



OS CAMINHOS DE LIBERTAÇÃO DO OUTRO: REFLEXÃO A PARTIR DE ENRIQUE DUSSEL E DAVI KOPENAWA

RICARDO VALIM¹

RESUMO: Este trabalho propõe-se a investigar a possível convergência entre a filosofia da libertação de Enrique Dussel e o pensamento indígena de Davi Kopenawa, a partir da hipótese de que ambos oferecem fundamentos potentes para a construção de um caminho emancipatório para o Outro da modernidade — aquele historicamente silenciado ou marginalizado pelas estruturas eurocêntricas de saber e poder. Ambos os pensadores, em seus respectivos contextos, elaboram críticas profundas e necessárias à modernidade eurocêntrica, denunciando seus mecanismos de exclusão, violência, destruição da natureza e apagamento de subjetividades outras — indígenas, colonizadas, periféricas. A justificativa para essa investigação reside na urgência de repensar os fundamentos da filosofia e da política a partir de perspectivas que emergem fora do centro, desestabilizando categorias universais forjadas no interior da lógica colonial.

PALAVRAS-CHAVE: Filosofia; Ancestralidade; Outro; Diálogo; Dussel.

ABSTRACT: This paper sets out to investigate the possible convergence between Enrique Dussel's philosophy of liberation and Davi Kopenawa's indigenous thought, based on the hypothesis that both offer powerful foundations for building an emancipatory path for modernity's Other - the one historically silenced or marginalized by Eurocentric structures of knowledge and power. Both thinkers, in their respective contexts, elaborate profound and necessary criticisms of Eurocentric modernity, denouncing its mechanisms of exclusion, violence, destruction of nature and erasure of other subjectivities - indigenous, colonized, peripheral. The justification for this research lies in the urgency of rethinking the foundations of philosophy and politics from perspectives that emerge from outside the center, destabilizing universal categories forged within colonial logic.

KEYWORDS: Philosophy; Ancestry; Other; Dialog; Dussel.

A tradição filosófica ocidental foi, por séculos, construída a partir do ponto de vista do “mesmo”: o sujeito europeu, masculino, racional e colonizador. Nesse processo, o Outro — indígena, colonizado, excluído — foi silenciado e reduzido a objeto. Diante das crises contemporâneas, repensar a filosofia a partir da exterioridade torna-se urgente. Este trabalho se

¹ Doutorando em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUCPR). Email: ricardovalimfilosofia@gmail.com.

propõe pensar a partir do Outro como caminho de libertação e reconstrução de uma totalidade aberta e autêntica, acolhendo vozes historicamente marginalizadas.

A Filosofia da Libertação de Enrique Dussel promove um deslocamento epistemológico: o centro do pensamento deve ser o rosto do Outro, que denuncia a violência da modernidade e funda uma ética libertadora. Já Davi Kopenawa, em sua sabedoria viva, não se alinha ao modelo ocidental de filosofia, mas propõe uma cosmologia que integra humanos, floresta, espíritos e cosmos, resistindo à lógica destrutiva do capitalismo.

O artigo percorre três eixos: pensar a partir do Outro em busca da totalidade; apresentar o pensamento indígena como sabedoria originária; e propor uma utopia concreta onde o Outro torna-se sujeito de transformação ética e política. Ao articular o pensamento de Dussel e a práxis libertária de um povo de Kopenawa, busca-se uma filosofia comprometida com a vida, contra o epistemicídio, a destruição ecológica e a desumanização — guiada pela escuta, coragem e solidariedade.

Pensar filosoficamente a partir do outro na busca pela totalidade autêntica do ser

Sob uma perspectiva decolonial, é comum a crítica aos impactos negativos dos processos coloniais sobre os povos indígenas, especialmente no apagamento e desumanização de seus saberes. Diante disso, torna-se urgente resgatar uma totalidade verdadeira que, segundo Dussel, “[...] parte do outro enquanto livre, como um além do sistema da totalidade; que parte, então, de sua palavra, da revelação do outro [...]”, visando um “[...] justo crescimento da totalidade desde o outro e para ‘servi-lo’ criativamente” (1986, p. 196). Para Dussel, a racionalidade dialética é limitada, pois “o método dialético é o caminho que a totalidade realiza em si mesma [...]. É a expansão dominadora da totalidade desde si” (1986, p. 196), tornando-se epistemologicamente estéril ao recusar o diálogo com outras formas de conhecimento. Essa racionalidade excludente, ao negar o encantado e o diverso, representa um entrave à construção de uma filosofia plural (Dussel, 2015, p. 15).

O discurso filosófico unívoco e estritamente racional, ao buscar definir seu conteúdo conceitual sem recorrer ao símbolo — como o mito —, “ganha em precisão, mas perde na sugestão de significado” (Dussel, 2015, p. 14). Quanto mais racional e conceitual é o discurso, de fato, maior é sua capacidade de explicitar e definir com clareza aquilo que pretende expressar. No entanto, exatamente por isso, perde-se a dimensão da sugestividade, ou seja, a aptidão de evocar experiências complexas, emocionais e multissensoriais da condição humana — dimensão esta que o símbolo e o mito realizam com maior eficácia. Diante disso, ao que aparenta, o “[...] “Eu” europeu pretende descobrir-se como universal, último, que conhece a

si mesmo e que pode reconstruir a partir de si mesmo o mundo inteiro (todos os outros mundos também do Sul)”² (Dussel, 2012, p. 209), e conseqüentemente apagando a diversidade epistemológica e existencial dos povos do Sul, por exemplo.

A expansão colonial moderna redesenhou fronteiras políticas e econômicas e impôs um modelo de exclusão epistêmica. Consolidou-se, assim, uma narrativa eurocêntrica na qual apenas o Ocidente moderno é reconhecido como produtor legítimo de razão (Valim, 2024, p. 33-34, 51). Superar essa lógica exige a desconstrução do ego absoluto da modernidade. Como alerta Kopenawa, é urgente romper com o egoísmo (2015, p. 27, 49, 50, 51, 539, 542, 543, 567, 581) e escutar as vozes do Sul — indígenas, colonizados — não como complementos ao pensamento europeu, mas como expressões autênticas de outras verdades e formas de sabedoria.

É necessário compreender os contextos históricos que moldaram os saberes em diferentes partes do mundo. Saber disso é essencial para entender como se formaram os imaginários ocidental e oriental — e reconhecer, como propõe Dussel, que ao ego moderno se contrapõe o não-ego: o Outro, fundamento de uma nova racionalidade.

O ego moderno apareceu em sua confrontação com o não-ego; os habitantes das novas terras descobertas não aparecem como Outros, mas como o Si-mesmo a ser conquistado, colonizado, modernizado, civilizado, como “matéria” do ego moderno. E foi assim que os europeus (particularmente os ingleses) se transformaram [...] nos “missionários da civilização em todo o mundo”, especialmente com “os povos bárbaro”. A Europa tornou as outras culturas, mundos, pessoas em objeto: lançado (-jacere) diante (ob-) de seus olhos. O “coberto” foi “des-coberto”: ego cogito cogitatum, europeizado, mas imediatamente “en-coberto” como Outro. O outro constituído como o Si-mesmo (1993, p. 36).

O surgimento do ego moderno não pode ser desvinculado da construção de um Outro subalternizado. Dentro dessa ótica “[...] a Europa tivera características excepcionais internas que permitiram que ela superasse, essencialmente por sua racionalidade, todas as outras culturas” (Dussel, 2000, p. 51), isso é um fato e contribuiu para sua expansão e domínio. O colonialismo não apenas dominou territórios, mas também moldou formas de pensar, de existir e de perceber o mundo. Nestes termos nota-se que:

1. A civilização moderna autodescreve-se como mais desenvolvida e superior (o que significa sustentar inconscientemente uma posição eurocêntrica).
2. A superioridade obriga a desenvolver os mais primitivos, bárbaros, rudes, como

² Nossa tradução de: “[...] un “Yo” europeo pretende descubrirse a sí mismo como universal, último, que se sabe a sí mismo, y que puede reconstruir desde él mismo todo el mundo (todos los otros mundos también del Sur)”.

exigência moral. 3. O caminho de tal processo educativo de desenvolvimento deve ser aquele seguido pela Europa (é, de fato, um desenvolvimento unilinear e à europeia o que determina, novamente de modo inconsciente, a “falácia desenvolvimentista”). 4. Como o bárbaro se opõe ao processo civilizador, a práxis moderna deve exercer em último caso a violência, se necessário for, para destruir os obstáculos dessa modernização (a guerra justa colonial). 5. Esta dominação produz vítimas (de muitas e variadas maneiras), violência que é interpretada como um ato inevitável, e com o sentido quase-ritual de sacrifício; o herói civilizador reveste as suas próprias vítimas da condição de serem holocaustos de um sacrifício salvador (o índio colonizado, o escravo africano, a mulher, a destruição ecológica, etc.). 6. Para o moderno, o bárbaro tem uma “culpa” (por opor-se ao processo civilizador) que permite à “Modernidade” apresentar-se não apenas como inocente, mas como “emancipadora” dessa “culpa” de suas próprias vítimas. 7. Por último, e pelo caráter “civilizatório” da “Modernidade”, interpretam-se como inevitáveis os sofrimentos ou sacrifícios (os custos) da “modernização” dos outros povos “atrasados” (imaturos), das outras raças escravizáveis, do outro sexo por ser frágil, etc. (Dussel, 2005, p. 29)

Essa suposta missão civilizatória naturalizou a violência colonial ao transformá-la em uma exigência ética. O bárbaro, ao resistir, torna-se culpado, rebelde e selvagem; sua recusa é interpretada como atraso, ignorância ou obstáculo à razão. Não existe uma abertura dentro deste processo para reconhecer que podemos não saber tudo (Kopenawa, 2015, 386, 452) diante do mistério que é a vida. Sabemos apenas aquilo que se enquadra dentro das nossas próprias categorias formuladas por nós mesmos e que compõem nossa própria cultura. Verbalizar isso em um processo de dominação é um risco à própria dinâmica existencial dos indivíduos subalternos (Kopenawa, 2015, p. 288, 322, 352, 384, 384, 387, 398, 494, 495, 507). A violência imposta é então ressignificada como sacrifício necessário, um custo aceitável para o avanço da humanidade — desde que esse custo seja pago pelo Outro, é claro.

O projeto é perverso quando totaliza um sistema tendo negado o outro como nação, classe ou pessoa dominada dentro da totalidade política vigente. Um projeto é eticamente justo, quando se trata do horizonte de compreensão de uma nova ordem futura na qual o outro, a pessoa é um momento livre na solidariedade da nova totalidade política adveniente. (Dussel, 1982, p. 121)

Um projeto torna-se perverso quando, ao se apresentar como absoluto, nega a existência do Outro — seja ele uma nação colonizada, uma classe explorada ou um indivíduo marginalizado. Essa totalidade fechada opera pela exclusão: impõe uma visão única de mundo e elimina qualquer divergência em nome da ordem ou do progresso.

Mas afinal de contas, o que se poderia aprender com outras perspectivas e cosmovisões? Bom, em primeiro lugar, se não houver a mínima vontade, curiosidade de se abrir ao novo, é

fato que, não serão captados os elementos de culturas que a seu modo manifestam sua originalidade e excentricidade e culturas como a dos povos pré colombianos:

Assim, entre os astecas, *Quetzalcoatl* era a expressão simbólica de um deus dual original. O deus Quetzalcoatl (“é composto de *quetzalli*, uma palavra para as penas verdes brilhantes da cauda do pássaro *quetzal*, [...] e de *coatl*, “serpent”) que os *tlamatinime* (“aqueles que sabem das coisas”, a quem Frei Bernardino de Sahagún chamava de ‘filósofos’). *Ometéotl* (de ome, “dois”, e *téotl*, “o divino”), deixando de lado o símbolo³. (Dussel, 2015, p. 15-16)

Ao contrário da lógica unilinear e hierárquica da modernidade ocidental, a cosmovisão asteca propõe uma ontologia do equilíbrio e da inter-relação, onde o sagrado se manifesta na coexistência das diferenças e na produção da mesma (Valim, 2024, p. 49, 51-52, 101). Essa visão foi apagada ou deslegitimada pelo colonialismo, que reduziu tais expressões a mitos primitivos, negando seu valor filosófico. Retomar esses símbolos e reconhecê-los como formas legítimas de pensamento é um gesto de justiça epistêmica e de revalorização das sabedorias originárias. Além, é claro, de ser uma oportunidade de pensar a vida e tudo o que ela compõe a partir de outras categorias até então não exploradas em sua totalidade. Aliás, podemos nos questionar em que consiste de fato a totalidade de alguma coisa:

O que são as coisas reais em sua totalidade, desde os fenômenos astronômicos até a simples queda de uma pedra ou a produção artificial do fogo? Qual é o mistério da própria subjetividade, o eu, a interioridade humana? Como se pode pensar no fato da espontaneidade humana, da liberdade, da ética e da liberdade, a espontaneidade, a liberdade, o mundo ético e social? E, finalmente, como interpretar o fundamento último de tudo o que é real, do universo? O que levanta a questão do ontológico naquilo que é real. “Por que o ser, e não o nada?”⁴ (Dussel, 2015, p. 12)

O desejo de compreender o real em sua totalidade é uma das marcas essenciais da filosofia. Desde os grandes fenômenos cósmicos até os eventos mais simples do cotidiano, tudo se apresenta como enigma, despertando no ser humano curiosidade, criatividade e reflexão. Nada é inteiramente transparente; tudo é presença e mistério.

³ Nossa tradução de: “Así, entre los aztecas, *Quetzalcóatl* era la expresión simbólica de un dios dual originario (“se compone de *quetzalli*, vocablo que designa las preciosas plumas de cola, de un color verde brillante, del ave *quetzal*, [...] y de *cóatl*, ‘serpiente’) que los *tlamatinime* (“los que saben las cosas”, a quienes fray Bernardino de Sahagún llamó “filósofos”) denomi naban *Ometéotl* (de ome, “dos”, y *téotl*, “lo divino”), dejando ya de lado al símbolo”.

⁴ Nossa tradução de: “¿Qué son y cómo se comportan las cosas reales en su totalidad; desde los fenómenos astronómicos hasta la simple caída de una piedra o la producción artificial del fuego? ¿En qué consiste el misterio de la propia subjetividad, el yo, la interioridad humana? ¿Cómo puede pensarse el hecho de la espontaneidad humana, la libertad, el mundo ético y social? Y al final, ¿cómo puede interpretarse el fundamento último de todo lo real, del universo? - lo que levanta la pregunta sobre lo ontológico en aquello de que “¿Por qué el ser y no más bien la nada?”

Os mitos, inicialmente transmitidos pela tradição oral e, a partir do terceiro milênio a.C., pela escrita, foram preservados por comunidades de sábios que buscavam compreender o inexplicável. Como diz Aristóteles, “aquele que ama o mito (*philomythos*) é como aquele que ama a sabedoria (filósofos)” (2001, A, 2 982b 18-19). Assim surgem as tradições míticas, oferecendo respostas aos grandes “núcleos problemáticos” da existência. Povos como os tupinambás, estudados por Lévi-Strauss, estruturavam suas vidas com base nesses mitos (Dussel, 2015, p. 13).

O mito, portanto, não é oposto à razão, mas uma forma legítima de racionalidade simbólica que ainda inspira o pensamento filosófico e antropológico. Reconhecer essa riqueza (Valim, 2024, p. 15, 23, 90, 100) é valorizar a diversidade de saberes que a humanidade produziu. Junto ao mistério do mundo, está o mistério do “eu”: a subjetividade, a liberdade e a ética. Pensar o ser é também pensar a si mesmo, pois somos parte do real e, ao mesmo tempo, seus interrogadores.

Questões como “por que o ser e não o nada?” (Dussel, 2009, p. 15) expressam a universalidade dessas inquietações, presentes em todas as culturas desde o Paleolítico. São questões racionais compartilhadas, embora formuladas de modos diferentes — nos mitos astecas, nos rituais indígenas, nos textos védicos, na filosofia grega ou no pensamento moderno (Valim, 2024, p. 14, 66, 100). Em todas essas tradições, a busca pelo sentido do ser permanece como essência comum da humanidade. De fato, não restam dúvidas de que no processo de busca pela verdade, esse Outro deve ser protagonista e fonte, e como um caminho alternativo de sabedoria para isso pode-se refletir aqui sobre o valor do pensamento indígena, por exemplo.

O caminho alternativo da diferença: o outro como fundamento a partir do pensamento indígena e da filosofia da libertação

Queremos iniciar esse tópico trazendo uma observação digna de nota de Enrique Téllez Fabiani em seu artigo *Primeras distinciones hacia una ecológica de la liberación*, em que de forma implícita traz a noção do discernimento intelectual e reflexivo que compete a cada pessoa em um tempo de rápidas transformações e aceleração do conhecimento.

As circunstâncias atuais exigem que pensemos sobre as questões de uma maneira diferente da usual, especialmente porque o discurso hegemônico da sustentabilidade já se esgotou há muito tempo, mas continua a ser predominante porque é sustentado tanto pelo liberalismo na esfera política quanto pelo capitalismo na esfera econômica. E é exatamente aqui que o pensamento crítico irrompe para questionar (negativamente como ecocídio) o que é dado como certo (positivamente como sustentabilidade). Nesse sentido, o que o pensamento acadêmico dominante considera óbvio, como dado e

inquestionável, no nosso caso a vida material, em sua dinâmica carente, deve ser explicitado. Teoricamente, isso também deve ser articulado a todos os outros aspectos da vida. Quando falamos de espiritualidade, não podemos negar a materialidade do corpo; da mesma forma, quando falamos do sublime na música, não podemos negar a importância dos instrumentos musicais em cuja materialidade interagimos, não sem considerar que as cordas vocais são consideradas estritamente como um instrumento, daí a ênfase na materialidade⁵. (2024b, p. 13)

Assim, Fabiani aponta para a necessidade de uma postura amadurecida ética e epistemológica que venha a compreender a ecologia, por exemplo, não como abstração idealizada, mas como luta enraizada na realidade encarnada da vida.

Pensando nisso, uma alternativa ancorada na realidade concreta que temos — sobretudo quando refletimos sobre as consequências vividas pelos povos a partir dos processos coloniais e, portanto, da colonialidade do saber — consiste em promover um movimento que não parte de especulações ou teorias externas. Trata-se, antes, de um movimento que “[...] parte do Outro enquanto livre, como um além do sistema da totalidade; que parte, então, de sua palavra, da revelação do outro [...]”. Somente assim poderá haver, de fato, uma verdadeira “[...] passagem ao justo crescimento da totalidade desde o Outro e para ‘servi-lo’ criativamente” (Dussel, 1986, p. 196). Até porque é da natureza humana a abertura para a mudança, um *vir a ser* constante em que “[...] o ser do homem em seu mundo não é apenas um puro presente abstrato, mas que o ser do homem é um ser que, como um ser-poder, exerce certas possibilidades”. E dessa maneira “[...] o que eu estou sendo é o menos importante, porque o que eu estou sendo é definido como eu me entendo como capaz de ser; a partir do projeto, as possibilidades se abrem”⁶. (Dussel, 1977b, p. 20). Dito de outro modo, se quisermos de fato mudar o mundo de forma justa, precisamos escutar e valorizar os saberes do Outro, ou seja, dos oprimidos, pois é a partir deles que novas possibilidades podem surgir.

⁵ Nossa tradução de: “Las circunstancias actuales nos exigen pensar los temas de maneras diferentes a las habituales, sobre todo porque el discurso hegemónico de la sustentabilidad se agotó desde hace mucho tiempo, pero continúa siendo predominante debido a que lo sostiene tanto el liberalismo en lo político, como el capitalismo en lo económico. Y es justo aquí, donde el pensamiento crítico irrumpe para poner en crisis (negativamente como ecocidio) lo que se da por sentado (positivamente como sustentabilidad). En este sentido, y de manera frontal, se debe hacer explícito lo que el pensamiento del mainstream académico toma como obvio, como lo ya dado e incuestionable; en nuestro caso, la vida material, que en su menesterosa dinámica debe ser afirmada. Teóricamente, debe también ser articulada a todos los otros aspectos de la vida. Cuando hablamos de la espiritualidad no podemos negar la materialidad del cuerpo; de la misma manera, que cuando hablamos de lo sublime de la música, no podemos negar la importancia de los instrumentos musicales en cuya materialidad interactuamos con ellos, no sin considerar que las cuerdas vocales son consideradas estrictamente como instrumento. Por eso, el énfasis en la materialidad.”

⁶ Nossa tradução de: “[...] entonces, que el ser del hombre en su mundo non es solamente un puro presente abstracto, sino que el ser del hombre es un ser que, como poder-ser, empuña ciertas posibilidades”. “[...] lo que estoy siendo es lo de menos, porque lo que estoy siendo se define como me comprendo poder-ser; desde el proyecto se abren las posibilidades”.

A vítima é uma irrupção inevitável que questiona a finitude, os limites, de qualquer sistema que se proclame como único, culminante, fim da história, insubstituível, etc., como a maioria dos sistemas que sobrevivem no estágio final e tentam se perpetuar. Não se trata de uma simples percepção errônea da realidade, pois existe a não conformidade empírica cristalizada na pobreza, exclusão, marginalização, opressão etc. Todas essas facetas históricas dos sistemas empíricos colocam em crise o sistema do qual eles emergem⁷. (Fabiani, 2024a, p. 455)

É notável a riqueza de significado que emerge quando se toma como ponto de partida a realidade concreta daqueles que, historicamente, foram marginalizados e excluídos dos processos hegemônicos de produção do conhecimento. A perspectiva da libertação, nesse contexto, não se limita a uma crítica retrospectiva ao passado colonial e às suas consequências, mas configura-se, sobretudo, como uma aposta ética e epistêmica na esperança. Trata-se de reconhecer a potência inerente ao ser humano — especialmente daqueles historicamente subalternizados — de transformar-se e, simultaneamente, de transformar o mundo que habita.

Na perspectiva do pensamento indígena de Davi Kopenawa Yanomami isso parece se dar quando o sujeito passa a se reconhecer como capaz de ser diferente (2015, p. 62, 86, 256, 260, 280, 286, 381, 386, 412, 443, 456, 458, 459, 499), inaugurando assim uma nova realidade histórica. Ele deixa de ser objeto do discurso e torna-se protagonista do seu próprio devir⁸. A filosofia da libertação e o pensamento indígena, então, não apenas contestam a totalidade opressora, mas propõem uma nova totalidade aberta, inacabada, *construída com e a partir* da pluralidade dos sujeitos que aí estão em aperfeiçoamento.

Dussel e Kopenawa propõem, portanto, dentro de seu horizonte intelectual teórico e libertário, não apenas uma travessia filosófica, mas um projeto civilizatório, ético e político que parte da ancestralidade e do sentido de pertença: um novo modo de habitar o mundo, como verdadeiros herdeiros, partícipes e responsáveis (Kopenawa, 2015, p. 65, 73, 78, 82, 85, 101, 117, 141, 208, 279, 289, 319, 338, 371, 381, 397, 412, 420, 442, 458, 463, 466, 480, 482, 483, 484, 486, 511) e não como destruidores da natureza⁹, onde a diferença não é excluída, mas

⁷ Nossa tradução de: “La víctima es una irrupción inevitable que pone en cuestionamiento la finitud, los límites, de cualquier sistema que se autoprocamente como único, culminante, fin de la historia, irremplazable, etc., como la mayor parte de los sistemas que sobreviven en la etapa final y tratan de perpetuarse. No se trata de una simple percepción errada de la realidad, dado que existe el incumplimiento empírico cristalizado en pobreza, exclusión, marginación, opresión, etc. Todas estas facetas históricas de los sistemas empíricos ponen en crisis al sistema de donde surgen.”

⁸ Neste sentido vale conferir a dissertação de mestrado *Xamanismo, ou, Devir Outro da Filosofia*. Ensaios de recepção à contracolonialidade filosófica e à cosmopolítica xamânica imanentes em “A Queda do Céu” (OLIVEIRA, 2019).

⁹ A pressão exercida pelo garimpo ilegal de ouro sobre aldeias na Amazônia é uma realidade persistente, especialmente nas terras indígenas mais populosas do país. A dificuldade de combater as redes criminosas por trás

acolhida como fundamento de um futuro verdadeiramente humano. Assim, nos diz Enrique Dussel:

Intenciono iniciar uma caminhada, caminhada que necessita de tempo, pois não se podem dar saltos no pensar. Faz-se necessário reformular conceitual e latino-americanamente certa visão pensada da totalidade fluente que nos rodeia: a “totalidade” e a “alteridade” em que vivemos, para ser pensadas, exigem um método e com isso está colocada toda a questão dialética. (1986, p. 16)

É nesse ponto que a filosofia da libertação exige uma retomada da dialética, mas não como instrumento de síntese forçada - que apaga ou inferioriza a diferença, como relata Davi Kopenawa: “Os brancos nos chamam de ignorantes apenas porque somos gente diferente deles. Na verdade, é o pensamento deles que se mostra curto e obscuro” (2015, p. 390) - e sim como caminho de escuta e tensão produtiva entre totalidade e alteridade. Pensar a totalidade e a alteridade em sua coexistência implica reconhecer a fluidez da realidade social e a necessidade de um pensamento comprometido, situado e crítico. É estar sensível para perceber que os indígenas não querem mais que “[...] os brancos continuem maltratando nossa terra” (Kopenawa, 2015, p. 496). A viagem teórica proposta por Dussel, acrescida pela força do pensar reflexivo da práxis de Kopenawa, é, ao mesmo tempo, epistemológica, política e ética: exige tempo, cuidado, atenção e responsabilidade diante da história ferida dos povos, mas também diante da promessa ainda não cumprida de um mundo verdadeiramente justo. A filosofia da libertação, assim como o pensamento indígena, não nega a totalidade em si (Dussel, 1986, p. 176), mas questiona a forma como ela tem sido construída: como um sistema fechado, que se auto reproduz a partir da exclusão daqueles que não se encaixam em seus pressupostos. Ao propor uma dialética da escuta da ancestralidade e da tensão - e não da síntese forçada -, Dussel e Kopenawa a seu modo recolocam a alteridade no centro da reflexão. A diferença deixa de ser um obstáculo ao pensamento e passa a ser sua condição ética.

dessa atividade extrativista faz com que o cenário mude pouco com o tempo. Entre junho de 2023 e janeiro de 2024, a Folha acompanhou de perto essa situação, visitando as quatro terras indígenas mais afetadas pela mineração ilegal no Brasil. Nesses territórios, os garimpeiros cercaram comunidades, alterando drasticamente o cotidiano dos povos indígenas. As consequências foram severas: perda de plantações, escassez de alimentos, colapso na saúde e degradação da dignidade. Mesmo com o passar do tempo, o controle imposto pelos invasores permanece. O jornal lançou um documentário que retrata essa realidade. A obra é assinada por Vinicius Sassine, correspondente da Folha na Amazônia, e Lalo de Almeida, fotógrafo do jornal. Intitulado “O Cerco”, o documentário mostra a invasão garimpeira que chegou até os arredores das aldeias nas Terras Indígenas Kayapó e Mundurucu, no Pará; Sararé, no Mato Grosso; e Yanomami, em Roraima. A narrativa é conduzida pelos relatos de caciques e lideranças que vivem e resistem nesses territórios. Folha de S.Paulo. O Cerco: Documentário registra avanço do garimpo em terras indígenas e impactos no modo de vida. Youtube, 7 de nov. de 2024. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=3D0nTsQfi3Y>. Acesso em: 12 abr 2025.

À luz desse contexto, torna-se imprescindível considerar o Outro historicamente silenciado, reconhecendo a necessidade de uma escuta sensível e comprometida, que viabilize sua enunciação a partir de sua própria perspectiva, enquanto sujeito de sua própria história, promovendo, assim, uma libertação autêntica e emancipatória.

Do outro silenciado à utopia concreto do outro que fala: um projeto de solidariedade e libertação

O conceito de Outro tem sido historicamente associado à exclusão, ao silenciamento e à subordinação. Em diferentes culturas e momentos da história, o Outro foi configurado como um ser inferior, desprovido de voz e de agência, seja por razões coloniais, raciais, culturais ou sociais. Contudo, à medida que o mundo se torna mais globalizado e amplia sua rede de relações, torna-se cada vez mais urgente a necessidade de reverter essa dinâmica. Nesse sentido, é fundamental pensar em um projeto de libertação que afirme um povo em sua própria cultura e em sua alteridade, orientado para o bem comum futuro — uma utopia positiva, autêntica, humana e ética (Dussel, 1977a, p. 83). A criação de um *Outro que fala* — um sujeito capaz de expressar-se, reivindicar sua autonomia e seus direitos — demanda um projeto de solidariedade e libertação¹⁰, capaz de ajudar a repensar as estruturas de opressão e desigualdade que ainda perpetuam essa marginalização.

¹⁰Quando se fala em elaborar um projeto que vise de fato mobilizar as pessoas para buscar uma mudança substancial na sociedade, esquecemos às vezes que mudanças podem acontecer com pequenos projetos educacionais, por exemplo, que podem auxiliar no processo de reflexão dos discentes. Indicaremos aqui dois projetos que se destacaram no meio educacional como meios para se pensar a realidade de forma transformadora e efetiva: O projeto intitulado *Coletivo Paz & Amor* (SEI 2019748) foi desenvolvido entre os dias 15 de agosto e 18 de dezembro de 2023 no Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia de Rondônia (IFRO), Câmpus Porto Velho Calama, conforme a Portaria nº 381/PVCAL - CGAB/IFRO, datada de 15 de agosto de 2023. A iniciativa foi selecionada por meio do Edital nº 5/2023/REIT - PROEN/IFRO, de 24 de abril de 2023, dentro do processo SEI nº 23243.002092/2023-18, que visava apoiar a criação de Coletivos Estudantis nos diversos campi do IFRO. O edital tinha como foco o desenvolvimento de atividades extracurriculares relacionadas a temáticas como inclusão, diversidade, combate ao discurso de ódio e promoção da cultura de paz. Organizado pela própria comunidade estudantil, o Coletivo teve como proposta principal o fortalecimento das capacidades dos jovens na organização e realização de ações voltadas à transformação social. Seus objetivos incluíram o enfrentamento ao discurso de ódio, a difusão da cultura de paz, o empoderamento da juventude e a formação cidadã crítica e atuante. Além disso, buscou-se capacitar os estudantes para uma participação social efetiva e incentivar o engajamento juvenil em ações que promovam a convivência pacífica e o respeito à diversidade. Também foram promovidas ações de divulgação e partilha das atividades realizadas pelo coletivo. Mais informações sobre o Coletivo Paz & Amor podem ser encontradas nas reportagens publicadas nos links: <https://portal.ifro.edu.br/calama/noticias/14153>; <https://portal.ifro.edu.br/calama/noticias/14124-coletivo-paz-e-amor-do-ifro-promove-roda-de-conversa-sobre-saude-mental> (acesso em 12 abr. 2025). Complementando essa experiência, destacamos o artigo “Projeto e Contemplação como Prática Educativa de Filosofia” (VALIM e PERPÉTUO ALVES SOARES, 2025), que oferece uma reflexão relevante sobre a importância de aproximar os projetos de ensino, pesquisa e extensão em filosofia da vivência dos estudantes. Tais iniciativas contribuem para o desenvolvimento de uma consciência crítica diante da realidade, a partir da observação e reflexão sobre o mundo ao redor.

A filosofia da libertação é uma proposta que visa desconstruir as estruturas ontológicas e ideológicas dominantes, buscando uma nova maneira de entender a realidade a partir das experiências dos povos oprimidos, especialmente os situados nas periferias sociais, culturais e geográficas.

A filosofia da libertação pretende assim formular uma metafísica - que não é ontologia - exigida pela práxis revolucionária e pela *poiesis* tecnológica, a partir da formação social periférica que se estrutura em maneiras de produção complexamente entrelaçadas. Por isso é necessário distinguir o ser de sua pretensa fundamentalidade eterna e divina; negar a religião fetichista; mostrar a ontologia como a ideologia das ideologias; desmascarar os funcionalismos, sejam estruturalistas, lógico-cientificistas ou matematizantes, que ao pretender que a razão não pode criticar dialeticamente o todo, afirma-o por mais analiticamente que critiquem ou operativizem suas partes; descrever o sentido da práxis de libertação que somente parcialmente vislumbraram os críticos pós-hegelianos de esquerda europeus e que somente a práxis dos atuais povos oprimidos da periferia, da mulher violada pela ideologia machista e do filho domesticado podem na realidade revelar-nos. (Dussel, 1977a, p. 21)

A práxis da libertação não é uma ideia distante, mas uma realidade vivida que emerge das experiências daqueles que são marginalizados. A filosofia da libertação, assim, visa não apenas uma mudança intelectual, mas uma transformação radical das condições materiais e sociais de vida, com base nas experiências cotidianas daqueles que estão à margem da sociedade, com vistas a promover uma verdadeira “[...] festa da libertação dos povos que cantam, dançam, correm, saltam na alegria, são as festas da saída da prisão da opressão” (Dussel, 1977a, p. 112). Vale ressaltar que isso não é um devaneio, mas sim, uma “[...] utopia possível é uma utopia da vida que pretende vencer as utopias da morte” (Dussel, 2000, p. 564). E porque é possível? Bem, a resposta só pode ser uma: porque uma “[...] utopia concreta é fruto histórico do homem, não se realizando mecanicamente” (Dussel, 1977a, p.176-77) dentro de uma dialética determinista. Assim, a filosofia da libertação recusa a neutralidade e se compromete com os processos históricos reais. Ela entende a transformação não como ideal distante, mas como possibilidade concreta, ancorada na práxis dos sujeitos históricos que resistem, sonham e criam novas formas de estar no mundo. É, portanto, uma filosofia que nasce da escuta do sofrimento e caminha em direção à celebração da vida — não qualquer vida, mas a vida digna de ser vivida por todos.

Ao nascer do *chão* da realidade existencial humana, ela mostra seu caráter de concretude com as dinâmicas de relação dos povos, colocando cada sujeito não mais em *rota de colisão*, mas sim em *rota de coesão* e acolhimento de todos aqueles que de alguma forma tiveram seus direitos e até mesmo sua dignidade humana violada.

A solidariedade é universal, em referência a todas as diferenças (à alteridade das mulheres violadas, das raças discriminadas, das classes exploradas, dos países periféricos pós-coloniais oprimidos, dos idosos excluídos nos lares, das gerações futuras que receberão uma terra exterminada [...]). (Dussel, 2006, p. 7).

Assim, “desenvolver a consciência das diferenças entre cada época e as formas elementares de pensamento reflexivo nelas pensadas é fundamental” (Valim *et al.*, 2025b, p. 4). Essa solidariedade não é, portanto, abstrata: ela é *afetiva e efetiva* porque nasce do *chão*, da partilha das diferenças (Valim, 2024, p. 117), das dores reais, mas também da esperança ativa daqueles que, mesmo oprimidos, resistem. No entanto, para perceber essa beleza da realidade é preciso estar atento aos sinais dos tempos e bem informado dos acontecimentos (Kopenawa, 2015, p. 326, 379, 422), bem como atento, no caso dos indígenas, à sabedoria ancestral (Kopenawa, 2015, p. 52, 95, 111) e à busca por harmonia (Kopenawa, 2015, p. 201). Davi Kopenawa Yanomami, em sua obra *O Espírito da Floresta*, diz a importância das palavras ancestrais e de como seu povo busca preservá-las: “Nós as preservamos por toda parte na nossa floresta” (2022, p. 118). Aqui está algo que permeia a centralidade do pensamento ético Yanomami de forma implícita: não basta ouvir essa sabedoria, é preciso aplicá-la. Neste sentido, Dussel por sua vez, nos propõe uma ética enraizada na co-responsabilidade solidária, “uma ética da responsabilidade radical” (Dussel, 2000, p. 571), que não se limita ao plano teórico, mas emerge da escuta das vítimas reais da história: mulheres, negros, indígenas, pobres, idosos, gerações futuras. Trata-se de uma solidariedade que se compromete com a vida.

Só a co-responsabilidade solidária, com validade intersubjetiva, partindo do critério de verdade vida-morte, talvez possa nos ajudar a sair com dignidade no tortuoso caminho sempre fronteiro, como quem caminha qual equilibrista sobre a corda bamba entre os abismos da cínica insensibilidade ética irresponsável para com as vítimas ou a paranoia fundamentalista necrofílica que leva a humanidade a um suicídio coletivo. (Dussel, 2000, p. 574)

É nesse ponto que a filosofia da libertação se enraíza em uma ética encarnada, que não se limita à denúncia, mas caminha em direção à construção de relações baseadas na dignidade, na escuta e na interdependência. E não em relações baseadas unicamente no capitalismo, que constitui uma “[...] categoria determinante como sistema econômico desse horizonte histórico-cultural” (Dussel, 2014a, p. 359) e natural.

Sendo a natureza, para a modernidade, só um meio de produção, corre o risco de ser consumida, destruída e, além disso, acumulando geometricamente sobre

a terra os dejetos, até pôr em perigo a reprodução ou desenvolvimento da própria vida. A vida é condição absoluta do capital; sua destruição destrói o capital. Chegamos a essa situação. O “sistema de 500 anos” (a modernidade ou o capitalismo) enfrenta seu primeiro limite absoluto: a morte da vida em sua totalidade pelo uso indiscriminado de uma tecnologia antiecológica constituída progressivamente a partir do único critério da “gestão” quântica do sistema-mundo na modernidade: aumento da taxa de lucro. Mas o capital não pode autolimitar-se. Enquanto tal, torna-se perigo para a própria humanidade (Dussel, 2000, p. 66).

Se o valor monetário estiver acima, inclusive da vida humana, certamente não se enganou o indígena brasileiro Davi Kopenawa ao lançar mão de uma visão ontológica do ser humano como “povo da mercadoria” (2015, p. 407 e 419) atrelado ao sistema de mundo capitalista (Valim, 2024, p. 26, 34, 40, 97, 130) em sua obra *A Queda do Céu – Palavras de um Xamã Yanomami*.

Os brancos pensam que a floresta foi posta sobre o solo sem qualquer razão de ser, como se estivesse morta. Isso não é verdade. Ela só é silenciosa porque os espíritos *xapiripë* detêm os entes maléficos e a raiva dos seres da tempestade. Se a floresta fosse morta, as árvores não teriam folhas brilhantes. Tampouco se veria água na terra. As árvores da floresta são belas porque estão vivas, só morrem quando são cortadas e ressecam. É assim. Nossa floresta é viva, e se os brancos nos fizerem desaparecer para desmatá-la e morar em nosso lugar, ficarão pobres e acabarão sofrendo de fome e sede. (Kopenawa, 2009, p. 7)

A relação dos Yanomami com a floresta vai além da moradia: eles são parte dela. Por isso, sua destruição representa não só uma tragédia ecológica, mas também espiritual e existencial, com consequências que afetam toda a humanidade — como doenças e desastres ambientais. Kopenawa evidencia que as palavras do homem branco, embora inteligentes, carecem de sabedoria (2015, p. 27, 252, 303, 325) e são vazias de sentido (2015, p. 77, 270, 273, 275, 324, 346, 392, 455, 483, 493, 573), reflexo da perda de valores ao trocar a vida pelo mercado (2015, p. 29, 214, 249, 256, 257, 269, 277, 296, 305, 306, 314, 325, 336, 339, 342, 363, 366, 377, 380, 492, 497). Para transformar a sociedade, é necessário romper com essa lógica e fazer com que nossas palavras reflitam sabedoria, ética e compromisso com a vida.

Esse processo apontado por Kopenawa é o mesmo caminho que pode conduzir o ser humano a uma brevidade existencial imediata se não aprender a ouvir a multiplicidade de vozes que emanam da vida em toda a sua extensão. Ao abrir um garimpo¹¹, por exemplo, não se está

¹¹ O documentário *O Rastro do Garimpo* aborda de forma crítica a intensificação da atividade garimpeira no estado de Roraima, com ênfase no período a partir de 2017, e destaca as ações empreendidas pelo Ministério Público Federal (MPF), tanto na esfera judicial quanto extrajudicial, com o objetivo de proteger os direitos dos povos

abrindo apenas buracos no solo para procurar metais preciosos, se abrem também portais que pertencem à ordem dos espíritos. Ao maltratar a terra corre-se o risco do despertar da ira desses mesmos espíritos ancestrais, segundo o pensamento indígena: “[...] a natureza é muito mais do que um recurso; é um ente vivo, repleto de sabedorias e histórias” (Valim *et al.*, 2025b, p. 32). O momento pandêmico vivido pela humanidade há alguns anos, na perspectiva de Davi Kopenawa Yanomami, nada mais é do que o desequilíbrio proporcionado pela exploração humana da vida em toda a sua extensão.

Por isso, essa epidemia é apenas a vingança da floresta. São seus espíritos *xapiri pë* que se vingam porque falta muita sabedoria aos brancos. São essas as palavras que eu quero transmitir. Você pode desenhá-las e dá-las aos outros brancos dizendo: Foi isso que o meu amigo disse. Os brancos cavaram a terra e derrubaram as árvores da floresta, tiraram seu solo e despojo canibal do antepassado animal *Krukuri*, que estava enterrado com os minérios desde o primeiro tempo. É assim. Se os grandes homens dos brancos continuarem a maltratar desse jeito a terra e a floresta, no caminho desse “coronavírus” virão muitas outras doenças, ainda mais perigosas, que devorarão de novo uma grande quantidade deles. É o que dizem os espíritos dos nossos antigos xamãs. (2022, p.164)

Kopenawa, ao se referir ao “povo da mercadoria”, contrapõe essa lógica à cultura de seu próprio povo, afirmando: “somos outra gente” (2015, p. 443, 456, 459), assim como os brancos são “[...] outra gente” (2022, p. 118) para os Yanomami. Essa distinção se reflete nas relações que estabelecem com a natureza (plano imanente) e com os espíritos (plano transcendente) (2015, p. 74, 94, 134, 354, 386; 2009, p. 7-8). Para Kopenawa, a verdadeira sabedoria não se mede por posses materiais (2015, p. 13, 390, 435, 456, 468), mas se manifesta na própria organização da natureza (2009, p. 7-8). Como destaca Dussel, “o problema que se descobre é o esgotamento de um sistema civilizatório que chega ao seu fim” (2000, p. 65). Diferente disso, o pensamento indígena propõe alternativas vitais. Essa visão não romantiza o sofrimento, mas vê nele a chance de repensar política, economia e ética. Ao colocar a vida como critério central, Dussel propõe um paradigma de resistência frente ao cinismo global — uma nova concepção de humanidade, onde a diferença é base de um pacto solidário que busca restaurar a vida ferida.

indígenas Yanomami. Produzido pela Secretaria de Comunicação do MPF, o curta-metragem, com duração de 20 minutos, foi gravado em fevereiro de 2023 na aldeia indígena de Surucucu. Os depoimentos apresentados evidenciam a omissão do Estado brasileiro e a ausência de políticas públicas eficazes como fatores centrais para a eclosão da grave crise sanitária que afeta a população Yanomami. Vide: Canal MPF. *Documentário - O rastro do garimpo: povo Yanomami* (vencedor Prêmio Comunicação e Justiça/2023). Youtube, 2 de mai. de 2023. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=kXC08YNhRck>. Acesso em: 11 abr 2025.

Cada sujeito é chamado à práxis libertadora: “[...] cada indivíduo concreto em todo o seu agir já é um sujeito possível da práxis de libertação, enquanto vítima ou solidário com a vítima [...]” (Dussel, 2000, p. 519). Nesse processo, emerge uma pulsão de alteridade, um “desejo metafísico” pelo outro (Levinas), assumido como responsabilidade diante da injustiça, como destaca Dussel: “se assume a vítima da injustiça [...] como o refém no sistema em nome do outro” (Dussel, 2006, p. 5).

Trata-se da construção de um novo pacto de humanidade, onde a diferença é base de um mundo justo e plural. A filosofia da libertação e o pensamento de Kopenawa propõem uma nova civilização fundada na dignidade e na justiça para todos os seres (Fabiani, 2020, p. 109), especialmente os historicamente negados como sujeitos. É um caminho de sabedoria enraizado na ancestralidade — “um caminho para a vida” (Valim *et al.*, 2025a, p. 8) — e também no sofrimento, mas que segue com quem resiste, sonha e celebra a esperança.

A passagem do *Outro silenciado* para o *Outro que fala* envolve libertar não apenas o *Outro em si mesmo*, mas o próprio mundo e as realidades que nele se atravessam (espirituais e materiais), por meio de uma solidariedade que é tanto princípio ético quanto prática histórica de transformação a partir da sabedoria ancestral e da leitura dos sinais dos tempos (Valim *et al.*, 2025a, p. 8) presentes nesta mesma realidade.

Considerações finais

A filosofia da libertação, segundo Enrique Dussel, propõe repensar a filosofia desde a periferia e não mais a partir do centro eurocêntrico. Ela valoriza a escuta do Outro — o oprimido, o colonizado — e reconhece a pluralidade cultural e simbólica como fonte legítima de conhecimento. Trata-se de uma transformação profunda, não apenas epistemológica, mas também ética, ontológica e política, com foco na dignidade e na libertação concreta dos povos marginalizados.

Neste contexto, o pensamento indígena, através da ótica de Davi Kopenawa, com sua relação simbólica com o mundo, seu respeito pela natureza e sua concepção de comunidade, aparece não como resíduo de um passado ultrapassado, mas como proposta civilizatória potente, capaz de oferecer caminhos alternativos ao colapso da modernidade eurocêntrica, revelando traços de uma autêntica práxis de libertação. O mito, longe de ser irracional, ressurge como forma legítima de racionalidade simbólica, capaz de dar sentido à existência humana em sua totalidade.

A filosofia da libertação, assim como o pensamento indígena de Kopenawa, exige um compromisso com a escuta e a solidariedade, rompendo com certezas dominantes para construir

uma nova totalidade aberta à diferença, portanto autêntica. É um caminho para uma utopia concreta: uma humanidade reconciliada em sua diversidade, fundada na justiça e na vida plena.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARISTÓTELES. *Metafísica*. Vol. 3. Introdução, tradução e comentário de Giovanni Reale. São Paulo: Loyola, 2001.

DUSSEL, Enrique. *Filosofia na América Latina: filosofia da libertação*. São Paulo: Loyola, 1977a.

DUSSEL, Enrique. *Filosofia de la Liberación*. México: Edico, 1977b.

DUSSEL, Enrique. *Para uma Ética da Libertação Latino Americana*. Vol.II. São Paulo: Loyola, 1982.

DUSSEL, Enrique. *Método para uma filosofia da libertação: superação analética da dialética hegeliana*. São Paulo: Loyola, 1986.

DUSSEL, Enrique. *1492: o encobrimento do outro. A origem do mito da modernidade*. Petrópolis: Vozes, 1993.

DUSSEL, Enrique. *Europa, Modernidade e Eurocentrismo*. In: LANDER, Edgardo (Org.). *A Colonialidade do Saber: eurocentrismo e ciências sociais perspectivas latino americanas*. Argentina: CLACSO, 2005.p. 25-34.

DUSSEL, Enrique. *Deconstrucción del concepto de "tolerancia": de la intolerancia a la solidaridad*. México: UAM-Iz, 2006. Disponível em: <https://red.pucp.edu.pe/wp-content/uploads/biblioteca/090508.pdf>. Acesso em: 05 jan. 2023.

DUSSEL, Enrique. Introducción. In: DUSSEL, Enrique; MENDIETA, Eduardo; BOHÓRQUEZ, Carmen (Org.). *El Pensamiento Filosófico Latinoamericano, del Caribe y "Latino" (1300-2000): historia, corrientes, temas y filósofos*. México: Siglo, 2009.p. 7-10.

DUSSEL, Enrique. *Hacia los orígenes del Occidente*. Meditaciones semitas. México: Kanankil Editorial, 2012.

DUSSEL, Enrique. *Filosofia del Sur y Descolonización*. Buenos Aires: Docencia, 2014a.

DUSSEL, Enrique. *16 Tesis de Economía Política: Interpretación Filosófica*. México: Siglo XXI Editores, 2014b.

DUSSEL, Enrique. *Filosofías del Sur: descolonización y transmodernidad*. Ciudad de México: AKAL, 2015.

DUSSEL, Enrique. *Ética da Libertação: na idade da globalização e da exclusão*. Petrópolis: Vozes, 2000.

FABIANI, Enrique Téllez. *Ecología y Ética de la Liberación: Un Diálogo Decisivo para una Arquitectónica Definitiva*. Revista de Filosofia Ideação, nº 41, Janeiro/Junho 2020. DOI: <https://doi.org/10.13102/ideac.v1i41.5537>. Disponível em: <https://periodicos.uefs.br/index.php/revistaideacao/article/view/5537>. Acesso em: 12 abr 2025.

FABIANI, Enrique Téllez. *El origen del Sur Global*. El dilema ético y la división del trabajo. In: DA SILVA Fabricio Pereira. *The Idea of South. Perspectives from the Global South*

about its meaning. DOI: <https://doi.org/10.26448/ae9789566276241.100>. Disponível em: <https://redrisur.com/wp-content/uploads/2024/05/Idea-de-Sur.pdf>. Acesso em: 13 abr. 2025, p. 111-126.

FABIANI, Enrique Téllez. *Dussel, la política y la crítica de las categorías*. Eunomía. Revista en Cultura de la Legalidad, nº 26, p. 448-466, 14 mar. 2024a. DOI: <https://doi.org/10.20318/eunomia.2024.8522>. Disponível em: <https://e-revistas.uc3m.es/index.php/EUNOM/article/view/8522>. Acesso em: 12 abr 2025.

FABIANI, Enrique Téllez. *Primeras distinciones hacia una ecológica de la liberación*. Revista nuestraAmérica, [S. l.], nº 24, p. e12696728, 2024b. DOI: 10.5281/zenodo.12696728. Disponível em: <https://nuestramerica.cl/ojs/index.php/nuestramerica/article/view/e12696728>. Acesso em: 13 abr. 2025.

KOPENAWA, Davi. *Uhiri A*. In: ALBERT, Bruce; MILLIKEN, William. *Uhiri A: A terra-floresta Yanomami*. São Paulo : Instituto Socioambiental ; Paris, Fr : IRD - Institut de Recherche pour le Développement, 2009, p. 7-8.

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.

OLIVEIRA, Yan Gabriel Souza de. *Xamanismo, ou, Devir Outro da Filosofia*. Ensaios de recepção à contracolonialidade filosófica e à cosmopolítica xamânica imanentes em “A Queda do Céu” 27/06/2019 165 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Universidade Federal Rural Do Rio De Janeiro, Rio de Janeiro 2019. Disponível em: https://sucupira.capes.gov.br/sucupira/public/consultas/coleta/trabalhoConclusao/viewTrabalhoConclusao.jsf?popup=true&id_trabalho=8283132. Acesso 11 abr 2025.

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

VALIM, Ricardo; PERPETUO ALVES SOARES, Domingos. *Projeto e Contemplação como Prática Educativa de Filosofia*. Revista Kalágatos , [S. l.], vol. 22, nº 2, p. e25016, 2025a. 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, vol. 11 nº. 1, p. 23-40, 2025b. Disponível em: <https://periodicos.unir.br/index.php/clareira/article/view/8262>. Acesso em: 26 mar 2025.