

POR UMA ÉTICA NO SENTIDO DA VIDA: UM ESTUDO DAS VISÕES DE MUNDO DE INDÍGENAS DA ETNIA POTIGUARA



Iolanda Carvalho de Oliveira
Aparecida Netto Teixeira

**Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)**

Oliveira, Iolanda Carvalho de
Por uma ética no sentido da vida [livro eletrônico] : um estudo das visões de mundo de indígenas da etnia potiguara / Iolanda Carvalho de Oliveira, Aparecida Netto Teixeira. -- João Pessoa, PB : Ed. das Autoras, 2024.

PDF

Bibliografia
ISBN 978-65-01-04315-9

1. Ética 2. Povos indígenas 3. Povos indígenas (Potiguara) - Usos e costumes I. Oliveira, Iolanda Carvalho de. II. Título.

24-209610

CDD-980.41

Índices para catálogo sistemático:

1. Povos indígenas : Brasil 980.41

Eliane de Freitas Leite - Bibliotecária - CRB 8/8415

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO	4
1 INTRODUÇÃO	5
2 A TRÍADE VIDA, MUNDO E MUNDO DA VIDA COLETIVA	8
2.1 MUNDO DA VIDA COLETIVO DE ONDE SURGE A SIGNIFICÂNCIA.....	10
2.2 MUNDO DA VIDA EM JURGEN HABERMAS: PERSPECTIVAS EPISTEMOLOGICA E ÉTICA.....	11
3 VISÕES DE MUNDO E O SENTIDO ÉTICO DA VIDA.....	15
4 VISÕES DE MUNDO NO HORIZONTE DO SENTIDO ÉTICO DA VIDA.....	18
4.1 VOZES POTIGUARAS E OS SIGNIFICADOS DA VIDA COLETIVA	19
5 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	32
REFERÊNCIAS	35

APRESENTAÇÃO

Neste livro, a visão de mundo dos povos originários chama a atenção para a episteme indígena de relacionar e integrar a noção de mundo da vida à terra e à natureza, a todas as formas de vida em dimensões cósmicas que formam um universo, em que a vida é sempre o ponto de partida, para se contrapor às desigualdades, às ameaças aos povos e aos danos ambientais, fruto do molde do capitalismo ocidental. Nas palavras e escritos dos povos originários, há uma ética do sentido muito viva, ou a impressão de que há sentidos da vida ali habitando. O sentido da vida é um processo que, no caso deste estudo, nos fez adentrar nas visões de mundo e de vida que tem moldado a cultura dos povos indígena e seus sistemas de crenças inter-relacionados que, ao nosso ver, podem ser apreendidos a partir de suas singularidades.

Os povos indígenas brasileiros expõem as raízes profundas do ressentimento acerca de desigualdades crescentes profundamente enraizadas, na destruição das diferentes formas de vida planetária. Desse modo, não é por acaso que a episteme indígena, baseada em suas visões de mundo de vida, ganhou impulso, e deu origem a um sistema de pensamento orientado para a preservação da vida que vai de encontro aos direitos da propriedade privada, já que a terra cumpre em si uma finalidade social a ser consagrada para fins de romper as fronteiras de colocar a terra a serviço do capital econômico.

Assim, este livro abre um campo de análise ainda em construção, que visa impulsionar a compreensão e absorção da ética do sentido da vida como uma espécie de aprendizado e de auto posicionamento, sobre a matriz de narrativas da visão de vida de Indígenas Potiguaras. Essa matriz está inter-relacionada à realidade que precisamos ver e ouvir, em detalhes de depoimentos, por meio de entrevistas e escritos de seus sistemas de compreensões, que contêm respostas sobre o que uma dada cultura oferece às perguntas mais básicas sobre o sentido da vida coletiva. Neste livro, ousamos abordar estabelecendo pontos de conexão com a teoria do agir comunicativo, de Habermas, que contribui para uma teoria substantiva sobre o sentido da vida coletiva associada à significância do mundo da vida, ou mundo intersubjetivo e a ação de cunho linguístico comunicativo, que deriva da cosmovisão ancestral.

1 INTRODUÇÃO

O tema Ética do Sentido da Vida Coletiva requer problematizar o que queremos dizer ao afirmarmos a vida coletiva como instância de significado, que traz à tona o sentido e as fortes razões de viver e enxergar nossa humanidade no outro.

Essa questão toma corpo nas ideias escritas no livro *The Meaning of Life*, do crítico literário britânico Terence Terry Eagleton, no livro, o autor indica que *o sentido da vida não é a solução de um problema, mas uma determinada forma de viver. Aspecto que cria um nexo com este estudo cuja perspectiva não é metafísica, mas ética, através da voz e da narrativa dos povos originários que prescreve um “ethos”, o qual reside num sentido partilhado, de “nós” coletivos implicados em viver “em estado de guerra”, como afirma o escritor, docente, ator e ativista indígena brasileiro Daniel Munduruku, já que não é apenas a proteção das áreas e dos territórios que estão em risco, mas a existência de 28 povos isolados e dos povos não isolados que vivem nos 441 territórios indígenas oficialmente reconhecidos e dos 237 que têm estatuto de território reconhecido temporariamente.*

Assim, a construção da Ética não é algo em si, fora da vida humana, é um construto social no sentido de nós, como essência definidora de uma coletividade, étnica, de povos que se autoidentificam como “indígenas”, é a afirmação da vida, da língua, da cultura de um modo e de uma forma de vida e que diferem da sociedade dominante. Assim, o princípio da autoidentificação é um critério chave na identificação dos povos indígenas, termo que envolve um movimento nacional e global de luta para superar as violações dos direitos humanos, baseado no respeito por todos os povos.

Deste modo, a reflexão analítica sobre o sentido da vida surge como tema emergente em produções cosmovisivas, a exemplo de livros, ensaios de autores indígenas e de outras tradições filosóficas (como a continental ou africana) e de campos não filosóficos (por exemplo, psicologia ou literatura), que fornecem respostas à questão mais substantiva sobre a natureza do significado, considerado no contexto de áreas específicas. Entretanto, nessas áreas tem sido pouco explorada a questão de compreender em que condições os povos étnicos, podem ser portadores de significados.

Ao nossos ver se o significado é sempre criação, o sentido, por sua vez, é quem impulsiona a produção de significado, para que possamos pensar para contemporaneidade uma ética do sentido que radicalize um modo de viver numa contraposição a um modelo universal de humanidade. Sobre este aspecto, o escritor brasileiro da etnia indígena Ailton Krenak, no

livro, *Ideias para Adiar o Fim do Mundo*, chama nossa atenção para a questão de que “Nosso tempo é especialista em criar ausências: do sentido de viver em sociedade, do próprio sentido da experiência da vida” (Krenak, 2020, p. 26). Esse escrito cria simbiose de fatos e valores que implica “pessoas coletivas”, células que conseguem transmitir através do tempo suas visões sobre o mundo”. (Krenak, 2020, p.28). Esse conjunto de ideias nos escritos e narrativas de Ailton Krenak é vista pelo filósofo Ubiratane de Moraes Rodrigues (2023)¹, dentro de uma matriz ética na perspectiva “(...) uma ética que só pode ser compreendida na chave da ancestralidade, portanto, uma ética ancestral. (Rodrigues, p. 204).

Ao descrever elementos dessa narrativa, o autor explicita que o pensamento e a ação buscam, no passado, atualizar as formas de vidas ancestrais dos povos originários” (Rodrigues, 2023, p. 190). Na discussão, do tema do significado da vida derivado de uma abordagem filosófica é importante observar a existência da crise de sentidos, questão que Rodrigues(2023, p. 192) aborda no seu artigo “ ao apresentar a crítica generalizada de Ailton Krenak ao apontar que o capitalismo em suas contradições”, tem gerado o esvaziamento de sentido especialmente de sentido da História, cuja crise é “ observada segundo Torim (2017) no que se refere a elementos “Internos que surgem mediante novas necessidades por produção e divulgação de conhecimento histórico profissional, em busca de legitimar a existência da historiografia frente às demandas do mundo capitalista e externamente, a demanda acelerada por produtividade no mundo capitalista.

Segundo Rodrigues (2023, p. 199). Longe de tentar salvar o sentido da História, penso que Krenack quer a construção de outras histórias, histórias insuspeitadas e silenciadas”. Assim, as narrativas que os povos indígenas traduzem, em sua visão de vida, levam em conta a ética e os valores morais, particularmente no que diz respeito à capacidade dos povos produzirem intervenções mais amplas na sociedade.

Nossos povos têm que produzir uma capacidade de intervenção na vida geral para além dessa ideia de tutelados e reivindicar um tipo de cidadania global. Nós somos os povos da floresta, exercemos uma florestania. Onde temos floresta no planeta, somos nós. A gente expande o nosso mundo. (Entrevista Ailton Krenak, 2021).

O movimento indígena materializam as bases concretas mediante frentes no campo também do direito internacional, a exemplo a Declaração, adotada pela Assembleia Geral da ONU em 13 de setembro de 2007, que se constitui como um instrumento internacional

¹ Seu artigo retrata a ética ancestral na filosofia de Ailton Krenak. Professor de Filosofia da Universidade Federal do Maranhão.

importante no tange aos direitos coletivos dos povos indígenas, incluindo os direitos à autodeterminação, a terras tradicionais e cultura.

Assim, os tópicos que se seguem neste estudo foram desenvolvidos em três momentos:

1) A tríade do conceito de Vida, Mundo e Mundo da Vida relevantes para compreensão do construto habermasiano do mundo da vida com instâncias de significações, em que o significado de qualquer valor ético é sempre criação da linguagem. 2) Cosmvisão como construto histórico e sociocultural, vinculado à experiência dos povos indígenas que, como sujeitos do processo cognitivo, são epistemologicamente criadores de um mundo constituído em e por seu conhecimento. 3) As visões de mundo dos Potiguaras relevantes para compreensão de como os indígenas transformam o silêncio em linguagem (prática social concreta) e dão voz a suas visões de mundo implícita através de fatos e valores, cujos significados são dados por essa prática.

No tópico seguinte, abordaremos a tríade Vida-Mundo-Mundo da Vida, termos relevantes para compreensão do construto habermasiano do mundo da vida com instâncias de significações, em que o significado de qualquer valor ético é sempre criação da linguagem.

2 A TRÍADE VIDA, MUNDO E MUNDO DA VIDA COLETIVA

O termo vida é compreendido não apenas como um fenômeno biológico-especialmente de um coletivo de seres vivos superiores (cf. antrópico) ou a vida de um único indivíduo e sim um coletivo ou de um grupo de pessoas que coletivamente constrói experiências juntos que são significativas e com possibilidades de nexos de visões comuns, que torna possível se imaginar uma unidade, a exemplo dos povos originários, na forma de atuação sobre o mundo sobre a vida, de um viver em escala planetária, mantendo a percepção do equilíbrio entre o cósmico, o povo e a terra. Trata-se na voz de Ailton Krenak de tentar ver a vida sob uma perspectiva de vivência fluida, cujos movimentos cósmicos movem o universo. Na voz de Ailton Krenak (2020), "Nós temos de ter coragem de ser radicalmente vivos. E não negociar uma sobrevivência". *Nesse sentido, para Krenak (2020) a vida que nos atravessa não é negociável como descreve na sua fala.*

Essa consciência de estar vivo deveria nos atravessar de uma maneira em que a vida não fosse alguma coisa fora de nós, em que a pessoa sentisse de verdade: a vida está em mim, não fora! Experimentar a vida em nós, a vida nos atravessando. Para além da ideia de "Eu sou a natureza", é sentir que essa experiência nos atravessa de uma maneira tão maravilhosa que o rio, a floresta, o vento, as nuvens, tudo que podemos perceber como externalidade, tudo isso está em nós — é o nosso espelho na vida. (Krenak, 2020).

Neste sentido, somos o *habitat* de outros seres vivos, a natureza, deveria ser uma fricção do nosso corpo com a vida, afirma Krenack. Pensar a fruição é interligar-se na realidade da vida, em particular na percepção de relacionar e interligar a natureza e o cosmo a própria vida. Assim, a vida surge como fruição, de nós cuja forma consciente aguça a percepção pensar e sentir a vida, uma das motivações básicas da condição humana.

Hannah Arendt (2010) nos mostra como a condição humana é uma construção da própria vida humana que surge como história, e as pessoas nelas reveladas como protagonistas especificamente humanos. Para esta autora, a história não tem tecelão, porque não é feita, os seres humanos estão fatalmente enredados na história e nas histórias, capazes de estabelecer uma relação de sentido e de pertença com o mundo. Para Arendt (2010), a busca de sentido é específica do pensamento. O pensamento é algo como uma resposta às nossas experiências no mundo.

Reflexão e busca de sentido, porém, não podem cumprir as exigências do

conhecimento, seja este da esfera do senso comum, seja do âmbito das ciências. Se, no entanto, não quisermos banir uma dimensão fundamental de nossa existência, precisamos atentar para o pensar em sua especificidade (Arendt, 2010, p. 859).

Assim, a autora chama nossa atenção para outras formas de compreender o mundo, e suscita uma compreensão sobre uma rede de elementos significantes que implica dimensão fundamental da existência, a exemplo dos povos indígenas com seu uso falante traz uma imagem de pensar e sentir o mundo como a soma não só da cognição racional, mas também da experiência e do sentimento, que vem à tona a identificação que redimensionam os indígenas como povos originalmente criaram um elo de habitar a “terra” Brasil, hoje coletivos implicados em relação à sua capacidade de existir como povos originários neste tempo e espaço vivido de relação com a natureza, cuja linguagem, acerca dessas relações adquire um caráter de prática social concretando os significados dado por essa prática.

Nessa perspectiva, as visões de mundo indígenas são validadas e sustentam uma ética que se pauta em sua realidade de implicações coletivas com e como mundo, dado por significações, que é sempre uma construção, fruto da linguagem, por isso, a importância de introduzimos, no tópico seguinte, a concepção de mundo da vida entendida como instância de significação e delimitar suas diferentes perspectivas teóricas, não de visão de mundo entendida como a totalidade de ideias e de percepções individuais, mas de orientação cultural compartilhados por um grupo, uma coletividade e até mesmo por várias etnias indígenas como é o caso dos povos originários no Brasil.

Deste modo, o sentido é um elemento existencial no mundo da vida coletiva e o motor para a ação intrínseca na luta é a significação de fazer algo importante para o coletivo que juntos experimentam significância, pertencimento e também se deparam com a tríade existencialmente, concebida na afirmação do valor da vida, na construção do ethos indígena e no engajamento na vida coletiva, Sobre esse aspecto, o escritor indígena Daniel Munduruku(2010) adentra no universo da literatura numa abordagem crítica que torna evidente as condições gestadas por uma cultura objetivante e reducionista de ver as formas de viver dos povos indígenas:

(...) povos indígenas inteiros têm sofrido as consequências de viver em contato permanente com uma sociedade que lhes prendem em conceitos que os tornam menores e marginalizados. A isso se inclui a negação da identidade cultural. Se, por um lado, manter-se indígena é condição fundamental para o reconhecimento étnico – pois assim a sociedade complexa pode manipulá-lo – aprender e conviver com a sociedade em igual condição é considerado um abandono de identidade. Em outras palavras: se vou para a universidade e compreendo a lógica do ocidente, acabo desqualificado como membro de uma sociedade indígena. Ser indígena, na lógica ocidental, é manter-se no atraso cultural. Ao pertencer ao mundo globalizado, perco

minha afirmação étnica. (Munduruku, 2010. p. 67).

Esta visão conflui para teorias ocidentais e do conhecimento gerado no Ocidente, como conhecimento valioso, negando que os povos indígenas em cada região, país e território possam formar seus próprios valores, a sua própria forma de compreender a sua própria forma de transmitir o seu conhecimento, superando o colonialismo ocidental histórico e a hegemonia ocidental no campo da ciência.

A nossa proposta, neste estudo, é aproximar do horizonte da epistemologia indígena e de seus diferentes esforços compreensivos de voltar-se para o mundo da vida, instância que provoca significados sobre a existência em permanente coprodução da vida coletiva, aspecto que iremos abordar no tópico seguinte, mostrando que a vida dos Potiguaras se torna compreensível através de suas visões materializadas no mundo da vida.

2.1 MUNDO DA VIDA COLETIVO DE ONDE SURGE A SIGNIFICÂNCIA

A compreensão do conceito mundo se apresenta como um desafio, considerando ser um termo que engloba tudo o que existe, tudo que possa parecer evidente e acesse o mundo "real". Assim, as palavras sobre o mundo inspiram os contornos de introduzir uma concepção de Mundo da Vida enquanto instância de significação e delimitar, a apropriação de Jürgen Habermas² que rompe com o paradigma do sujeito (da consciência) e privilegia o agir intersubjetivo. Deste modo, não há nada de original sobre a ideia de que a consciência do mundo representa um problema difícil, já que a experiência mais originária que temos do mundo é a sua evidência, que oferece uma expressão significativa ao ser vivificada no modo de ser, pensar-sentir e de viver dos povos indígenas.

O filósofo e professor Ernildo J. Stein (1997)³ em seu ensaio “Mundo da vida: problema epistemológico ou questão histórica”, versa sobre as limitações filosóficas do conceito de mundo da vida ao considerar sua dualidade de ser um conceito histórico e, ao mesmo tempo, um conceito epistemológico. Para o autor, isso termina revelando a dificuldade na pretensão de unidade em definir o conceito de mundo da vida. No que tange aos povos indígenas, devido às diferenças étnicas dos povos originários, suas visões sobre o mundo da vida são, também, muito

² Habermas retira o conceito de "mundo da vida" da filosofia da consciência.

Fonte: A tese da colonização do mundo da vida – GRIN

³ Professor Titular na Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, onde coordena o grupo de pesquisa Linguagem e Hermenêutica.

Fonte: Ernildo Stein | esboços filosóficos.com

diversas. Já que cada grupo étnico é responsável por moldar tradições, costumes, hábitos, culturas e línguas, atividades de significados humanos.

O mundo da vida é assim, constituído a partir do universo da significação, mas já sempre dado para toda a atividade significativa do ser humano. É, de certo modo, a fonte da significatividade possível, já sempre dada e que, contudo, se atualiza sempre de novo na significação que constitui. Este novo: ou nunca estávamos efetivamente conectados com o mundo ou então corremos o risco de perdê-lo. Não há por que fazer a ponte com o mundo, quando o mundo nos apanha vinculando a linguagem com relações táticas (Stein, 1997, p. 20).

Sobre a significância do mundo vinculada à linguagem, o filósofo e escritor brasileiro Ernildo Stein (2012), quando lançou seu primeiro livro “As Ilusões da Transparência: dificuldades com o conceito de Mundo da Vida”, define peculiaridades desse construto na estruturação em torno da unidade de sentidos, para o autor o Mundo da Vida é o lugar onde se instala a significância”.

A ideia de mundo da vida radica enquanto deste mundo emerge a significatividade ou significância, é, de certo modo, a condição de possibilidade de todas as significações, de todos os significados. É uma qualidade já deste mundo, é um modo de ser se dá neste mundo, o fato de se poder compreender, o fato de se poder comunicar, fazer sinais, trabalhar com significações, de manejar significantes, de atribuir novos significados, de simbolizar (Stein, 2012, p. 69).

Ao discutir as particularidades epistemológicas do Mundo da Vida (Lebenswelt), o ponto considerado pelo autor diz respeito ao modo de conceber o mundo da Vida. A ideia de mundo da vida instância de onde emerge a significatividade ou significância da vida. Isso significa para o autor que o mundo vivido é constituído a partir do universo da significação, que requer da filosofia, conciliar a racionalidade com a factualidade do mundo vivido, concreto-histórico, no modo de um mundo da vida que não é construído apenas abstratamente na afirmação de sentido, tem base na realidade concreta dos povos indígenas. Essa é também uma das tematizações de Habermas acerca do “mundo da vida”, conceito visto como constitutivo de significância, a partir do estabelecimento de formas comunicativas.

2.2 MUNDO DA VIDA EM JURGEN HABERMAS: PERSPECTIVAS EPISTEMOLOGICA E ÉTICA

A produção intelectual de Jürgen Habermas é relevante como pensamento que perpassa a teoria social, epistemologia, ética, teoria política e jurídica, *fiio condutor se liga e lhes dá sua unidade de contribuição não apenas na filosofia, mas também na sociologia e demais áreas.*

Com sua teoria da ação comunicativa, Jürgen Habermas filósofo alemão contemporâneo procura compreender a sociedade moderna em toda a sua complexidade, em que questões de linguagem, de significado e de racionalidade foram abordadas no contexto de uma teoria da sociedade, sendo o significado um termo fundamental para a compreensão das questões do significado da vida proposto neste estudo.

A obra “Teoria da Ação Comunicativa”, tomamos como referência para criar pontes de com elementos de expressão comunicativa de visões de mundo acerca do mundo da vida a constituição da realidade social.

Partimos do pressuposto de que o significado das visões de mundo sobre o mundo da vida, não precisa mais ser “compreendido” e “interpretado”, em muitos casos, emerge expresso na própria comunicação. Deste ponto de vista, o “mundo da vida”, segundo Habermas (1987), representa “um conceito complementar à ação comunicativa” (p. 182), que basicamente já descreve a ligação estreita entre os dois conceitos ou concepções, *mundo da vida* e *ação comunicativa*, voltada para a compreensão, livre de restrições. No entanto, ou justamente por isso, interessa o conteúdo de tal conceito de *mundo da vida*, que será o foco do que segue. Habermas (1987) afirma que o mundo vivido pessoal é limitado pelo horizonte de todas as experiências e ações advindas do indivíduo, enquanto os limites simbólicos de uma sociedade estariam constituídos pelo horizonte das ações e interações, mutuamente reconhecidas (Habermas, 1976 *apud* Freitag, 2005), apoiadas num substrato de linguagem em termos de atuação sobre o “mundo da vida”.

Habermas distingue entre um uso no sentido da teoria da comunicação e outro como um “conceito cotidiano do mundo da vida”. O primeiro caso corresponde à perspectiva dos participantes que percebem o mundo da vida como seu horizonte de experiência. O segundo caso interpreta os participantes como atores comunicativos capazes de localizar a si mesmos e suas explicações. (Loth, 2007, pág. 206.).

O mundo da vida e o seu caráter de horizonticidade, ou seja, o mundo da vida dos povos indígenas implicado a descoberta de novos horizontes comunicativos de uma “ética do sentido democrático” no reconhecimento de que os povos indígenas “têm competência comunicativa e comunicam-se com a ajuda dos signos da linguagem como componentes significativos do mundo” (Habermas, 1987, p. 114).

Outro aspecto importante é a compreensão do mundo da vida como um recurso cultural como esclarece a socióloga Franziska Loth. (2007)⁴ “com a introdução do mundo da vida,

⁴ Franziska Loth, escreveu em 2007 o artigo em que defende A Tese da Colonização do Mundo da Vida.

entendido como um recurso cultural que estrutura a situação da ação, a transição de uma teoria social da ação para uma teoria da sociedade é realizada”. (p. 206).

Conseqüentemente, isso requer compreender a referência sobre o mundo da vida intersubjetivamente partilhado no entendimento de Habermas(2012) de que “O mundo só conquista objetividade ao tornar-se válido enquanto mundo único para uma comunidade de sujeitos capazes de agir e utilizar a linguagem”(p. 27) Esclarece ainda que:

O conceito abstrato de mundo é condição necessária para que os sujeitos que agem comunicativamente possam chegar a um entendimento mútuo sobre o que acontece no mundo ou sobre o que se deve fazer nele. Com essa *prática comunicativa*, eles ao mesmo tempo se assegurem do contexto vital que têm em comum, isto é, de seu *mundo da vida* intersubjetivamente partilhado” (ibid 2012, p. 27).

Assim, a noção de intersubjetividade é uma conceituação da situação relacional que passa pela perspectiva intersubjetivo-relacional, que permite a partilha de sentidos, experiências e conhecimentos “entre povos”, que produzem também significados sobre o mundo da vida. Deste modo, é no mundo da vida que a criação de sentido ganha terreno na diferenciação descrita por Jürgen Habermas, que nos adverte sobre as pretensões de libertação do princípio da racionalidade da ação comunicativa.

(..) ação comunicativa se desprende cada vez mais dos padrões normativos concretos e tradicionais de comportamento à medida que a generalização de motivos e valores progride. Com a generalização do motivo e do valor, cria-se espaço para subsistemas de ação racional de propósito (por exemplo, em economia e direito público). A generalização de valores é, portanto, a libertação do princípio da racionalidade da ação comunicativa. Isso racionaliza o ambiente de vida. (Rocks, 2001, p.10).

No trecho acima, o escritor alemão M. Rocks no seu livro *Habermas: Diferenciação do mundo da vida*, publicado em 2001, menciona que a generalização de valores liberta a sociedade do princípio da racionalidade da ação comunicativa, considerando segundo o autor o fato da comunicação não se dá mais por meio da linguagem, e sim sobre um meio de comunicação correspondente, a ganhos financeiros, situação que evidencia formas de como o sistema passa a invadir o mundo da vida com ideologias colonizadoras por meios simbólicos e abstratos, que busca desintegrar fontes de sentido, que fuja da lógica do capital.

A desintegração das fontes de sentido e de solidariedade que mantêm unido o mundo da vida leva ao egoísmo e à anomia, à alienação e à falta de sentido, à apatia e à impotência. A mediação transforma-se em alienação; a racionalização em reificação. Hoje, o sistema está fora de controle. A civilização está fora do rumo; a modernidade está descarrilhada e, embora todos estejamos conscientes de que algo está seriamente errado e de que algo tem de ser feito. (Vandenberghe, 2011, p. 603).

Portanto, o desafio contemporâneo de se pensar a questão da racionalidade instrumental que é embutida na linguagem como o seu telos, situação ideal de fala, em que o capitalismo sugere uma forma ideal de vida expressa em formas de colonizar o mundo da vida. Por este motivo, a pergunta pelo sentido da vida coletiva é também perguntar pelo seu significado e valor, questão que converge para pensar o papel da filosofia na contemporaneidade, de refletir a colonização do mundo da vida e os entraves causados pela emancipação e autodeterminação dos povos.

Assim, na sua nova obra *Uma outra História da Filosofia I. A Constelação Ocidental da Fé e do Saber*, Jürgen Habermas traz uma reflexão sobre a tarefa de uma filosofia que defende a liberdade racional dos sujeitos interligados em comunidade, questionando qual ainda pode ser uma compreensão apropriada da tarefa da filosofia na contemporaneidade. “Me comove a questão do que restaria da filosofia se ela não continuasse a tentar contribuir para o esclarecimento racional da nossa compreensão de nós mesmos e do mundo”. (Habermas, 2013, p. 9).

Frédéric Vandenberghe (2011) no artigo em alemão, aborda “Os livros que Habermas não escreveu”, uma dedução simples sobre o percurso do pensamento habermasiano.

Olhando retrospectivamente para meio século de sólida teorização e “filosofização”, o leitor se impressiona com a coerência de seu projeto intelectual, a complexidade de sua elaboração e a clareza das suas intuições básicas. Em última análise, todo o seu sistema de pensamento pode talvez ser entendido como uma dedução complexa da simples convicção de que a linguagem é a ponte que liga as pessoas e que a comunicação é uma força compensatória contra o poder arbitrário.” (Vandenberghe, 2011, p. 601).

Essa afirmativa sobre o sistema de pensamento habermasiano requer tempo suficiente para a sua análise mais aprofundada. Contudo, uma apreciação crítica conduz a compreender, no caso dos povos indígenas, as várias implicações da linguagem ao permitir que possam expressar ideias, sentimentos e pensamentos por meio de símbolos, sons, gestos, palavras e através da escrita. Assim, para além das ações instrumentais, existe uma razão, uma racionalidade comunicativa que possibilitam construir vivências mais humanizadas com base na ação que difere de uma razão instrumental que interliga a comunicação ao poder, considerando que a mesma é um instrumento poderoso e pode servir a interesses difusos e arbitrários.

3 VISÕES DE MUNDO E O SENTIDO ÉTICO DA VIDA

A cosmovisão indígena transcende tempo, por ir além da noção convencional de tempo, na capacidade dos povos de transcender as limitações impostas pela linearidade temporal e experimentar uma realidade que vai além do presente imediato. Nesse sentido, transcender envolve a compreensão de que o tempo não é apenas uma medida linear, mas sim uma dimensão complexa e multifacetada implicado em povos de tradições indígenas que acreditam que a realidade vai além do tempo linear e que é possível acessar dimensões mais elevadas de consciência que transcendem as limitações temporais.

O conceito de tempo apresenta desafios significativos, já que segue enraizado na experiência, na vivência e na compreensão do mundo da vida. Assim, o construto mundo da vida, nos conclama a voltar-se às coisas mesmas como tessitura reconstrutiva em que a realidade se constrói de modo, autoreferente, o que significa que é real, é aquilo que eu experiencio a partir de vivências subjetivas, num modo de compreensão intersubjetivo da realidade. Desse modo, o pensamento designa o "conjunto da atividade mental; representação intuitiva, sensível ou conceitual; ideia" (Giacoina Júnior,⁵ 2009, p. 139). Ora, as atividades mentais compreendem, entre outras, as de: perceber, compreender e praticar uma linguagem. Para tanto, esse conjunto de ações mentais resulta em ideias ou formas de ver o existente, conceitual e compreensivamente, o que ganha a forma de mentalidade coletiva. E por isto, falarmos em cosmovisão ou visão de mundo. Pensar, pois, é fundamental ao ato de produzir informações e conhecimentos com vistas para a sabedoria mediadora da relação entre povos indígenas e mundo da vida coletiva. Decisivo ao ato de produzir sentido ético para vida coletiva.

É por isso que parece válido entender as atividades cognitivas de pensamento como imprescindíveis a compreender alguns significados a exemplo do termo 'visão', ao implicar que possamos "mundo, nos remete ao modo de ver, conhecer e interpretar ver, sentir e conhecer o mundo, e a visão de mo mundo. Assim, o significado de mundo indígena deve ser entendido a partir de suas realidades, já que o termo em seu sentido mais geral, refere se ao conjunto da realidade ou a tudo o que existe. Para entender esse conjunto de fundamentos, de forma contextual, requer esclarecer que a palavra "cosmovisão" é de

⁵ Filósofo e escritor brasileiro, atualmente professor titular do Programa de Pós Graduação em Filosofia da PUC-PR. É especialista na filosofia de Friedrich Nietzsche.
Fonte: wikipedia.org

“significado tipicamente alemã”, como explica Christine Mertesdorf. (2008, p. 719)⁶ o termo cosmovisão não tem equivalente nos documentos europeus e em inglês é traduzido como “crença”, em francês como “convicção”, em italiano como “convizione” e “oredo”. (Mertesdorf, 2008, p 721). Assim, no Brasil o termo “cosmovisão” é utilizado, privilegiando visões europeias que não são indígenas e para as quais “ver” é apenas uma pequena faceta da compreensão.

Para a pesquisadora Iara Tatiana Bonin (2015) , as experiências e os saberes indígenas envolvem “os seres, naturais e sobrenaturais, integrando a vida como um todo”. Essa cosmovisão ou cosmologias, para ela, não se confundem e nem podem ser contidas dentro da lógica materialista e mercadológica, com a qual estamos habituados ". (Bonin, 2015), considerando que os indígenas, em sua pluralidade, desenvolvem suas próprias crenças culturais e têm visões de mundo historicamente observáveis e atualmente fundamentais.

Assim, um dos aspectos importantes a considerar é compreender a cosmovisão dos Povos Originários é a compreensão da pluralidade de “cosmologias, cosmovisões e visões de mundo indígenas ” que contrastam com a “visão de mundo dominante do sistema capitalista”, sendo o termo cosmovisão um conceito de difícil definição e as tentativas de fazê-lo não alcançam por completo seus significados, mas condiz a ideia de um construto intelectual, não uniforme, cuja explicação do universo, implica pensar os conflitos humanos, diante da imprevisibilidade da vida e do mundo.

Portanto, à primeira vista, em um posicionamento frente à vida, não há Cosmovisão, já que a complexidade em seus fundamentos e princípios provoca- nos a não simplificar a “cosmovisão” indígena e ignorar a sua importância ao considerar que estamos conectados através de relacionamentos com uma variedade de seres, sendo, importante manter e fortalecer estas relações na terra. Assim, a visão de mundo indígena traduz a compreensão do outro como diverso, reconhecendo a diversidade da vida no planeta.

A cosmovisão indígena é a matriz que dá a estrutura à forma de compreender o mundo de forma concreta, com base na incrível diversidade da vida no planeta. Isso significa que a cosmovisão indígena traduz uma representação simbólica do aparecimento da ordem cósmica da vida e do modo de ver a estrutura do universo por uma cultura, uma aldeia ou um país. Desse modo, partimos da ideia que a cosmovisão indígena traduz sistemas de valores, enquanto orientação ética que difere de cosmovisões, políticas, ideológicas, religiosas e científicas.

⁶ Originalmente apresentada como tese do doutorado sob o título: Comunidades ideológicas e seus membros no direito constitucional da República Federal da Alemanha (p. 719-794)
Fonte: <https://openlibrary.org/books/OL22648726M/Weltanschauungsgemeinschaften>

Assim, conceituar adequadamente a cosmovisão indígena, permiti-nos compreender, mais claramente, os fundamentos de uma construção e de uma estrutura de ideias e crenças que informam a compreensão da pluralidade dos mundos em que habitam. Esta estrutura baseia-se em um conjunto de questões existenciais, que adentram em formas de viver e existir num mundo de mundos, dentro de diferentes visões de vida que permeiam as variadas culturas existentes no Brasil, na América Latina, no mundo.

Nos escritos de Roberto Thomas Arruda (2023), a cosmovisão é um termo que passa a significar um conjunto de fundamentos dos quais emerge uma compreensão sistêmica do Universo, seus componentes como a vida, o mundo em que vivemos, a natureza, o fenômeno humano e suas relações. O autor esclarece que este conceito se desenha num campo da filosofia analítica, alimentado pelas ciências, que traduz se num conhecimento agregado e epistemologicamente sustentável, tudo o que somos e contemos, que nos cerca e que nos relaciona de alguma forma. (Arruda, 2023, p. 11).

Assim, as experiências e os saberes indígenas, na sua dinâmica sócio cultural, fornecem-nos continuamente uma visão mais profunda da natureza do homem e da sociedade. Neste sentido, uma visão do mundo está implicada na “Vida”, ou seja, na etno narrativa da Vida, que se baseia nas lembranças espontâneas de fatos e acontecimentos mais significativos, tal como são vivenciados, deste modo, nosso esforço rastrear indícios de uma ética do sentido para decifrá-la e compreendê-la mediante experiência de vida, isso significa dizer compreender o mundo levando em consideração a realidade da vida nele. Afinal, a emergência de reflexões envolvendo dimensões de caráter epistêmico, que culminam no conhecimento e saberes indígenas, em que a filosofia também é chamada a dar sua contribuição, preenchendo inclusive uma lacuna no que diz respeito aos estudos da cosmovisão indígenas mais frequentes em outros campos de conhecimento, a exemplo da antropologia e das ciências sociais e ciências da religião, cujo interesse é crescente.

4 VISÕES DE MUNDO NO HORIZONTE DO SENTIDO ÉTICO DA VIDA

Este tópico aborda visões de mundo da vida, nas quais, buscamos a compreensão desses significados na constituição de uma ética do sentido da vida coletiva. A Hermenêutica, neste estudo, possibilita "tornar compreensível" ou "levar à compreensão", do significado ético acerca da vida, cujo indício é de exigência significativa ligada à cosmovisão ancestral indígena. Assim, a compreensão e a apreensão, aqui abordadas, foram possíveis mediante a coleta de uma diversidade de dados, cuja apreensão se fez pela mediação da tradição oral e também da escrita .que prescindem de expressão de vozes da ancestralidade ligadas aos princípios da cosmovisão ancestral indígenas, que nas palavras do Xamã Yanomami Davi Kopenawa(2023) ⁷suscita sabedoria guidas por palavras “uma vez desenhada, espero que os que as escutarem poderão pensar” (Kopenawa , 2023, p. 172).

Assim, a cosmovisão ancestral pode transparecer para o Xamã Yanomami em voz “ ou “desenhadas em palavras numa pele de papel”(ibid. p. 174) para que possamos compreender e absorver a fala que não é apenas de ouvir o outro, precisamos desenvolver uma condição construtiva do nosso olhar sobre a realidade dos povos indígenas brasileiro, como expresso na voz de Davi Kopenawa(2021), que chama atenção para processos de destruição das florestas *que sustenta a sobrevivência dos povos.*

A natureza é uma luz para segurar a cultura da terra. A terra não vai morrer, mas a floresta vai morrer. Quando o homem da cidade derrubar muito, ele vai acabar com a floresta. Omama que está nos protegendo, Omama que está junto com a natureza, com a floresta que sustenta a nossa sobrevivência hoje, e a das futuras gerações. Nossos filhos vão continuar a sustentar a floresta. ”.(Kopenawa, 2021) ⁸.

Hoje, a nossa alardeada civilização caminha para situações de catástrofe, em que a natureza reage em queimadas, enchentes, terremotos, devastação, baseada na extração mineral que afeta multidões marginalizadas (Rushkoff, 2009). Assim, ser porta voz, em defesa da floresta, renova a cultura oral expressa numa cosmovisão que se pauta no agir e num modo de vida, alinhado com toda a complexidade do presente, em que o comunicar passa a ser também expresso em linguagem escrita como apontado por Davi Kopenawa, na entrevista concedida em 2021, apontou ser (...) muito importante [escrever] o meu pensamento, o meu sonho que eu

⁷ Trecho extraído do livro *O Espírito da Floresta* é um livro escrito pelo antropólogo francês Bruce Albert e pelo xamã yanomami Davi Kopenawa. Foi originalmente publicado em francês, em 2022.
Fonte: https://pt.wikipedia.org/wiki/O_esp%C3%ADrito_da_floresta

⁸ Davi Kopenawa Yanomami sentou-se para conversar com a reportagem no Parque da Cidade de Brasília, em 8 de agosto de 2021. Na capital, ele participava da mobilização que reuniu mais de 6 mil indígenas para protestar contra o marco temporal.

trouxe para acontecer, no papel.”.ao escrever no capítulo do livro *O espírito da floresta* sobre defender a floresta, sua palavras escritas fala sobre gente que conhece, que defende que ‘Viveram entre nós e ouviram a nossa voz. “É possível que vocês tenham ouvido falar de nós. No entanto não sabem quem somos realmente”.(...)”Muitos deles, por suas vez no compreenderão’ (p. 54).

Ancestralidade, são valores centrais nas culturas indígena, que tomam e também revela a importância para o Xamã de mostrar a sabedoria, e o “conhecimento tradicional, originário, nosso pensamento, que é diferente”.(ibid). Esse sentimento se traduz não só na etnia yanomami, mas também de outras etnias expressa na voz de Daniel Munduruku (2021) que mostra existir um caminho enraizado nos saberes indígenas,que formam sua fronteira de resistências.

(...) a maioria das pessoas quando falam de povo indígena ou fala do índio genérico elas tendem a pensar no passado o povo indígena é um povo do presente o passado para nós serve como uma uma espécie de empurrão de impulso para que a gente possa viver melhor o presente(..) através da própria resistência ou através da própria existência.(...) nós somos seres do presente seres contemporâneo nós estamos aqui vivendo nesse mesmo mundo com esses mesmos conflitos e nós estamos aprendendo o tempo inteiro. (Munduruku, 2021)⁹.

Através da própria resistência ou através da própria existência, os povos indígenas estão imersos em vivificar suas raízes e preservar tradições que põem em relevo fatos, lembranças, lugares, personalidades, preceitos, símbolos e valores significativos que podem traduzir cosmovisões algo essencial no pensamento indígena. Assim, compreender as raízes da cosmologia, e cosmoviões indígenas faz parte desse movimento dos Potiguaras de marcar suas as vozes que traduzem-se em memórias atualizadas pelas histórias do presente.

4.1 VOZES POTIGUARAS E OS SIGNIFICADOS DA VIDA COLETIVA

Nas vozes dos Povos Potiguaras, é possível compreender a epistemologia que emerge da sabedoria indígena, a qual se espalha como saberes pelas veredas do que se convencionou chamar de Aldeias, lócus de vivência, cujos sistemas de compreensão da de vida pautam-se na cultura coletiva implicados em tecer um caminho de luta, de rituais, reuniões, encontros e partilha. A luta tem a ver com movimento que enseja a construção de um mundo mais justo e

⁹ Esse trecho foi extraído da entrevista de Daniel Munduruku ao Brasil de Fato, ele falou sobre a pedagogia do Bem Viver, o potencial de transformação que enxerga na juventude indígena.
Fonte:<https://www.brasildefato.com.br/2021/10/17/daniel-munduruku-os-povos-indigenas-sao-a-ultima-reserva-moral-dentro-desse-sistema>.

mais humano, de respeito e cuidado à Mãe Terra, e que, em última instância, alimenta a cultura coletiva entre os povos.

É através da cultura coletiva, que os Povos Potiguaras afirmam sua condição de “povos originários” que contém um potencial de significados, relevantes em nosso tempo, especialista em criar ausências de significados e utopias, como bem nos lembra o líder indígena Ailton Krenak, que a sociedade quer nos obrigar a viver “um cosmos vazio de sentido” sem significado de uma vida “que possa ser compartilhada”, (Krenak, 2020, p. 44). Isso se refere ao que Krenak denomina de “esvaziamento sentido do compartilhamento dos espaços”, quer dizer, os próprios sentidos de coabitar o mundo. (Krenak, 2020, p. 46).

Assim, rastrear, ao longo do tempo, formas de vida dos Povos Potiguaras, representa uma perspectiva de ouvir as vozes de uma coletividade que convertem o tempo de silenciamento, produzido na/pelo pela história, em tempo de lutas.

Assim, é importante compreendermos como nos faz ver Eliane Potiguara que é preciso demistificar que “Vamos dar vozes aos povos indígenas.” Ninguém dá voz para nós. Nós é que temos as nossas vozes sufocadas e que precisamos abrir essa voz. Para escritora Potiguara, abrir a voz á, conquistar espaço na sociedade brasileira contemporânea, ou seja, e apropriar-se da sua língua, da sua ancestralidade da lutas que têm uma origem, nas tradições dos povos que habitavam um mundo, um lugar antes da chegada dos europeus e do início da colonização.

Assim, os Potiguaras convergem, não em uma só voz, mas em muitas vozes ancestrais que se ouve no nosso tempo, cuja raiz é de tradição oral, legítima para compreensão da cosmovisão indígena, por isso, optamos por coleta de tradições orais, através de depoimentos dos próprios indígenas residentes em Aldeias na Vale do Mamanguape Paraíba-PB, extraído do Portal que funciona em parceria com o projeto “Memórias do Povo Potiguara”, Com base nesses dados disponíveis no Portal, realizamos a escuta compreensiva dos vinte e dois vídeos, sendo selecionados os vídeos de indígenas da etnia Potiguaras, cujo critério foi essencial para compor essa análise, já que as falas dos depoentes vinculam-se à questão deste estudo.

Deste acoplamento orgânico ativo entre os indígenas Potiguaras e o seu mundo experiencial, ocorre um fenômeno de cognição, que se refere ao modo como adquirimos conhecimento, através de tudo o que está ao nosso redor, e transformamos em pensamento. A conservação da vida, da natureza, do planeta tanto na teoria como na prática, procura, cada vez mais, compreender diferentes sistemas de conhecimento, incluindo as cosmovisões, visões de mundo indígenas.

Deste modo, adotamos a hermenêutica como forma de compreender o contexto de significado nas formas de expressão dos depoimentos presentes nesses vídeos, isso não exclui as transcrições que transforma os depoimentos em textos escritos. Na dinâmica da escuta compreensiva, pudemos perceber a importância da compreensão baseada na comunicação oral e diálogos. Como pesquisadora, foi possível moldar e aprimorar meus sentidos para ver e escutar com empatia a voz dos indígenas que passaram a narrativa de uma série de fatos e acontecimentos encadeados nas Aldeias indígenas.

A escuta compreensiva é um procedimento que nos levou a um movimento circular de ouvir, escutar, mas depois retomar a transcrição das falas no sentido de combinar o ouvir e o ler e perceber o lugar de quem fala em seu contexto. Deste modo, a escuta compreensiva é um procedimento de compreensão de significados explorados na hermenêutica, que não se limita à compreensão de textos escritos, mas também à comunicação entre as pessoas.

Assim, tomar os dados, contido no portal, foi uma atitude fértil no que tange à relevância no sentido histórico, memória e fluência na voz dos Potiguaras, no sentido de praticar uma linguagem, fundamental ao ato de produzir pensamentos com vistas aos saberes mediadores da relação entre povos indígenas e mundo da vida coletiva. Dessa forma, falamos em cosmovisão e ou visão de mundo, no qual, a cultura é colocada como teias de significado na vida.

Sendo assim, a hermenêutica ao ser aplicada, de forma objetiva, à explicação da questão deste estudo nos auxiliou a compreender, de forma mais profunda, reias de significados das falas, através da análise sistemática dos dados coletados e a identificar unidades de significados, tarefa que exigiu realizar algumas etapas recorrentes que fundamentaram o processo de compreensão das *formas comunicativas de expressão, sendo elas: a) Escuta compreensiva para capturar a narrativa* e esclarecer conexões iniciais com a questões de estudo, b) *Compreensão sensível e mais profunda das narrativas.* c) *Análise e compreensão dos significados dado nas formas comunicativas de expressão no conjunto de depoimentos,* d) *Descrever e explicar unidades de significados como estruturas perceptivas, formas de ver, pensar, comunicar incorporadas a forma de viver.* Assim, na análise dos dados está implicada as visões de mundo, por afirmar o valor às tradições narrativas, cujas expressões trazem “estruturas cognitivas do mundo”, e visões de mundo que, ao nosso ver, não há a criação de significados puramente simbólicos, mas também significados que se pautam em sistemas de valores, visando elucidar significados sutis e profundos, descritos nas linhas que se seguem:

A constituição de Unidade de Análises Significativas foi construída com base numa espiral hermenêutica permite uma compreensão de uma visão de mundo no contexto do viver

e ser Potiguara, na voz de lideranças indígenas da etnia Potiguara que, neste estudo, forma a parte de um todo, visando fazer florescer as visões de mundo com vistas às suas complementaridade, em que cada depoimento tem como contraparte um complemento como condição necessária não para ser “completo”, mas estabelecer que os dados coletados estejam em contínua relação com o todo, dos povos indígenas originários, cujo sistemas de valores sobre a vida coletiva é primordialmente e ético.

Nessa primeira unidade de análise, o termo que iremos analisar é a ressurgência, também chamado de afloramento. Embora seja resultado da soma de vários fatores, o aflorar de várias vozes indígenas através de ativistas e lideranças indígenas dentro e fora do país, é um dos principais elementos que provoca o que denominamos de ressurgência. A produtividade indígenas, em ambiente de ressurgência literária, é significativamente distinta das demais, já que traz um aporte para compreensão de uma cosmovisão representativa dos Potiguaras, para compor vozes do nosso tempo, a escritora e ativista Eliane Potiguara,¹⁰ cujo lugar de fala traduz sua sabedoria ancestrais, no sentido de uma história que compartilha visão da vida marcada por rupturas com uma história que não permite utopias. Essa ruptura requer pensar, para escritora Potiguara que “nós vamos conseguir chegar a um patamar de dignidade para todos os povos.” (Entrevista Eliane Potiguara, 2024).¹¹

Nesse sentido, a visão de mundo se torna um fio vital do pensar-sentir indígena, em que a oralidade é um posicionamento diante da realidade, mas não uma negativa à palavra escrita, presente na literatura, como nos faz ver Eliane, na entrevista *do especial Tempo Circular* “Quando a gente elaborou essa ideia do pensamento indígena, que volta se para a questão da literatura, para transformar todo esse pensamento em papel, em livros, a gente achou um canal de resistência e luta, onde a gente pudesse divulgar a situação em que vivem os povos indígenas, desde a colonização. Então, é uma iniciativa transformadora e inspiradora”. (Idem, 2024).

Aqui compreendemos que a autora se insere num contexto significativo, num campo de pensamento, que moldou sua vida de forma significativa, já que sua fala versa sobre seu vínculo ancestral de pertencimento aos povos indígenas, de pertencer a etnia Potiguara que vive no litoral norte da Paraíba e se vincular a uma nova forma de pensar, agir em suas variantes étnicas, cujo sentido está na sua forma própria de escrita literária.

Literatura Indígena e nativa vem das entranhas da Terra, é o grito sufocado dos que precisaram emudecer (...) . É a explosão dos séculos e a nova forma de pensar, agir e

¹¹ Considerada a primeira mulher indígena a publicar um livro no Brasil. No ano de 2021, recebeu do Conselho Universitário da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ) o título de doutora honoris causa.

decidir. Deixem-me dizê-la, por favor! E creem em mim como a luz do sol, como a essência da alma. É a manifestação “apressada” da Identidade indígena, que por sua vez é a manifestação do Cosmo através da ancestralidade (Potiguara, 2004).

Deste modo, para Eliane Potiguara, a literatura ressurgente *manifesta a cosmovisão cuja natureza é ancestral que brota no tempo da vida*, por isso, Eliane Potiguara reconhece a importância dos povos indígenas para compartilhar conhecimentos. Mas esse compartilhamento, ele precisa ser reconhecido intelectualmente como sendo de origem indígena”. Que traduz para a autora potiguara defender a nossa identidade e os nossos conhecimentos tradicionais, a nossa propriedade intelectual. Porque nós temos as preocupações éticas que nos são caras”. Para o professor da etnia Wapixana, Enilton André da Silva (1988), essa dimensão ética nunca será ensinada, mas sim construída através de lutas e do convívio nas comunidades (p. 103).

Nessa perspectiva, o princípio de “ressurgência”, na visão das lideranças potiguaras que vivem na Aldeia, toma corpo na ideia de “de ressurgir”, “de retomar” o processo de luta em defesa do território não apenas como território físico, mas na determinação da retomada da cultura e dos costumes indígenas na afirmação de que os povos não estão extintos afirma o Cacique Potiguara no seu depoimento.

Como disse alguns historiadores que os Potiguaras do Rio Grande do Norte tinham sido dizimados. E nós estamos vivos e fortes o Rio Grande do Norte precisa abrir o olho para a questão indígena né os índios estão vivos sim praticando a sua cultura então que caia essa invisibilidade com relação à nossa existência. (...) Então hoje tudo que for tratado a questão indígena de demandas a gente reúne um grande grupo e decide coletivamente as nossas ações. Tudo que for feito para a comunidade para o povo precisa que esse povo apoie essa ação (...) a nossa Cultura intrínseca dentro de nós não deixar de forma nenhuma que o sangue Potiguara desapareça das nossas veias precisamos realmente fortalecer a força do guerreiro Potiguara para que a nossa nação não desapareça. (Luiz Catu, 2015).

Deste modo, o princípio de ressurgências, antes citado, constroem pontes em narrar trajetórias de reinvenção da própria história implicada no seu modo de organização sociocultural e de conformação de suas identidades expressa segundo Araújo (2018), a percepção dos indígenas “quando estes autodefinem enquanto detentores de um saber que possui um significado para a vida social”. (p. 157). O significado da vida social interliga-se ao sentido da vivência em comunidade nas aldeias, cuja realidade é consciência, imaginação e aparição de singularidades da luta dos Potiguaras pela demarcação de suas terras. Deste modo, o processo orgânico de luta dos indígenas, transforma-se numa corrente de experiências vividas que torna explícita o retorno e o renascer de suas frentes de lutas, que ganham expressividade nas narrativas de tradições orais que segundo Vansina (1982) compreendem a maioria

mensagens históricas conscientes” (ibid. p.157), em que, nas narrativas presente nos depoimentos, a expressão favorita é de retomada, que ganha o significado de reaver, recuperar, e resgatar o direito ao território de “três terras contíguas”, esclarece o Cacique Caboquinho¹² da Aldeia Forte, de Baía da Traição. “(..) no século 19 eram 54 mil hectares dos povos Potiguara no Litoral Sul da Paraíba, reduzidos a apenas 34 mil hectares atualmente”. (Caboquinho,2023), fruto de um processo de retomada pelo Potiguaras, que permite vivências e experiências que permitem partilhas de sentidos sobre a reorganização da vida sociocultural e faz brotar consciência moral-prática do mundo vivido e a capacidade comunicativa de agir.

Deste modo, o movimento traduz os indígenas como sujeitos cognoscentes e suas frentes de luta com um fato significativo e ocorrência no mundo da vida que não está separada da terra que tem o sentido para além de sustento e de subsistência. A terra é o que materializa o território e cria condições que aumentam a potência e capacidade dos indígenas de agir como transformadores da vida, cujos significados estão circunscritos na história das lutas indígenas, como explica o Cacique no seu depoimento.

Nós fomos expulsos. Nossa terra foi tomada. Hoje, estamos revendo tudo isso e pedindo ao estado brasileiro reparação”, (Ednaldo Tabajara, 2023).

O caráter de disposição em expressar a terra retomada, afirma a luta contra violações de direito e luta mais abrangente por reparação coletiva, que tem relevância ao denunciar o histórico de omissão do Estado brasileiro para responder às violações contra os indígenas, que sofrem ainda hoje consequências das inúmeras violências estruturais. Em entrevista no Portal da Memória Potiguara, o Cacique Ci da Aldeia Três Rios discorre, em seu depoimento, sobre o movimento ao afirmar que “Esse marco vou levar até o fim da minha vida como eu falei antes que eu pensei que era tão fácil até hoje eu tô lutando como se diz e quem me passou isso foi Capitão e Caboclinho. O Cacique acrescenta sobre esse processo que “naquela hora você não pensa em perder sua vida, você pensa em vencer”

No seu depoimento, sua visão de mundo reporta-se a seus sentimentos a respeito da intercessão e do entrelaçamento da cultura de resistência, que representa a importância da tradição de luta dotada de significados a serem repassados para novas gerações nas Aldeias.

Na visão de José Ciríaco Sobrinho (Capitão), uma das lideranças indígenas, “se eu não me preocupar em formar a liderança jovem indígenas para o futuro que trabalho eu tô fazendo

¹² Para Ailton Krenak(2016) "o nosso ilustre Caboquinho, Cacique que tem brilho próprio e reconhecimento público de sua enorme contribuição e importância", para o Movimento Indígena em todo país.

como liderança. (...) eu tenho que mostrar que esses jovens são futuros dos povos e eles têm que tomar conta desse território”.

A visão posta por Capitão é de “formar a liderança jovem” da juventude indígena, para que reconheça os esforços, mas também os desafios enfrentados no processo de luta para garantir a preservação de suas terras, territórios, lugares sagrados e a revitalização de suas tradições. Deste modo, a visão de formar é um ciclo para o amadurecimento, ou seja, princípio cuja forma é de “consciência ancestral”, por meio da tradição oral que reconhece a sabedoria dos seus ancestrais. Essa é uma visão de mundo que Daniel Munduruku (2021) faz uma imersão da tríade tempo-espaco-consciência da tradição e os indícios que marcam sua origem.

Tradição não é uma prisão que nos mantém congelados num tempo e espaço. Tradição é, também, um método pedagógico que nos permite lembrar nossas origens. Todos os povos vieram de algum lugar, mas somente aqueles que honram tais origens é que conseguem não se perder em seus sentidos de existência. (Munduruku, 2021b)¹³.

Essa compreensão sobre a tradição expressa uma série de sentimentos e percepções que adquirem múltiplas dimensões significativas concernente à palavra falada e a escrita ganha sentido de fazer aflorar, renascer, retomar numa atitude de lutar e fazer ecoar vozes em que a ancestralidade é o pêndulo no lastro do agir comunicativo, linguístico, literário, cultural, artístico, espiritual dentre outros, que se confrontam com aspectos elementares das cosmovisões indígenas e outras cosmovisões, cujas linguagens são de matriz teológicas cristãs, ideológicas, políticas, governamentais, científicas.

A ancestralidade é realmente como o pêndulo que move a vida orgânica dos povos originários da Terra é a consciência que se põe em movimento devido à fruição da vida. Essa compreensão resulta da escuta compreensiva dos depoimentos em que a categoria ancestralidade surge como núcleo comum, nas vozes femininas, que inclui os elementos essenciais na produção literária implicados em manter viva as marcas ancestrais. Eva Potiguara(2023)¹⁴ destaca “esse lugar de fala que transmuta-se da oralidade para a escrita, mas que, nessa transmutação, não perde a sua essência de resistência e, ao mesmo tempo, a sua natureza ancestral”. (ibid).

A literatura indígenas tem raiz na ancestralidade, cujo valor está na composição de pensamentos cosmovisivos que traduz a relação da escrita literária e ancestralidade. Como

¹³<https://www.bemparana.com.br/publicacao/colunas/eraumavez/a-rica-tradicao-oral-dos-povos-indigenas/>

¹⁴Evanir de Oliveira Pinheiro, conhecida como Eva Potiguara, é pesquisadora, escritora, artista audiovisual e coordenadora do Mulherio das Letras Indígenas, doutora em Educação pela UFRN.

afirma Eva Potiguara (2023) “ (..) nossa escrita não é apenas uma literatura, ela é a nossa ancestralidade viva”, e ainda evidencia qual sentimento está intrínseco na sua forma de expressar se pela escrita, que ela caracteriza como “uma escrita eu-outro coletiva. Ela é uma escrita de cosmovisões que se entrelaçam”. *A escritora acrescenta ainda que a literatura da mulher e do homem indígena traz a história do seu povo, as raízes e as cosmovisões desses povos, com suas lutas. Ela não é literatura fictícia, mas tem o pé na ancestralidade*.” (Potiguara, 2023). Essa fala nos faz retomar a ideia da ancestralidade como um pêndulo que se move no fazer literário, sob as luzes da experiência sábia de vários escritores indígenas.

A escrita de Eva Potiguara apresenta um caráter cosmovisivo que traduz essencial para a compreensão do seu lugar de fala, criando uma lucidez de ser protagonista de um processo de escrevivência que está relacionado às memórias de uma espiritualidade e ancestralidade violentadas.

eu sou escritora de memórias, narrativas ancestrais, e, ao mesmo tempo, eu sou uma sobrevivente, eu sou uma mulher filha, neta, bisneta, tataraneta, quinta neta, de mulheres que foram silenciadas, usurpadas, abusadas, e hoje eu não posso me calar, minha escrita é subversiva, é uma escrita que não tem códigos padrões da literatura formal, ela tem um processo de escrevivência que está relacionado às memórias de uma espiritualidade e ancestralidade bastante violentadas”. (Potiguara, Eva, 2023).

No trecho acima, a fala menciona o termo ancestralidade violentada que pode ser compreendida através de fatores diversos, aqui tomamos o exemplo do processo de extermínio dos povos indígenas, que no Brasil e na América Latina permeia o passado e segue no presente, o que corrobora o aumento da propagação de mortes e doenças de indígenas também no Nordeste com a Covid-2019, que culminou em diversos conflitos e óbitos. Deste modo, no território de matriz ancestral, mapear e visibilizar situações de violências em suas diferentes nuances, no sentido de criar redes de enfrentamento e de prevenção da violência fora e dentro do território indígena Potiguara numa consciência de vigília pela vida.

Uma outra visão de mundo fundante emergente nessa análise é o da coletividade indigenista, na qual os Potiguaras se descreve como um coletivo e dentro de coletivos de indígenas, termo transformado e visto como algo positivo no processo de lutas que se tornaram contínuas nos territórios de vida Potiguara. Os coletivos indígenas têm uma singularidade própria que traz consigo um passado descrito nas representações coletivas de uma tradição que o explica e o justifica.

As coletividades indígenas assumam um sentido ético de povos, com expressão ancestral que ganham formas circulares, em meio aos rituais do Toré, fazendo com que jovens

se encontrem a cultura tradicional dos povos Potiguaras que rompe com hierarquias culturais e torna a cultura viva, pulsante de contato com a tradição e as sabedorias ancestrais que se materializam no território. A visão de território que nos aponta Eliane Potiguara (2004) não é apenas um pedaço ou vastidão de terras (...) É um espaço verdadeiramente ético, não é apenas um espaço físico como muitos políticos querem impor. Território é quase sinônimo de ética e dignidade”.é também um território de direito no sentido de manter acesa a luta por reparação de injustiças históricas, resultantes do processo da colonização e da subtração de suas terras, territórios e recursos, que se vinculam a direitos dos povos Potiguaras, cujas garantias de prerrogativas são concedidas a coletivos em contraposição aos direitos individuais, como discorre Ailton Krenak, na palestra.

a gente criou a União das Nações Indígenas e durante uns dez anos essa movimentação ela foi uma ação educativa interna as nossas aldeias levantando discussões sobre território é pura identidade e visões de mundo cosmovisões e foram essas discussões que engendraram os direitos dos índios na constituição que nós temos hoje aqueles direitos que estão na constituição eles não são reconhecidos na constituição plurinacional que diz que (..) o Brasil é um estado plurinacional como é o caso do Equador e o caso da Bolívia que são estados plurinacionais. (Krenak).

No trecho acima, a fala mostra a visão de vida do território como uma comunidade de cosmovisão que fortalece ideias, as quais engendram as Terras Indígenas como um direito ancestral que dá sentido original ao território que integra um mundo social, como espaço de convivência, em todos os sentidos de devolver à comunidade os direitos que o Estado tem usurpado dos povos originários. A frente contínua de luta dos Potiguara tem se somado à dos demais povos para garantir um direito presente na a Constituição Federal de 1988, que estabelece aos indígenas o chamado "direito originário" sobre as suas terras. Assim, o território é espaço onde se instala a significância ancestral (Stein, 2012, p. 68) e ações afirmativas no campo dos direitos, em virtude de seu desenvolvimento educacional, comunitário, tecnológico, econômico, saúde, mobilidade e cultural, dentre outros.

Portanto, os alicerces de uma ética do sentido, neste trabalho, ancora visões de mundo que traduz visões de vida de indígenas da etnia Potiguaras, que apesar de viverem em diferentes contextos, forma uma comunidade de cosmovisão, que significa apresentar com base na tríade do que foi “percebido-vivido-concebido”, por diferentes sujeitos indígenas e concomitantemente em seus diferentes espaços, onde foram relacionadas categorias linguagens, significados e racionalidade (razão para ação), dando significado aos princípios elementares que surgiram, nas unidades acima, categorias básicas que possibilitam afirmar que a Ética do Sentido da Vida se configura dentro da tríade dialética em poder compreender o que é

“compreendido-vivenciado-comunicado”, a partir de uma percepção do pensar-sentir-agir na vida em sociedade e pensar-sentir-agir como povo, como comunidade, como coletivo. Sendo, objeto deste estudo captar o conjunto de sentidos, no campo das singularidades, que se articulam enquanto visões de mundo emergem das experiências e das vivências originárias, das quais deriva a visão sobre o sentido do mundo da vida numa atitude radical de comunicar.

O compreendido é o movimento do pensamento do pensar-sentir, é a forma como o mundo da vida é compreendido, sendo uma ação ou movimento do pensamento também criador de mundos que coloca a vida em movimento. Essa construção se dá a partir da realidade concreta-abstrato.

O vivenciado no mundo da vida se manifesta e ganha materialidade no viver na terra-território em toda a sua diversidade. É no território que se vivencia a terra-raiz é o espaço do habitar, mas também do vivenciar, do experimentar, a diversidade, o partilhamento de etnia, de comunidade, do comunitário. O mundo vivenciado é o que é apropriado, retomado, transformado por fatores internos e externos que eram emoções, sentimentos, conflitos, contradições, inter-subjetividades, espiritualidades e resistências que faz vibrar experienciar a luta vivida no presente e afirma a luta de seus ancestrais.

O comunicado, é configurado nas variações dos modos de linguagens em que se manifestam os sentidos do mundo da vida, expresso através do lugar de fala e da escrita e da existência de uma cosmovisão mediante “comunidade cosmovisiva” cuja produção carrega significados sobre o agir em conjunto e em coletivo.

Apresentar essa triangulação foi necessário a fim de retomar os sentidos do mundo da vida coletiva a partir das linguagens que se relacionam com o mundo da vida Potiguara é compreendido, vivido e comunicado, cujos sentidos convergem para uma síntese de categorias, enquanto evidência de visões de mundo a seguir:

O conceito de Mundo da Vida, constituído por categorias do lugar originário das vozes que comungam um critério comum de pertencimento à etnia Potiguara. Pressupondo a necessária correlação com sentido da vida coletiva, essas categorias se esclarecem a partir da interação compreensão do mundo Potiguara, matriz da evidenciação do processo histórico-cultural. As categorias se referem aqui ao agrupamento de visões compartilhadas, que possuem propriedades semelhantes. Na unidade de análise 1), surgiram as categorias de significados no sentido de: ressurgimento, renascimento, retomada, vivificação. Na unidade (2), emergiram categorias de significados como: ancestralidade, ancestralidade violentada, anciãos, tradições ancestrais. Na unidade(3), as categorias de significados frequentes: terras, territórios,

movimentos, lutas, culturas, enraizamento, , guerreiros, lideranças.

Todas essas categorias que depõem sobre o “ mundo” ganham uma conotação do ambiente mais amplo que é cognitivo, prática que, nesse estudo, foi relevante. Os depoimentos narram assim o “mundo da vida” em que vivem os Potiguaras. E a visão de “vida” pode diferenciar, mas também ter similaridades. Portanto, podemos falar do mundo identificado com “a terra”, com “o território, com “o cultural”, com “o espiritual”, fenômenos com os quais, podemos nos relacionar de uma forma significativa.

Para entender a implicação dessas categorias, no significado da vida coletiva, é fundamental e necessário, romper com a concepção generalizada de território indígena, imaginado como uma realidade material independente, que existe em “si mesmo”. Contra tal visão, os depoimentos apontam fundamentalmente que as Aldeias como territórios estão atados à realidade social, cultural, política, econômica brasileira, cujo ponto de partida epistemológico está na dimensão de pensar a pluralidade e as diferenças dos mundos dos povos indígenas que não podem ser visto como um “todo homogêneo” presente no território brasileiro.

Deste modo, Potiguara é um povo cuja vida multiplica-se e espalha-se no mundo terreno da terra, onde se move os guerreiros, com capacidade e vitalidade como expresso pelo Cacique Luiz Catu *não deixar de forma nenhuma que o sangue Potiguara ele desapareça das nossas veias precisamos realmente fortalecer a força do guerreiro Potiguara para que a nossa nação não desapareça.* (grifo nosso). O significado se vincula ao ato ou à atitude de ser guerreiro, está firme na luta de suas ancestrais de preservar a existência de seu povo e o significado de resistência é também ancestral.

Uma visão da vida partilhada também pelos Potiguaras e que a Terra ganha um valor de raiz, terra dos Potiguaras, povos pertencente a essa Terra de significado sagrado que segue uma tradição da grande mãe terra, visão de mundo repassada para que as gerações mais novas aprendam a preservar e a respeitar essa tradição secular.

Assim, o significado dado ao Mundo-Terra, dá uma outra conotação ao Mundo-território, espaço partilhados por várias Aldeias, cujos depoimentos se vincula ao significado de luta pela retomada de suas terras, por entender a propriedade da terra como direitos coletivos de propriedade dos povos Potiguaras. A constituição do território está sempre associada a direitos fundamentais, ainda hoje ameaçados na tentativa de desenraizar os povos indígenas e assimilá-los na visão de mundo dominante do capital.

Deste modo, os territórios são espaços onde o Mundo identificado como “terra” objeto de numerosos conflitos entre os povos indígenas e grupos de interesses diversos, que querem,

através de inúmeras estratégias e ameaças de morte, transformar os territórios em espaços desocupados e vazios, legalmente como um *domicílio vazio, para fins de exploração do capital. Deste modo, a visão sobre o Mundo-território sempre inclui uma visão de mundo que não exclui as* relações de poder nas quais ocorrem vários processos de negociação com o poder público, entendida como uma estratégia criativa de sobrevivência.

Nos depoimentos, surge uma visão importante de compreensão do Mundo-Território como enraizamento ancestral, a partir de cosmovisões e visões de mundo, que passam a ter um valor prático e ou de necessidade imediata de encorajá-la dentro do território como desejo de saber sobre os *acontecimentos essenciais* que deram aos Potiguaras a sua forma de povos original, e como sua forma de vida foi sendo modificada. Essas são questões que colocam o Mundo-Território como espaço de *coesão com a vida e fazem circular vozes ancestrais, que possam contribuir* em formar quadro de referência que permita aos indígenas Potiguaras integrar o que sabem sobre o mundo e sobre sua ancestralidade.

Neste sentido, as visões do mundo que conseguimos de alguma forma capturar, neste estudo, em processo, colaborou para esclarecer a questão sobre os sentidos da vida coletiva, que evidenciam formas “de que significados são partilhados pelos Potiguaras” A interpretação da visão de mundo, tal como a vemos, visa conscientemente ao coletivo que não é identificável com uma pessoa. Agrupa lideranças representativas, ativistas do movimento, anciãos, escritoras, em que A *Ética do Sentido da Vida* é inevitavelmente apreendida com base em três respostas. (I) O sentido da vida é coletivo; (II) O sentido da vida é ancestral e (III) O sentido da vida é a luta pela preservação de todas as formas de vida no planeta.

Ao apresentar as possibilidades de constituição de uma *Ética do Sentido da Vida*, com base na visão de mundo indígena, encontrar significados que não sejam excludentes, mas que possam ser pensados em conjunto, no sentido de complementaridade. Discorrer sobre essas visões de mundo não é uma questão simples, sua fundamentação exige novos conhecimentos que permitam uma visão mais profunda, para não incorrer no erro de fazer generalizações a partir das respostas encontradas. Acreditamos que a contribuição dos conhecimentos gerados, neste estudo, são de grande importância, confrontada com problemas que não podem ser resolvidos apenas na teoria. Entendemos que a experiência dos indígenas da etnia Potiguara nos possibilitou explicações mediante sistemas de significado que como afirma “não pode ser determinada apenas pela sua relação com as ciências”. (Apostel L, 1994¹⁵), Ressalta ainda que

¹⁵ Referência: Aerts, D., Apostel L., De Moor B., Hellemans S., Maex E., Van Belle H., Van Der Veken J., *Worldviews: From Fragmentation to Integration* VUB Press, Bruxelas, 1994.

“uma visão de mundo deve permitir-nos “compreender” tantos aspectos do mundo quanto possível”.(ibid).

Assim, o conhecimento produzido, nesta pesquisa, é parte de um processo de escuta, tendo como critério uma escuta compreensiva de modo a unir compreensões sobre Ética do Sentido da Vida, cujo estudo não é conclusivo, uma vez que buscou o sentido originário de ouvir vozes do nosso tempo, que designa uma atividade de escuta de natureza compreensiva, uma vez que o compreender, surge afinado por uma disposição sensível de ouvir visões de mundo que nos remete para o fenômeno da escuta, que traduz uma reflexão acerca da emancipação ou autodeterminação dos povos indígenas, ampliando, desta forma, o repertório filosófico para questionar as evidências do nosso tempo, para um entendimento da cosmovisão indígena, sem perder de vista que cada povo carrega particularidade em sua visão de mundo.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Neste estudo, procuramos mostrar que a ética do sentido da vida coletiva pôde ser apreendida basicamente à luz de três princípios fundamentais: ancestralidade, pertencimento coletivo, direito coletivo. Elas dizem respeito ao acervo cosmovisão e ou a visões de vida dos indígenas da etnia Potiguara, que desenvolvem uma epistemologia indígena mediante conhecimentos e processos interativos intersubjetivamente mediados pelas linguagem.

Tal epistemologia ancora a capacidade de linguagem e ação, movida por determinados valores morais e “ético-políticos ancorados em expressão comunicativa já que os processos interativos orientados pela intersubjetividade dos indígenas Potiguaras que comportam dimensões cognitivas, apoiados num substrato de linguagem comum, ancoram a reflexão de situações problemas sobre a vida nas Aldeias e as formas de processá-las.

As formas de vida processadas abrem possibilidades de pôr em movimento experiências e vivências, mas também conhecimentos e saberes, ao mesmo tempo em que possibilitam a construção de novas propriedades de transformação na atuação sobre o mundo. Neste sentido, os povos Potiguares abrem e dimensionam o espaço social da Aldeia de ação movimentalista, partilham valores e padrões sociais de conduta que regulam a convivência e a construção da auto identificação coletiva, estabelecendo fronteiras entre um “nós” e mundos de outros.

Evidentemente que as visões de mundo, construídas sobre o significado da vida, dependem das experiências e das bagagens culturais que cada indígena adquiriu em sua trajetória de vida precedente e, de circunstâncias históricas e sociais envolventes. Mas do que pressupostos tais processos de construção de visões de mundo consistem em uma prática que pode ser compreendida no campo das evidências empíricas. No Portal da Memória Potiguaras, o corpo dos depoimentos, são exemplos concretos de processos interativos que organizam o pensamento, sentimentos que possibilitam o aparecimento e a potencialização da imaginação criadora e a construção de visões de mundo em coexistência; com os saberes ancestrais que tornam evidente a ancestralidade como resposta sobre a seguinte indagação: qual é o sentido da vida coletiva?

Essa resposta mais substantiva surge no campo de significado de dimensão ética do significado da vida no contexto do caso dos Potiguaras, que esclarece a questão pouco explorada de saber se os povos e grupos de várias etnias indígenas são portadores de significado.

As condições que permitem uma ordem significativa no contexto da fala e da escrita

dos indígenas, não estão dissociado do pensar e do viver numa referência a saberes ancestrais que convergem para compreensão sobre a vida com base sabedoria de seus ancestrais, com um testemunho de vida transmitido de uma geração a outra.

Os saberes ancestrais, portanto, repousam no depoimento que cria uma mensagem, uma visão de mundo, em que a ancestralidade, pode portanto, repousar conexões e laços de família/parentes, transmissão intergeracional: origem geográfica, costumes, tradições culturais, língua, etnicidade partilhada, a exemplo da etnia Potiguara, que passam a criar narrativas expressas na forma de narrativas, depoimentos, crônicas, poesias, músicas, como fontes importantes oral e escrita para compor compor cosmovisão e visões de vida.

Deste modo, as produções cosmovisivas de autoria de indígenas Potiguaras fizeram da idéia de ancestralidade, um sentido ético, numa crítica essencial à história do mundo, que determina uma forma de humanidade e extingue formas de vida na terra, cujo significado sagrado do valor de toda forma de vida, presentes na cosmovisão ancestral, passou de forma imperceptível na história do mundo, da humanidade, escrita numa perspectiva civilizatória, que deu margem à perda de sentido, a condutas de crise, à anomia social.

Ainda outra resposta que surge, nas falas, sobre o significado da vida é o sentido dos laços ancestrais do mundo vivido por coletivos. O coletivo ganha significância da de movimento, que versam sobre formas de mobilizar ações coletivas na defesa de direitos coletivos frente ao Estado e suas estruturas de poder. Em geral, os movimentos indígenas, partem de contextos plurais, marcados por diferenças étnicas e por profundas desigualdades sociais e, sobretudo, por profundos *déficits* de reprodução material do mundo da vida.

O coletivo assume o sentido de movimentos, que mobilizam-se contra a expropriação e a violência de que são vítimas, vocalizando direitos à terra e às condições necessárias para nela viver dignamente. Em outros termos, os movimentos indígenas compõem a face movimentalista do mundo de vida, e depõem sobre um conjunto de conhecimento, crenças, sentimentos, e percepções que tendem a desqualificar as instituições políticas e fortalecer predisposições sócio-culturais à desconfiança em relação à institucionalidade político-democrática. Ao mesmo tempo, o movimento procura qualificar lideranças indígenas para atuar em diferentes frentes de caráter público, entre outros.

Do ponto de vista da formação, apesar de haver fragilidades, a preocupação tem sido de valorizar o sentido da vida em seu contínuo movimento no fortalecimento de direitos comuns concernentes a saberes ancestrais que incluem pensar problemas sistêmicos que ameaçam a própria reprodução material; das formas de vida dos povos indígenas. Com isto, abrem-se

brechas para constituição de visões de mundo que possam dar sentido à própria luta contra a miséria e a exclusão social, mais especificamente, de definir a democracia política como um valor estratégico.

A colonização do mundo da vida é como Habermas diagnosticou toda lógica desvirtuadora das interações comunicativas e compreensivas das interações linguísticas dos indivíduos (Lima, 2015). Por este motivo, o novo paradigma, toma como sentido nas nossas vidas e como um episteme política está frutificando alinhada a uma visão de mundo ancestral que nos oferece valiosas lições que nos orientam na transformação da nossa perspectiva sobre a vida que ganha sentido de força vital de coletivos e de comunidades, que renascem e ressurgem num tempo espaço social.

Assim, a cosmovisão ancestral indígena é a força vital que revigora a linguagem e faz brotar novas possibilidades de significação emancipatórias, materializada no paradigma emergente do “Vivir Bien” que se constitui numa possibilidade real de mudanças. Compreendemos que necessitamos de muitas pessoas diferentes e que partilhem um compromisso idêntico, para unirmos os nossos esforços de gerar uma multiplicidade de visões do mundo provisórias e evolutivas, permitindo, em última análise, a continuação do significado emancipação e rupturas a ser realizado.

REFERÊNCIAS

- ARENDDT, Hannah. **A condição humana**. Trad. Br.: Roberto Raposo, revisão técnica: Adriano Correia. 11ª edição. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.
- ARAÚJO. Marianna de Queiroz. **Equatorial**: A constituição da categoria caranguejeiro entre os Povos Potiguara da aldeia Jaraguá de Monte-Mór, PB. Revista do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social / UFRN, Vol. 5, n. 9 jul./dez.2018.
- ARRUDA. Roberto. **Cosmovisões e Realidades**: a filosofia de cada um. (3rd edition). (ed.) São Paulo: Terra à Vista, 2023.
- BARCELOS, Lusival Antonio. **O ressurgir dos Potiguara**. Artigo (Seleção de Doutorado) UFRN, 200.
- BONIN, Iara. **Cosmovisão Indígena e Modelo de Desenvolvimento**. Encarte Pedagógico V – Jornal Porantim Junho/Julho 2015.
- BRUCE Albert, Davi Kopenawa. **O espírito da floresta**. Companhia das Letras, Mar 24, 2023 - Social Science, 232 p. 2023.
- CATU. Luiz. **A organização da comunidade, formas de sobrevivência e a luta pela terra. Entrevista cedida à TV Coletiva**, 2015.
- CORREIA, Wilson; Carvalho, Iolanda. **Práxis educativa**: tempo, pensamento e sociedade Revista Portuguesa de Educação, vol. 25, núm. 2, Universidade do Minho Braga, Portugal. 2012.
- DE MORAIS Rodrigues, U.A ética ancestral na filosofia de Ailton Krenak: The ancestral ethics in Ailton Krenak's philosophy. **Modernos & Contemporâneos - International Journal of Philosophy [issn 2595-1211]**, 7(16), p. 190–207, 2023.
- ERNICCHIARO, Ana Carolina. Daniel Munduruku. **Literatura para desentortar o Brasil. Crítica Cultural – Critic**, Palhoça, SC, v. 12, n. 1, p. 15-24, jan./jun. 2017.
- GIACOIA Júnior, O. **Pequeno dicionário de Filosofia contemporânea**. São Paulo: Publifolha. 2009.
- HABERMAS, Jürgen. **Fé e saber**. Tradução de Fernando Costa Mattos. São Paulo: UNESP. 2013.
- HABERMAS, Jürgen. **Teoria de la Acción Comunicativa: racionalidad de la acción y racionalización social**. Madrid: Taurus, 1987. Tomo I.
- HABERMAS, Jürgen. **Teoria de la Acción Comunicativa: Crítica de la razón funcionalista**. Madrid: Taurus, 1987. Tomo II.
- HABERMAS, Jürgen. **Consciência moral e agir comunicativo**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.

HEBERT Araújo e Ana Beatriz Rocha, g1PB 19/04/2023
<https://doi.org/10.14210/contrapontos.v19n1.p314-327> 05.03.2024

KATIÚSCIA Ribeiro, 19 de novembro de 2020 <https://diplomatique.org.br/o-futuro-e-ancestral/> 26/04/2024

KOPENAWA. Davi. **É o 'pouco índio' que está sustentando o planeta Terra, avisa Davi Kopenawa**. Entrevista concedida a Paulina Chamorro, brt, 07/202.

KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 84p.2020.

KRENAK, Ailton. **A vida não é útil**. Editora: Companhia das Letras, 2020.

KRENAK, Ailton. Radicalmente Vivo, como parte do intensivo SIM, a comunidade olugar.org. 2020a. <https://pdfcoffee.com/radicalmente-vivos-ailton-krenak-2020-pdf-free.html>

KRENAK. Ailton. **Humanidade vive divórcio da vida na Terra**. Entrevista concedida a João Pedro Soares, publicada por Deutsche Welle, 03.2021. (<https://www.ihu.unisinos.br/607933>)

LOTH, Franziska. A Tese da Colonização do Mundo da Vida, Munique, GRIN Verlag, 18.p, 2007.

MENDONÇA, Joselma Bianca Silva de Souza José Mateus do Nascimento, Lusival Antonio Barcellos. **Etnoeducação Potiguara**: memória dos troncos velhos, cosmologia e saberes existenciais. *Religare*, v.17, n.1, p.105-140, agosto de 2020.

MERTESDORF. Christine, *Weltanschauungsgemeinschaften*, P. Lang. Alemão, 798 p. 2008.

MOONEN F, Maia LM. **Etnohistória dos índios Potiguara**. João Pessoa, 1992.

MUNDURUKU, Daniel. **Mundurukando**. São Paulo: U'Ka Editorial, 2010.

MUNDURUKU, Daniel. **Os povos indígenas são a última reserva moral dentro desse sistema**. Entrevista concedida a Pedro Stropasola, Brasil de Fato, São Paulo, 10/2021

MUNDURUKU, Daniel. **A rica tradição oral dos povos indígenas**. Entrevista concedida a Tina Demarche, Blog e Colunas, | 30/12/2021/b.

NAGLE, David K. **Cosmovisão**: a história de um conceito. Brasília, DF: Monergismo, 2017.

PALITOT, Estêvão Martins. **Os Potiguara da Baía da Traição e Monte-Mór: história, etnicidade e cultura** *Dissertação de mestrado*, PPGS/UFPB. 2005.

PORTAL. **Memórias do Povo Potiguara**, 2023. Disponível: <https://www.ufpb.br/portaltotiguara/index/>

POTIGUARA, Eliane. **Metade cara, metade máscara**. São Paulo: Global, 2004.

POTIGUARA, Eliane. **Vamos conseguir chegar a um patamar de dignidade para todos os povos**. Entrevista concedida a Alex Rodrigues, Publicado em 04/2024 - Repórter da Agência Brasil – Brasília.

PODSCAT. Amazônia. **Pensando a Amazônia pela Literatura**. Eva Potiguara, Jama Wapichana e a literatura das mulheres indígenas. Publicado em 12/09/2023.
<https://www.amazonialatitude.com/2023/09/12/mulherio-das-letras-indigenas/>

ROCKS, M. **Habermas: Diferenciação do Mundo da Vida**, Munique, GRIN Verlag, 2001.
<https://www.grin.com/document/105167>

SILVA, Neuza Maria Correa da. Giacomolli. Dóris Helena Soares da Silva. **Discurso e Resistência na Obra Poética de Eliane Potiguara em Metade Cara, Metade Máscara, Contrapontos**. vol.19 no.1 Florianópolis jan./dez 2019.

STEIN, Ernildo. **Mundo Da Vida: problema epistemológico ou questão histórica**. Veritas – Revista de Filosofia da Pucrs 42 (1):5-11 (1997)

STEIN, Ernildo. **As ilusões da transparência: dificuldades com o conceito de mundo da vida**. 2. ed. Ijuí: Unijuí, 2012.

VANDENBERGHE,Frédéric. **The Books that Habermas Hasn't Written**. International Sociology Review of Books, vol. 26, n. 5, pp. 597-603, 2011.

VANSINA, J. **A tradição oral e sua metodologia**. In KI-ZERBO, J (org). História Geral da África: Metodologia e pré-história da África. Tomo I, São Paulo, UNESCO, 1982.

TURIN, Rodrigo. **Entre o passado disciplinar e os passados práticos: figurações do historiador na crise das humanidades**. Tempo. 24 (2): 186-205. 2017.

