouco a pouco coberta pelas águas, e os humanos vão virar outros, como aconteceu no primeiro tempo. (2015, p. 493).

Adverte assim sobre as consequências da dessacralização da natureza, promotora desavisada do caos em decorrência da carência de compreensão do equilíbrio que reina entre os seres espirituais (2015, p. 395, 402, 471). Carência de compreensão de sua própria história (2015, p. 50, 539, 542, 564), mas principalmente de sua missão no respeito e na manutenção do equilíbrio de forças que sustenta a natureza. O mais profundo compromisso com a vida, diz Kopenawa (2015, p. 89, 91, 93, 146, 287, 304, 305, 326, 330, 387, 400), passa inevitavelmente pela compreensão da dinâmica do mundo e da vida que o anima.

Para ele (2015, p. 27, 49, 50, 51, 539, 542, 543, 567, 581), vencer o egoísmo e buscar a universalidade da vida é uma importante tomada de decisão que os brancos ainda

¹² A ancestralidade é um elemento fundamental para as culturas indígenas. Segue uma relação de menções à ela em *A queda do Céu - Palavras de um xamã Yanomami*: p. 52, 70, 74, 75, 76, 81, 93, 96, 103, 105, 111, 116, 120, 126, 127, 134, 138, 163, 169, 172, 175, 184, 187, 195, 197, 199, 202, 203, 205, 210, 222, 225, 226, 227, 228, 229, 231, 237, 239, 242, 243, 245, 247, 248, 253, 256, 257, 260, 268, 270, 276, 290, 306, 316, 331, 332, 336, 350, 357, 364, 376, 390, 417, 422, 427, 455, 458, 459, 465, 466, 470, 475, 477, 485, 487, 492, 498, 500, 503, 505, 506, 507, 509.

não fizeram. É proteger a natureza para que não triunfe o caos (2015, p. 85). Afinal, para o povo Yanomami, “tanta destruição nos deixa muito preocupados. Tememos que a floresta acabe revertendo ao caos e aniquilando os humanos, como ocorreu no primeiro tempo” (2015, p. 328) e que pode ocorrer novamente.

Uma tomada de decisão que, segundo ele, se dá pela via dialógica (2015, p. 446, 458, 472). Por isso, é preciso estar atento aos sinais dos tempos (2015, p. 63-65, 74-78, 85, 94, 108, 114-115, 134, 136, 147-149, 160, 163, 167-168, 183, 226, 227, 234, 240, 253, 258, 269, 276). Atenção necessária para que de fato o diálogo venha a acontecer. Mais do que isso, é preciso desenvolver a habilidade da escuta atenta da natureza (2015, p. 281, 317, 393, 481, 482), porque é nela que encontramos os elementos necessários para compreender e interagir com o outro que se manifesta diante de cada um de nós. De modo que, nesse caso, o sagrado não se restringe ao transcendente, mas ao semelhante, ao equivalente, ao sentimento de comunidade, de pertencimento. A partir deste ponto, certamente será possível agir com justiça de fato (2015, p. 352, 494, 495), posto que para o bem de todos e de tudo.

Como visto, o povo Yanomami oferece para nós um repertório de conceituações e percepções da realidade. Oferta que consiste também em advertências como as de Kopenawa, por meio das quais a humanidade é convidada a repensar seus atos. Atos que têm modificado o equilíbrio da vida. Diz ele, “se continuarem avançando, ela vai acabar retornando ao caos e vocês vão morrer com ela” (2015, p. 329). Agindo assim, o homem branco perdeu sua natureza e assim abriu caminho para a instauração do caos, tornando-se predadora de si mesma. Munidos de uma cosmologia desequilibrada, devorou outras culturas devorando a si própria.

Ele nos dá uma indicação de como este processo, que desviou os brancos da natureza, teria ocorrido. Para ele, a terra dos brancos era, na origem como a dos Yanomami e nela viviam como estes. Sem fornecer detalhes esclareceu o processo de dessacralização do pensamento dos brancos, descrevendo que “seu pensamento foi se perdendo cada vez mais numa trilha escura e emaranhada” (2015, p. 407). Como resultado, começaram a rejeitar cada vez mais os dizeres de seus antepassados enquanto se concentravam cada vez mais em si mesmos e nos objetos que lhes satisfazem. Como consequência, distantes de sua história ancestral e da natureza, diz ele, “temo que sua excitação pela mercadoria não tenha fim e eles acabem enredados nela até o caos” (2015, p. 419).

O caráter desequilibrado da relação materialista que o branco mantém com a natureza ficou claro, mais tarde. em *O espírito da floresta*, onde Kopenawa esclarece que:

Nossos espíritos (*Xapiri*) são minúsculos mas muito poderosos. Sabem destruir as doenças e nos curar. Lutam contra os espíritos maléficos que nos devoram como caças. Podem calar os trovões, acabar com as chuvas muito abundantes e acalmar o vento de tempestade que quebra as árvores. Fazem crescer as plantas das roças e chama a fertilidade da floresta que engorda a caça. Impedem o céu de desabar e a floresta de se encher de cobras e epidemias. É nisso que os xamãs trabalham. A ação deles se estende bem para lá de nossas aldeias. (2022, p. 57).

Dito isso, ele segue advertindo os descrentes de que, “se eles não existissem mais, não estaríamos vivos: os espíritos maléficos teriam devorados até o último de nós. É assim. E se todos os xamãs viessem a morrer, a raiva dos espíritos do fogo celeste, *Thorumari a*, destruiria tudo para vingar a morte deles. Os brancos não escapariam disso” (2022, p. 57).

Insiste, assim, na advertência de que a destruição de tantas culturas perpetrada pelos brancos provoca sua própria destruição. Isto porque, com o agravamento da natureza, com a despotencialização de seu “valor de fertilidade”, a humanidade dos brancos se tornará ainda mais fragilizada espiritualmente. Segundo ele:

Os fantasmas dos antigos xamãs e seus espíritos maléficos já começaram a se vingar em terras distantes, provocando secas e inundações constantes. Os espíritos do céu, *Hutukarari*, do vendaval, *Yariporari*, do sol, *Mot'okari*, da chuva, *Maari*, dos raios, *Yâpirari*, dos trovões, *Yârimari*, e do caos, *Xiwâripo*, estão furiosos com os brancos que maltratam a floresta. Assim é. A floresta é inteligente, ela tem um pensamento igual ao nosso. Por isso ela sabe como se defender, com seus *xapiri* e seus seres maléficos. Ela só não retorna ao caos porque alguns xamãs ainda fazem dançar seus espíritos para protegê-la. Mas hoje em dia, como eu disse, há nela cada vez mais *xapiri* furiosos, conforme seus pais vão sendo devorados pela epidemia *xawara*. Por enquanto, os espíritos dos xamãs vivos ainda estão conseguindo contê-los. Mas sem o trabalho deles, a floresta e o céu não vão mais conseguir ficar muito tempo no lugar e continuar silenciosos e tranquilos como estamos vendo agora! (2015, p. 496-497).

Se a humanidade continuar a se permitir a destruição da natureza estará suscetível a todo tipo de contaminação e doenças, afetando a vida principalmente de povos mais vulneráveis como os indígenas, como já aconteceu no passado. Kopenawa segue apresentando os efeitos causados pela destruição da natureza e de seus povos habitantes, assim como recomendando as precauções:

Se nossos xamãs antigos tivessem morrido sem transmitir suas imagens para seus filhos e genros, nossa ignorância daria dó. E se hoje a voz dos *xapiri* fosse

silenciada, o pensamento dos que viverão depois de nós iria se encher de esquecimento. Não podendo mais virar espíritos, iriam viver à toa. Não seriam mais capazes de cuidar dos doentes, nem de evitar que a floresta recaia no caos, nem de conter a queda do céu. Se esquecermos os xapiri e seus cantos, vamos perder também a nossa língua. No fundo de nós, vamos virar estrangeiros. De tanto tentarmos imitar os brancos, só vamos conseguir ficar tão ignorantes e submissos como seus cachorros. É o que eu penso. Sem os xapiri, vamos acabar desaparecendo. Por isso, enquanto estivermos vivos, não vamos parar de fazer dançar suas imagens. (2015, p. 506).

Não se trata somente de prejuízos materiais e espirituais que põem em risco o equilíbrio da vida em toda a sua extensão. Kopenawa resume o destino próximo alertando que “se os seres da epidemia continuarem proliferando, os xamãs acabarão todos morrendo e ninguém mais poderá impedir a chegada do caos” (2015, p. 492), pois, como já havia dito, “sem o trabalho dos xamãs, voltaria ao caos depressa” (2015, p. 201), lembrando que “os *xapiri* também trabalham sem descanso para impedir a floresta de retornar ao caos” (2015, p. 197). Porém, sem os líderes espirituais da floresta, e sem o seu conhecimento ancestral, o acesso aos próprios seres ancestrais torna-se impossível (Barazal, 2001, p. 72) e as consequências inevitáveis.

Situação que preocupa os povos indígenas tomados por um desconforto expresso nos seguintes termos por Kopenawa:

Humanos não querem ouvir as palavras dos indígenas sobre os riscos de devastar a natureza e por isso falam das cicatrizes da floresta: Traz nas bordas as marcas de queimadas dos colonos e dos fazendeiros e, no centro, as manchas da lama dos garimpeiros. Todos a devastam com avidez, como se quisessem devorá-la. Os xamãs estão vendo que ela sofre e que está doente. Tanta destruição nos deixa muito preocupados. Tememos que a floresta acabe revertendo ao caos e aniquilando os humanos, como ocorreu no primeiro tempo. Nossos espíritos *xapiri* ficam muito apreensivos ao observar a terra machucada e tornada fantasma. Retornam de seus voos ao longe chorando suas feridas em seus cantos. Ouvi muitas vezes suas vozes lamentarem, enquanto eles levavam minha imagem às lonjuras para me mostrar a devastação. (2015, p. 328).

Não é sem razão que tamanha preocupação se abata sobre o povo Yanomami, por verem a destruição e a proliferação de doenças por todos os lados que se pode ver. Ao mesmo tempo que se esforçam por corromper a cosmogonia dos povos da floresta, os povos civilizados devoram as matas, rios, montanhas, agindo de forma predatória como se tudo o que transformam em recursos materiais fosse ilimitado.

Assim Kopenawa faz uma crítica também à soberba do homem ocidental:

Mas os brancos são gente diferente de nós. Devem se achar muito espertos porque sabem fabricar multidões de coisas sem parar. Cansaram de andar e, para ir mais depressa, inventaram a bicicleta. Depois acharam que ainda era

lento demais. Então inventaram as motos e depois os carros. Aí acharam que ainda não estava rápido o bastante e inventaram o avião. Agora eles têm muitas e muitas máquinas e fábricas. Mas nem isso é o bastante para eles. Seu pensamento está concentrado em seus objetos o tempo todo. Não param de e sempre querem coisas novas. E assim, não devem ser tão inteligentes quanto pensam que são. Temo que sua excitação pela mercadoria não tenha fim e eles acabem enredados nela até o caos. Já começaram há tempos a matar uns aos outros por dinheiro, em suas cidades, e a brigar por minérios ou petróleo que arrancam do chão. Também não parecem preocupados por nos matar a todos com as fumaças de epidemia que saem de tudo isso. Não pensam que assim estão estragando a terra e o céu e que nunca vão poder recriar outros. (2015, p. 418-418).

Essa crítica expõe duas situações: a primeira evidentemente é a arrogância do pensamento ocidental que avalia a si mesmo como universalista, se reconhece como superior a todos os demais seres vivos. A outra situação que chama a atenção é o fato inédito de muitos indígenas, como Kopenawa, terem criado a oportunidade de expor seu pensamento sobre a natureza e sobre as diferentes civilizações. Por conta dessa novidade pudemos tomar conhecimento, a partir de um olhar exterior, do *modus operandi* ocidentocêntrico de nossas consciências. Continuando sua crítica, Kopenawa esclarece que:

Os brancos, com suas mentes fincadas nas mercadorias, não querem saber de nada. Continuam a estragar a terra em todos os lugares onde vivem, mesmo debaixo das cidades onde moram! Nunca passa pela cabeça deles que se a maltratarmos demais, ela vai acabar revertendo ao caos. Seu pensamento está cheio de esquecimento e vertigem. Por isso eles não têm medo de nada e acham que estão a salvo de tudo. (2015, p. 435-436).

A arrogância ocidental, como disse, segue considerando ser depositária de todo conhecimento científico acerca da natureza ao mesmo tempo em que se julgam suficientes para transmitirem seus conhecimentos aos povos da floresta, por exemplo, quanto ao cultivo e à exploração e recursos da Terra. Desprestigiam assim os antigos saberes dos povos indígenas. Nisso, identificamos o epistemicídio travestido de boas intenções. Quando, na verdade, diz Valentim, “[...] o povo da mercadoria não tem a menor ideia dos perigos invisíveis, sobrenaturais, cósmicos que são despertados pelo seu modo insustentável de vida” (2021, p. 273). Distinto disso, diz Kopenawa:

Os *xapiri* já possuíam a ecologia quando os brancos ainda não falavam nisso. São eles que, desde sempre, combatem os seres maléficos *ne wãri*, afugentam o ser do tempo chuvoso *Rueri*, acalmam os seres trovão, impedem a terra de cair no caos e o céu de desabar. Também são eles que chamam os seres da chuva para *ũmpar* a floresta quando o calor é tanto que os humanos viram fantasmas e que os mandam para o peito do céu quando o tempo seco atrasa ao ponto de as mulheres e crianças ficarem com fome de carne. São eles ainda

que, debaixo da terra, abrem a porta do vendaval para empurrar as fumaças de epidemia para longe da floresta. Os seres da chuva e do vento, bem como os da floresta e do céu, são todos pais da ecologia, do mesmo jeito. (2015, p. 483-484).

Como se vê, antes mesmo do ser humano ocidental voltar a sua atenção para questões ambientais, Kopenawa nos mostra que sua cultura já possuía um repertório completo e sistemático de compreensão do que hoje chamamos de ecologia. Um tipo de ecologia fundamentada na tradição que se perde nas areias do tempo e cujas origens remontam a tempos imemoriais. É com ela que sustenta sua crítica do presente e suas lamentações:

Então, quase todos os nossos grandes xamãs morreram. Isso é muito assustador, porque, se desaparecerem todos, a terra e o céu vão despencar no caos. É por isso que eu gostaria que os brancos escutassem nossas palavras e pudessem sonhar eles mesmos com tudo isso, porque, se os cantos dos xamãs deixarem de ser ouvidos na floresta, eles não serão mais poupados do que nós. (2015, p. 491).

Segundo sua cosmovisão, só os *Xapiri* e os xamãs podem interceder em prol da humanidade para manter o equilíbrio da vida no planeta. Se um povo deixa de existir, deixam também de existir diferentes formas de promover o equilíbrio de suas forças. Assim, se compreende o lamento de Kopenawa:

Estamos apreensivos, para além de nossa própria vida, com a da terra inteira, que corre o risco de entrar em caos. Os brancos não temem, como nós, ser esmagados pela queda do céu. Mas um dia talvez tenham tanto medo disso quanto nós! Os xamãs sabem das coisas más que ameaçam os humanos. Só existe um céu e é preciso cuidar dele, porque, se ficar doente, tudo vai se acabar. (2015, p. 498).

Nesse argumento, e nesse lamento, vê-se a sabedoria Yanomami, que reconhece e respeita o poder da sabedoria ancestral transcendendo o isolamento e o solipsismo da consciência civilizada. A partir dela a humanidade poderia desenvolver a consciência de que a dessacralização a mercantilizou, correndo agora o risco de encontrar sua própria extinção.

Com isso, Kopenawa faz um diagnóstico do tempo presente, denuncia os sinais dos tempos, tempos decorrentes do assassinato de Pã. Um diagnóstico do esgotamento civilizatório ocidental que resvala nos limites que criou para si. Como alternativa, podemos pensar em uma esperança, pois seu diagnóstico comporta uma possibilidade de superação da conjuntura atual, vale dizer, de descolonização.

Descolonizar o pensamento é mais que necessário para que pensemos na possibilidade de mundos que existiram, que existem e que pretendem continuar a existir. Para tanto, nos ensina Kopenawa, é necessária uma cosmovisão que contemple o equilíbrio e a sustentabilidade do planeta conservando seu valor de fertilidade, isto é, de vitalidade. Neste sentido, a sabedoria da cosmovisão indígena, e aqui de modo particular do povo Yanomami, ao qual pertence Davi Kopenawa (2015, p. 479, 480, 781, 483, 484), traz uma concepção de Ecologia que é profundamente enraizada em uma visão de mundo integrada, onde o ser humano, e os seres não-humanos, os elementos naturais e as divindades, formam uma rede interdependente e sagrada (2015, p. 403). Para os Yanomami, a natureza não é uma entidade externa ou separada da vida humana, mas uma força viva e dinâmica, que se manifesta tanto no mundo físico quanto no espiritual (2015, p. 403). Sua compreensão de ecologia vai além da mera interação com o meio ambiente; ela envolve uma conexão espiritual com todos os seres que habitam a terra, a água, o céu e a floresta em uma grande diversidade (2015, p. 476). Como diz Barazal:

Na floresta estão os espíritos, que a envolvem num clima de mistério devido a presença dos entes imateriais, de difícil controle, mas ela também propicia a caça e a coleta, meios de sobrevivência dos indígenas. Enfim, a floresta acaba exercendo sensações sobre as pessoas, que vão desde o fascínio, o desafio, a reverência, até um certo medo respeitoso. (2001, p. 70).

Sua noção de ecologia comporta também uma noção especial de tempo (2015, p. 477,492), pois os Yanomami não compartilham da mesma concepção linear e progressiva que é comum nas sociedades ocidentais, mas, como esclarece Jacob, estão ligados ao “[...] tempo da pupunha, da floração do ingá” (1995, p. 24), da vida que acontece no cotidiano da floresta. Considerando até mesmo um tempo próprio do sonho (2015, p. 65, 77, 86, 101, 133, 137, 206, 209-210, 230, 327, 357, 361, 425, 443, 459, 463, 465, 492, 494, 503-504). Seu “[...] único calendário são as luas crescente e minguante” (Good *et al.*, 1991, p. 15). Os eventos não são por eles vistos como sucessões independentes, mas como parte de uma totalidade onde, passado, presente e futuro estão entrelaçados, e o que acontece em um plano pode ter repercussões nos outros (2015, p. 328). O tempo não é um recurso a ser consumido ou controlado, mas algo a ser vivido em harmonia com as forças naturais e espirituais.

Assim, a relação dos Yanomami com a natureza é marcada por uma profunda reverência e reciprocidade, como dissemos acima, uma profunda dialogia. De modo que, para eles, a floresta, os rios e os animais não são apenas fontes de recursos, mas parceiros

espirituais (2015, p. 74, 81, 84, 94). Eles acreditam que a Terra e todos os seus componentes possuem uma alma, e qualquer ação humana sobre a natureza deve ser feita com respeito, como disse Valim (2024, p. 85, 114, 119). A caça, a pesca e a coleta são realizadas de forma ritualizada, o que indica a expectativa de diálogo com o que vai ser caçado, pescado ou coletado, buscando garantir os ciclos de sustento, que sejam renovados continuamente.

Por tudo isso, se pode dizer, sob influência ocidental, que a consciência Yanomami é animista, ou seja, atribuem e percebem a presença de entidades espirituais, como é o caso dos *xapiri* (2015, p. 65, 73), em todos os elementos da natureza. O céu, a terra, as plantas e os animais são habitados por seres espirituais, como é o caso dos espíritos tucanos (2015, p. 83) ou os demais “[...] espíritos da floresta *urihinari*, os espíritos das águas *mãu unari* e os espíritos animais *yarori*” (2015, p. 84), que têm uma influência direta na vida cotidiana.

A relação entre a divindade e a natureza é de total interdependência: as forças espirituais governam e regulam os fenômenos naturais (2015, p. 84-87), embora os humanos também tenham um papel ativo em manter o equilíbrio entre os mundos físico e espiritual (2015, p. 226, 310, 320, 325, 326, 331, 333, 335, 354; Silva Neto, 2023, p. 99; Valim, 2024, p. 17, 19). Ritualizando suas atividades cotidianas, como a caça ou a agricultura, os Yanomami buscam harmonizar suas ações com os desejos e as leis desses espíritos, garantindo a continuidade de uma vida próspera e saudável para a comunidade.

Neste ponto, sem nos alongarmos, podemos estabelecer uma relação entre a cosmovisão Yanomami e a noção de *Perspectivismo Ameríndio* concebida pelo antropólogo brasileiro Eduardo Viveiros de Castro. No seu entendimento, como o mundo é formado por diferentes espécies, logo, existe diferentes pontos de vista (2002, p. 384-385), pois cada espécie e cada ser se funda como núcleo epistêmico, como centro de consciência, porque o ponto de vista sempre parte da corporeidade (Taylor; Viveiros de Castro, 2019, p. 773, 776, 784; Viveiros de Castro, 2002, p. 351, 354, 355; Viveiros de Castro, 2020, p. 41) e, portanto, é produtora de identidade (Viveiros de Castro, 2002, p. 373).

Um ponto de vista que foi estendido aos animais que veem as mesmas coisas que os humanos, mas que, no entanto, têm uma compreensão diferente porque possuem corpos diferentes, afirma Viveiros de Castro (2020, p. 41). É válido frisar ainda que, segundo ele, “o perspectivismo não é um relativismo, mas um *multinaturalismo*” (2002,

p. 379), justamente pelo seu aspecto de diversidade de representações e compreensões de mundo sempre mediadas pelos corpos. Por isso, se faz tão necessário o cuidado, mas, sobretudo o respeito para com a natureza e os demais seres que a compõe, sejam eles espirituais, animais, vegetais ou humanos, porque todos tem sua própria consciência da vida e por isso devem ser vistos também como seres de relação.

Trata-se, por fim, de uma cosmovisão que contempla a experiência de viver juntos em sociedade. Vínculos que sejam profundamente políticos na ordem de defesa da vida, de forças vitais e comunitárias por meio da confiança no viver juntos. Nestes termos, podemos dizer que a morte de Pã não significa apenas a morte de uma deidade, mas a morte de uma certa humanidade que, distante de sua raiz e vínculos mais profundos, se vê atada a um isolamento que não confere um sólido sentido existencial. Isto porque, substituir os deuses e suas cosmovisões por bens materiais e passageiros resultou numa existência vazia de sentidos e laços. O esvaziamento do sagrado no mundo ocidental capitalista, segundo Kopenawa, resultou num mundo perigoso e instável em que o homem se tornou um devorador de tudo, um pandevorador.

Considerações finais

Após este percurso, pode-se afirmar que o esvaziamento do sagrado na sociedade ocidental resultou em uma transformação significativa na percepção da realidade e no comportamento humano. Ao priorizar um modo de vida materialista e voltado para o consumo, o ser humano perdeu de vista a conexão profunda com valores transcendentais que antes ofereciam sentido, coesão e equilíbrio à vida. Esse afastamento das fontes do sagrado gerou uma visão fragmentada da existência, onde a busca incessante por satisfação imediata e pela acumulação de bens materiais obscurece a reflexão sobre o propósito mais profundo da vida e sobre as consequências de nossas ações.

O resultado desse processo é uma realidade cada vez mais instável e arriscada, tanto no plano pessoal quanto coletivo. A crise ambiental, os conflitos sociais e a crescente alienação são apenas alguns exemplos de como a ausência de um fundamento espiritual comum pode desestabilizar as relações humanas e o próprio planeta. O uso da expressão “devorador de mundos” aqui descrito reflete um ser humano que, em sua busca insaciável por recursos e prazer, esgota as possibilidades de equilíbrio e harmonia tão necessários para a subsistência de todos os seres neste planeta.

A morte de Pã é um alerta para todas as pessoas de boa vontade para o cuidado com a vida em toda a sua extensão. Portanto, é essencial que a sociedade ocidental reconsidere a importância do sagrado e a escuta atenta da sabedoria dos povos indígenas, seja ele em suas manifestações religiosas, filosóficas ou éticas, como uma forma de restaurar o sentido de pertencimento, responsabilidade e respeito pelo todo. Somente a partir de uma reconexão com esses valores em perspectiva é que será possível superar os desafios existenciais e ambientais que ameaçam a continuidade de nossa espécie e de nosso mundo. Assim, o resgate do sagrado pode ser visto não apenas como um retorno ao passado, mas como um passo necessário para a construção de um futuro mais equilibrado e sustentável.

Referências

BARAZAL, Neusa Romero. *Yanomami: Um Povo em Luta pelos Direitos Humanos*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2001.

BENTO XVI. *Jesus de Nazaré - Primeira Parte - do batismo no Jordão à transfiguração*. Trad José Jacinto Ferreira de Farias. São Paulo: Editora Planeta do Brasil, 2007.

BÍBLIA Sagrada: Tradução oficial da CNBB. Brasília: Edições CNBB, 2019.

BRANDÃO, Junito de Souza. *Mitologia Grega - Vol. I*. Petrópolis: Vozes, 1987.

BRANDÃO, Junito de Souza. *Mitologia Grega - Vol. II*. Petrópolis: Vozes, 1987.

BRANDÃO, Junito de Souza. *Mitologia Grega - Vol. III*. Petrópolis: Vozes, 1987.

CAHUNGO, Filipe Miguel Mário; MEZA-SALCEDO, Guillermo; VALIM, Ricardo. Orality, epistemic exclusion and wisdom of <i>Indongos</i> in contemporary Angola. *Filosofia Theoretica: Journal of African Philosophy, Culture and Religions*, [S. l.], vol. 14, nº 3, p. 21–36, 2025. DOI: 10.4314/ft.v14i3.2. Disponível em: <https://www.ajol.info/index.php/ft/article/view/310326>. Acesso em: 17 nov. 2025.

CAMPBELL, Joseph. *O Poder do Mito com Bill Moyers*. São Paulo: Palas Athena, 1990.

CHAPMAN, Anne. *Fin de un Mundo - Los Selknam de Tierra del Fuego*. Santiago: Taller Experimental Cuerpos Pintados, 2002.

ELIADE, Mircea. *Imagens e Símbolos*. Trad. Maria Adozinda Oliveira Soares. Lisboa: Arcadia, 1979.

GOOD, Kenneth; CHANOFF, David. *Dentro do Coração*. Trad. Jurandy Bravo Nogueira Jr. São Paulo: Editora Best Seller, 1991.

HESÍODO. *Teogonia - a origem dos deuses*. Trad. Jaa Torrano. 7º ed. São Paulo: Iluminuras, 2007.

JACOB, Paulo. *Assim Contavam os Velhos Índios Ianõnãmes - Lendas dos Índios Ianõnãmes Compiladas do Romance Chãos de Maíconã*. Rio de Janeiro: Editorial Nórdica, 1995.

KERÉNYI, Karl. *A Mitologia dos Gregos - Vol. 1 A História dos deuses e dos homens*. Trad. Octavio Mendes Cajado. Petrópolis: Vozes, 2015.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. *A Queda do Céu – Palavras de um Xamã Yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. *O espírito da floresta*. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

PLUTARQUE. *Oeuvres Morales - Tome VI - Dialogues Pythiques*. Trad. Robert Flacelière. Paris: Société D'Édition “Les Belles Lettres”, 1974.

RODRIGUES, Donizete. Pastor versus Pajé: o sopro do espírito em contextos indígenas. *Horizonte - Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião*, Belo Horizonte, vol. 21, nº 64, p. 1-24, 2023. DOI: 10.5752/P.2175-5841.2023v21n64e216415. Disponível em: <https://periodicos.pucminas.br/horizonte/article/view/25658>. Acesso em: 12 out. 2025.

SILVA NETO, João Paulino da. *Saberes dos povos indígenas Maya e Yanomami: desafios epistêmicos no processo de descolonização*. São Carlos: Pedro & João Editores, 2023.

SODRÉ, Muniz. *O Terreiro e a Cidade: a forma social negro-brasileira*. Rio de Janeiro: Imago/ Salvador: Fundação Cultural do Estado da Bahia, 2002.

TAYLOR, Anne Christine; CASTRO, Eduardo Viveiros de. Um corpo feito de olhares (Amazônia). *Revista de Antropologia*, São Paulo, Brasil, vol. 62, nº 3, p. 769–818, 2019. DOI: 1310.11606/2179-0892.ra.2019.165236. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/ra/article/view/165236>. Acesso em: 25 out. 2024.

ORANGE, Thommy. *Lá Não Existe Lá*. Trad. Ismar Tirelli Neto. Rio de Janeiro: Rocco, 2018.

OTTO, Rudolf. *O Sagrado - Aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional*. Trad. Walter O. Schlupp. Petrópolis: Vozes, 2007.

VALENTIM, Marco Antonio. Xawara: capitalismo e pandemia desde A queda do Céu: Capitalism and pandemic after “The Falling Sky”. *Tellus*, [S. l.], nº 44, p. 255–276, 2021.

DOI: 10.20435/tellus.vi44.722. Disponível em:
<https://www.tellus.ucdb.br/tellus/article/view/722>. Acesso em: 26 out. 2024.

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, nº 28, p. 178-197, 2025b. Disponível em: <https://periodicos.ufjf.br/index.php/eticaefilosofia/article/view/46713>. Acesso em: 22 jun 2025.

VALIM, Ricardo; DANNER, Leno Francisco . Epistemologia Indígena: O que É e em que Consiste essa Questão?. In: BARBOSA, Xênia de Castro et al. (Org.). *Pós-graduação na Amazônia: experiências de pesquisa desenvolvidas no Instituto Federal de Rondônia e na Universidade Federal de Rondônia*. 1ed. Curitiba: Editora Bagai, 2023, vol. 1, p. 114-125. Disponível em: <http://repositorio.ifro.edu.br/handle/123456789/786>. Acesso em: 13 dez. 2025.

VALIM, Ricardo; GIACOIA 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.). *Ensaio 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 Kalágatos*, 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, 2025h. DOI: 10.52052/issn.2176-5960.pro.v17i48.22931. Disponível em: <https://periodicos.ufs.br/prometeus/article/view/22931>. Acesso em: 4 dez. 2025.

VERNANT, Jean-Pierre. *El universo, los dioses, los hombres. El relato de los mitos griegos*. Trad. Joaquín Jordá. Barcelona: Editorial Anagrama, 2000.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Metafísicas Canibais - Elementos para uma Antropologia Pós-Estrutural*. São Paulo: Ubu Editora, 2020.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Perspectivismo e Multiculturalismo na América Indígena. In: VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A Inconstância da Alma Selvagem*. São Paulo: CosacNaify, 2002, p. 345-400.

Recebido em: 01/11/2024

Aprovado em: 20/12/2025

Publicado em: 02/02/2026