



Encontro de Saberes e Filosofia Intercultural. Tradições de Pensamento Ocidentais, Asiáticas e Indígenas em Diálogo

Meeting of Knowledges and Intercultural Philosophy. Western, Asian, and Indigenous Traditions of Thought.

José Jorge de Carvalho¹
jorgedc@terra.com.br

Resumo: O artigo apresenta a proposta de um modelo de filosofia intercultural brasileira que seja pluriépistêmico e capaz de estabelecer diálogos horizontais entre as tradições filosóficas ocidentais, orientais, indígenas e afro-diaspóricas. Com base na presença dos mestres e mestras indígenas que participaram do VIII Colóquio Internacional de Filosofia Oriental da Unicamp, apresento comparações com as filosofias de Wang Yangming e Hui-Neng.

Palavras-chave: Encontro de Saberes, Filosofia Intercultural, Filosofia Indígena, Wang Yangming e Hui-Neng

Abstract: The article presents the proposal for a model of a Brazilian intercultural philosophy which must be also pluriepistemic, and capable of establishing horizontal dialogues between Western, Oriental, Indigenous, and Afrodiasporic philosophical traditions. Based on the Indigenous masters who participated in the VIIIth International Colloquium of Oriental Philosophy of Unicamp, I offer comparisons with the philosophies of Wang Yangming and Hui-Neng.

Key words: Meeting of Knowledges, Intercultural Philosophy, Indigenous Philosophy, Wang Yangming, and Hui-Neng

1 Professor do Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília (UnB).

I. Os Colóquios Internacionais de Filosofia Oriente-Occidente

No VI Colóquio Internacional de Filosofia Oriental da Unicamp, em 2017, fiz uma provocação aos colegas, chamando a atenção para a estrutura constitutivamente colonizada da comunidade acadêmica brasileira e sugeri a abertura do diálogo filosófico com as tradições indígenas e afro-brasileiras. A resposta de Antônio Florentino foi convidar-me a organizar duas mesas com intelectuais indígenas brasileiros. Para mim é motivo de imensa alegria poder dar-lhes as boas-vindas a este fórum tão elevado de estudos e trocas de saberes que é o Colóquio da Unicamp e agradecer abertamente a Florentino pelo acolhimento e pela confiança.

Quando realizamos o debate entre filosofia oriental e filosofia ocidental, agimos como se nossa perspectiva fosse a mesma dos europeus e norte-americanos – enfim, como se não tivéssemos outras tradições de pensamento que nos inspirassem e nos dessem apoio para dialogar tanto com as tradições orientais quanto com as ocidentais. Daí a minha sugestão do triálogo: trazemos as tradições indígenas e a partir de sua escuta podemos reorientar nosso itinerário filosófico. Parto do princípio, além do mais, de que é provável que encontremos mais pontos de contato das perspectivas indígenas com as orientais que com o pensamento ocidental hegemônico.²

Acredito que a novidade deste Colóquio é que o centro das comparações entre abordagens filosóficas deixa agora de estar situado nos países ocidentais, como o foi durante os últimos três séculos; e nem passa mais a desdobrar-se em dois polos, assumidos como simétricos, um ocidental, outro oriental, como foi se constituindo ao longo do século passado.

Venho de Brasília, e um precedente importante dos Colóquios Internacionais de Filosofia Ocidental e Oriental no Brasil foi o Congresso Internacional de Lógica Simbólica realizado na Universidade de Brasília em 1972, sob a organização do matemático Fausto Alvim Júnior, com quem estudei, em formação extra-curricular, durante meus anos de estudante na UnB. Aquele congresso incluiu um curso completo de filosofia oriental, com duração de uma semana, a cargo do saudoso professor Ricardo Mário Gonçalves, ao qual eu assisti integralmente, incluindo lógica budista, chinesa e indiana. O panorama por ele oferecido foi vasto: o tetralema de Nagarjuna, os paradoxos de Kung Sung-Lun, a originação dependente e a vacuidade constitutiva do budismo, o wei-wu-wei do Dao. Mestre Ricardo ofereceu ainda contrastes com a filosofia ocidental, como a mística do parágrafo final do *Tractatus* de Wittgenstein, as teorias da identidade e da diferença de Heidegger, entre outros. Também participaram daquele congresso dois eminentes professores da Unicamp: Oswaldo Porchat e Newton da Costa, um dos criadores mundiais dos sistemas lógicos inconsistentes não-triviais, que guardam afinidades com a lógica do *Soku-hi* do Sutra do Coração (Hannya Shingyo) e desenvolvida no séc. XX

2 Desenvolvi a proposta do triálogo, já como uma contribuição às abordagens interculturais da filosofia, em Carvalho (2019).

por Kitaro Nishida.³ O Seminário da UnB em 1972, do qual me sinto herdeiro intelectual, talvez tenha sido o primeiro evento de diálogo do pensamento ocidental com o oriental no campo da lógica (e da filosofia) ocorrido no Brasil. Acredito que nesta ocasião do VIII Colóquio estamos dando um gigantesco passo à frente, e não somente no Brasil, ao construir um espaço novo de trocas filosóficas extra-europeias e extra-orientais, provavelmente com poucos precedentes no mundo.

Se em 2017 eu argumentei pela necessidade inadiável de incluir mestres e mestras indígenas em encontros de filosofia intercultural realizados no Brasil, para o presente Colóquio recebi de Antônio Florentino a incumbência de convidar os sábios e sábias indígenas. Todos os que convidei já fazem parte do movimento do Encontro de Saberes, que se destina justamente a convidar mestres e mestras dos saberes indígenas, afro-brasileiros e dos demais povos tradicionais para que atuem como docentes nas universidades. E efetivamente, todos já deram aulas e palestras nas universidades da rede do Encontro de Saberes.

Nos últimos dez anos, já tivemos Encontro de Saberes nas áreas das artes, saberes da cura, saberes das espiritualidades, como das nações de candomblé e do xamanismo indígena. Daí minha sugestão de assimilar o projeto nascente de uma filosofia intercultural brasileira com o Encontro de Saberes Filosóficos. Proponho então, como contribuição a este novo triálogo, fundamentar o lugar dos mestres e mestras indígenas neste campo fechado do ensino superior brasileiro abrindo um diálogo com teorias de filósofos orientais, tais como Dogen, Kitaro Nishida; e, neste caso presente, especialmente com Wang Yang-Ming e o mestre Zen Hui-Neng, o Sexto Patriarca.

II. Da Primeira Conferência do Havaí ao VIII Colóquio de Campinas

A primeira Conferência dos Filósofos do Oriente e do Ocidente do Havaí em 1939 partiu do princípio de que o conceito de filósofo se aplicava também aos pensadores orientais em atividade desde o final do séc. XIX; e pressupunha também que os próprios orientais (japoneses, chineses, indianos, coreanos) consideravam os seus pensadores do passado, ao longo de uma história de 2500 anos, como filósofos. Foi neste contexto que Dogen, que até o início do séc. XX era considerado como um grande autor religioso, fundador de uma linha do budismo japonês, foi inserido por Watsuji Tetsuro, no seu ensaio *Shamon Dogen* (Purifying Zen, na tradução inglesa), de 1926, no rol dos filósofos.⁴

Afinal, no caso da China e do Japão, tratou-se de compatibilizar uma longa tradição de escritos reflexivos e argumentativos acerca da ética, da religião, da lógica, da vida espiritual, da política, da estética, etc., com o gênero discursivo ocidental super especializado denominado filosofia, tal como o termo foi estabilizado nas universidades principalmente a partir do final do séc. XVII e início do séc. XVIII na

3 Sobre a utilização de Nishida da lógica do *soku-bi*, ver Krummel (2009).

4 Ver Bein (2011).

Europa e que foi introduzido no Japão na segunda metade do séc. XIX, recebendo o neologismo de *tetsugaku*, termo que foi traduzido para o chinês no início do séc. XX.

Charles E. Moore batizou a primeira conferência de uma “nova Renascença” e afirmava como seu motivo subjacente “determinar a possibilidade de uma filosofia mundial através da síntese das ideias e dos ideais do Oriente e Ocidente” (Moore 1946: VII). A conferência teve seguidas edições de grande relevância, a segunda em 1949 e a terceira em 1959. A de 1969 foi dedicada a Martin Heidegger e a de 1972, a Wang Yangming. Assim, o modelo bipolar ficou instalado ao longo de todo o século vinte, e a ideia de filosofia global como síntese do Oriente com o Ocidente tornou-se senso comum filosófico. Contudo, há que ressaltar que a conferência do Havaí de 1939 foi provavelmente a primeira vez em que os filósofos do Oriente e Ocidente se encontraram face a face em um evento exclusivo, com a finalidade de trocas entre si, e não apenas como participantes de congressos internacionais de grande escala e multidisciplinares. Até então, os diálogos inter-filosóficos eram feitos através dos livros ou de encontros relativamente isolados ou restritos.

Apesar dos inegáveis avanços promovidos por Moore ao criar uma ponte entre duas tradições que até se conheciam muito parcialmente, seu ideal de construção de uma filosofia mundial parece, com os olhos de hoje, refletir o etnocentrismo de onde partiu, na medida em que falou de filosofia mundial e ao mesmo tempo escolheu apenas duas tradições letradas com histórias e geografias separadas por dois continentes como capazes de sintetizar esse “mundo”. Ao fazê-lo, acabou deixando o pensamento africano e dos povos originários das Américas e de outros continentes fora desses supostos diálogos mundiais.

Além do Havaí, outros encontros de filosofia oriental ocorreram, em um modelo em geral mais setorial (de filosofia chinesa, ou japonesa, ou indiana) depois dos anos setenta do século passado, na Alemanha, na França e no Japão. O importante é que, até onde sei, esse modelo bipolar de filosofia comparada se rompe agora no presente Colóquio. Do modelo do Havaí em 1939 temos agora o modelo de Campinas de 2019. Oitenta anos após a polaridade filosofia ocidental-filosofia oriental, estamos gerando um triálogo filosófico, em que pensadores e pensadoras indígenas são convidados, lado a lado dos pensadores orientais e ocidentais. E este convite foi feito em um momento de muito maior consciência da diversidade e complexidade epistêmica do mundo, e sem a pretensão de hegemonia geopolítica de construirmos aqui uma “filosofia mundial”. Lembrando inclusive que estamos deixando de fora provisoriamente as tradições filosóficas afro-brasileiras, que deverão integrar-se em uma próxima edição.

Se convidamos pensadores e pensadoras indígenas para debater com filósofos orientais e ocidentais, um novo esforço de equalização epistêmica se faz de novo necessário. Escusado dizer que os indígenas presentes não são filósofos no sentido

acadêmico do termo. E mesmo que tenhamos atualmente jovens indígenas cursando Filosofia em algumas universidades, eles certamente não esgotam o contingente de pensadores indígenas, tais como aqui presentes, que podem ser chamados para uma discussão com filósofos acadêmicos, se adaptarmos, como se faz preciso, o termo filosofia ao tipo de reflexão que eles e elas desenvolvem.

O campo do debate possível a ser aberto entre pensadores indígenas, ocidentais, orientais, africanos e afro-brasileiros pode ser chamado, acredito que de um modo apropriado à nossa situação, de filosofia intercultural. Contudo, a busca de reconfigurar as reflexões indígenas para a terminologia filosófica estabelecida é ainda mais desafiadora que a situação colocada para os japoneses a criar o neologismo *tetsugaku* e os chineses de fixar o termo chinês equivalente. O caso do pensamento dos indígenas brasileiros (e latino-americanos em geral) é mais complexo porque se realiza fundamentalmente no campo da oralidade, cuja expressão é sempre multidimensional, em que se superpõem com mais facilidade a palavra racional (que predomina na filosofia estabelecida) com a palavra poética, a associação livre, o fluxo da consciência, a palavra revelada, a palavra visionária, a palavra mítica, a palavra curativa, a palavra de outros seres vivos não-humanos e mesmo a palavra silenciosa (como nos apresentou o mestre Guarani Miguel Jorge).

Lembro aqui o que disse Thomas Kasulis acerca de Watsuji Tetsuro, mencionado acima como o primeiro a tratar Dogen com filósofo: “Para Watsuji, a filosofia existe somente nos seus pensadores: os seres humanos vivendo em contextos culturais, históricos e sociais específicos, na luta por gerar sentido nas suas vidas cotidianas. Para Watsuji, a filosofia não é sobre ideias, mas sobre pessoas com ideias.” (Kasulis 2011: xi).

Além disso, junta-se a esse universo estritamente oral um novo campo discursivo em franco crescimento, que é o da oralidade transcrita: os jovens acadêmicos indígenas estão entrevistando os mestres e as mestras das suas comunidades e transcrevendo seus relatos orais em um novo letramento, que pode guardar semelhanças com textos, também transcritos a partir de relatos orais, oriundos de outras civilizações, como a egípcia, a grega, a chinesa, a indiana, entre outras.⁵ E cresce também o contingente dos acadêmicos indígenas na pós-graduação, que já entram plenamente no regime de letramento acadêmico. Neste sentido, este Colóquio nos convida à aventura de poder colocar lado a lado, em olhar cruzado, textos de 2500 anos de influência com outros textos orais que nós estamos contribuindo para sua produção escrita agora, porém cuja fortuna crítica ainda não podemos datar com um mínimo de certeza.

Como veremos a seguir, um exemplo de oralidade transcrita no seio de uma das grandes tradições do budismo chinês foi o Sutra da Plataforma (Tan Jin) de Hui-Neng, o Sexto Patriarca do budismo Chan, que viveu no século VII (638-713) e era analfabeto. Joshua Hall enfatiza a influência de Hui-Neng em Wang Yangming,

5 Teorizei a oralidade transcrita no Prefácio à Reza Longa Kaiowá (Carvalho 2020a).

especialmente por sua habilidade poética: ele compôs mentalmente o famoso gatha que o fez tornar-se o Sexto Patriarca, e pediu a um amigo que o escrevesse na parede. Diante dos mestres e das mestras indígenas aqui presentes, ganha mais sentido lembrar que um documento tão central do budismo chinês, tanto pela espiritualidade como pela filosofia, surgiu primeiro como narrativa oral, sendo mais tarde transcrito por seus discípulos. De fato, também a obra de Wang Yangming é em boa parte oralidade transcrita, pois foi preparada por seus discípulos: “Quando seus discípulos lhe pediram para escrever suas ideias ele recusou, porque desconfiava da palavra escrita e preferia a transmissão oral” (Wang Yangming 1963:271).

III. Filosofia Intercultural

São muitas as propostas surgidas nas últimas décadas para a construção de uma abordagem intercultural à filosofia. No caso da América Latina, distinguem-se as de Raul Fournet-Betancourt e Josef Estermann, ambos visando estabelecer um diálogo do cristianismo com a cosmovisão dos povos indígenas, especialmente dos países hispanoamericanos. Entre outras posições vigentes, também de grande influência, estão as de Franz Wimmer e Ram Adhar Mall, ambas centradas na Áustria e na Alemanha. Apesar de seu esforço por abrir um diálogo com várias tradições filosóficas mundiais, incluindo os africanos, Wimmer pressupõe um universo acadêmico tal como se encontra constituído hoje e convida os colegas não-europeus para dialogarem entre todos despidendo-se de suas singularidades políticas e históricas. Em suas palavras: “Filósofos de qualquer base regional, tradição ou herança cultural devem esquecer sobre colonialismo, racismo ou quaisquer discriminações hegemônicas quando pretendem fazer filosofia juntos.” (Wimmer 2012:124).

Acredito que dificilmente os pensadores e pensadoras indígenas, afro-brasileiros e dos demais povos tradicionais latinoamericanos deixariam de invocar suas histórias e trajetórias específicas para atender a uma neutralidade de debates filosóficos puramente acadêmicos. Uma interculturalidade que conte com pensadores indígenas e afro-brasileiros adquirirá necessariamente uma postura antirracista e anticolonialista, pois os pensamentos desses mestres e mestras foram construídos também no contexto da reflexão e da luta pelos seus territórios e pelos seus direitos, mesmo quando exerçam capacidades diversas, quer seja de artistas, xamãs, pensadores, ou quaisquer outras. Toda teoria filosófica é política, e a intercultural não é uma exceção. E filosofar junto com os excluídos do ponto de vista étnico, racial e epistêmico é discutir a história da construção do quadro atual da disciplina filosófica, analisando quem pôde e quem ainda não pôde participar desse debate. Em primeiro lugar, se a filosofia intercultural é por definição o resultado de um encontro de diálogos ou triálogos entre diferentes, nenhum dos praticantes pode controlar os seus temas. Em segundo lugar, racismo, colonialismo e discriminação são temas filosóficos, em alguns casos entronizados como obras de grandes autores,

como os ensaios de Sartre, Emmanuel Chukwudi Eze, Achille Mbembe, entre outros, sobre colonialismo e racismo.

Reconheço afinidades de projetos com todas essas abordagens acima citadas, apesar de divergências quanto aos encaminhamentos. Uma diferença que me parece marcante é que esses autores já estão enraizados na tradição filosófica ocidental hegemônica. No caso de Ram Mall, ele se enraíza na tradição filosófica indiana que, se não hegemônica como a ocidental, conta com uma das mais longas tradições escritas. Seu esforço, nestes termos, é construir uma metalinguagem, ou uma gramática intercultural que já parte da filosofia ocidental, inevitavelmente; e neste sentido não desaloja de fato o eurocentrismo. Acredito que, no nosso caso, a construção de uma interculturalidade é uma tarefa pós-encontro de nossos pensadores e pensadoras e entre nós mesmos. Ao invés de reproduzir a mesma gramática ocidental, podemos construir as bases desse pensamento fronteiro, ou transitivo, ou intercultural (ou de encruzilhada, para usar uma imagem cara à tradição filosófica afro-brasileira), retirando, através de encontros como este, elementos do pensamento ocidental, do oriental e dos demais povos tradicionais. Provavelmente, a gramática intercultural resultante destes nossos encontros terá diferenças marcantes com as atualmente vigentes, incluindo as que mencionei acima.

Sintetizando, não há dúvida de que podemos dialogar com todas essas propostas de filosofia intercultural. O que distinguiria a brasileira seria a auto-representação dos mestres e mestras das tradições de pensamentos dos indígenas, dos afro-brasileiros e dos demais povos tradicionais. Na medida em que as tradições se transmitem, se modificam e se expandem oralmente, as vozes dos mestres e mestras tornam-se irrepresentáveis em sua plenitude. E o momento de assunção dessa irrepresentabilidade é o momento intercultural. Interculturalidade filosófica significaria: pensadores e pensadoras pertencentes a distintos mundos e postos em presença. Isso aponta para a necessidade de se construir um espaço de trocas que seja multiétnico e multirracial. Mais ainda, na medida em que os mestres e mestras indígenas constroem suas perspectivas através da interação não apenas com outros seres humanos, mas com outros seres vivos, incluindo os espirituais, a interculturalidade filosófica surgida do Brasil deverá acolher não apenas as perspectivas antropocêntricas, mas igualmente as cosmocêntricas.

IV. Encontro de Saberes

O Encontro de Saberes surgiu na última década como a manifestação de um espírito de época, que possibilitou a conjunção positiva de uma quádrupla agência: as comunidades dos povos demandaram participar do mundo acadêmico: os mestres e mestras se mobilizaram para ensinar nas universidades; organismos do Estado apoiaram as demandas dos mestres; e os acadêmicos críticos da exclusão epistêmica, do racismo e da estrutura colonial das nossas universidades viabilizaram os passos institucionais para que os mestres e mestras, a maioria deles sem letramento,

pudessem atuar como docentes em matérias regulares, em bancas de exame, em projetos de pesquisa e em orientação de monografias, dissertações e teses.⁶

Ao iniciar este Colóquio que inclui uma seção que decidimos chamar de Filosofia Intercultural Indígena, apresento muito brevemente o extraordinário universo indígena brasileiro. Lembremos, em primeiro lugar, que o Brasil é um dos países com maior diversidade cultural e étnica do mundo, sendo comparável principalmente com a China, a Índia, a Nova Guiné, a Indonésia, a República dos Camarões e a Nigéria. No Brasil existem 305 povos indígenas, falando um mínimo de 170 línguas distintas, expressando inúmeras cosmovisões, ontologias, éticas, estéticas, tecnologias, filosofias, políticas. Não sabemos ainda quantos complexos civilizatórios distintos temos. E cada um deles é equivalente ao complexo civilizatório ocidental e ao japonês.

Eis uma pequena biografia dos mestres e mestras indígenas presentes:

Mapulu Kamayurá faz parte dos povos do Alto Xingu do Mato Grosso, que falam 11 línguas pertencentes a três famílias distintas: Aruak, Karib e Tupi-Guarani, na qual se inclui a sua língua Kamayurá. Apesar das diferenças das línguas, podemos falar de um complexo civilizatório específico do Xingu – assim como, por exemplo, também o Alto Rio Negro conforma outro complexo civilizatório, com outro conjunto de línguas e de famílias linguísticas distintas. Mapulu é uma pajé reconhecida e respeitada em todo o Parque do Xingu. Ela proferiu a conferência de abertura do Seminário Internacional que instalou o Encontro de Saberes na UnB em 2010. É filha de Takumã, que foi um dos mais famosos pajés da história do Alto Xingu desde a sua criação. Rompendo a tradição de uma atividade reservada exclusivamente aos homens, ela é a primeira pajé feminina do Xingu, tendo sido iniciada diretamente pelos espíritos da floresta, e já conta com várias discípulas pajés, por ela iniciadas.⁷

Ibã Sales Hunikuin é membro da nação Hunikuin do estado do Acre. Polímato, Ibã é um artista visual de projeção internacional. É também mestre da ayahuasca e mestre de cantos sagrados, sendo continuador da sabedoria dos cantos do seu pai e dos conhecimentos cosmológicos dos Hunikuim. Ibã fala Hunikuin, idioma que pertence à família Pano. Sua comunidade étnica está situada em uma região com outro complexo civilizatório próprio, com instituições sociais e culturais conectadas com o uso das plantas sagradas, tais como a ayahuasca.

Miguel Jorge Mbyá pertence a outra grande civilização, a Guarani, que povoa cinco países da América do Sul: Brasil, Paraguai, Bolívia, Argentina e Uruguai. O idioma Guarani forma parte do tronco Tupi-Guarani, o mesmo de Mapulu. Miguel Jorge Mbyá é da nação Guarani Mbyá, e residente no Estado do Acre. Conhecedor

6 Para a fundamentação do Encontro de Saberes, ver Carvalho (2017, 2018a, 2019b e 2020b), Carvalho e Flórez (2014a e 2014b), Carvalho e Águas (2015), Carvalho e Vianna (2020) e Tugny (2020).

7 Produzi um Memorial da biografia e da trajetória intelectual e espiritual de Mapulu (Carvalho 2020c).

da filosofia e da cosmologia guarani, Miguel Jorge pratica o diálogo com os seres da natureza e exercita também uma das três linguagens estabelecidas da tradição filosófica Guarani, qual seja, a linguagem do silêncio.

Sueli Maxakali (Tikmu'ün) é educadora, cineasta, artista e intelectual da nação Maxakali do estado de Minas Gerais. É docente do Encontro de Saberes na Universidade Federal de Minas Gerais e palestrante em várias universidades. Os Maxakalis vivem em um pequeno território devastado pela expansão dos brancos e mantém uma tradição cultural poderosa baseada na preservação da sua língua e dos espíritos, envolvendo um vasto repertório de cânticos e um grande número de rituais. Ainda que destruída pelos desmatamentos, a natureza onde moram os Maxakalis está viva pelos seus espíritos que nela habitam. Sueli fala o Tikmu'ün, uma língua isolada do tronco Macro-Jê, cuja família é desconhecida, porém que mantém afinidades com a língua pataxó. O universo Maxakali conforma uma quarta civilização.

Assim, um movimento de dupla espiral (de afastamento pelo aprofundamento da diferença e de proximidade pela disposição à partilha e trocas de saberes e posturas epistemológicas) foi sendo construído: dois mestres e duas mestras representando quatro civilizações indígenas brasileiras e falando quatro línguas diferentes e quatro sistemas diferentes de conhecimento antropocêntrico e cosmocêntrico. As duas mesas em que apresentaram versaram sobre os temas:

1° Mesa – Os espíritos da floresta

2° Mesa – As linguagens da Natureza

Mapulu Kamayurá centrou sua exposição na sua história de alguém que nasceu na floresta e que recebeu seus ensinamentos diretamente dos espíritos que nela habitam. Insistiu na defesa da floresta, que deve ser preservada intacta. Se ela for destruída, os espíritos também desaparecerão; e são eles que a auxiliam para que tenha o saber necessário para curar os seres humanos e que todos possam viver bem no mundo. Miguel Jorge elaborou a filosofia guarani do parentesco universal de todos os seres: o remo é parente do bote, o bote é parente do rio, o caçador é parente da onça e assim segue com tudo que existe. Antônio Florentino, em sua exposição, conectou a filosofia Guarani apresentada por Miguel Jorge com a monadologia de Leibniz e a rede de Indra do budismo Hua-Yen teorizada por Fazang. Ibã e Sueli elaboraram sobre o papel essencial da floresta na manutenção e recriação dos saberes das suas comunidades e a sua sobrevivência. A tarefa do diálogo apenas começou. O próximo passo será transcrever as apresentações dos mestres e mestras para que todos possamos reagir, filosófica e eticamente, às suas colocações, e a partir daí construirmos todos juntos a nossa interculturalidade filosófica pluriépistêmica própria.

Dos quatro mestres, dois deles são xamãs. Utilizo a palavra xamã aqui como um termo geral para designar os mestres e mestras dos povos tradicionais que desenvolvem vários modelos de comunicação com os espíritos e as divindades de suas

respectivas nações para fins não apenas religiosos, mas principalmente terapêuticos, tanto para a cura de indivíduos quanto de coletivos. Mapulu se define como *pajé*, termo Kamayurá para um tipo de atividade de cura baseada na comunicação com os espíritos que podemos traduzir pelo termo genérico de xamã; e utilizo este termo também para qualificar Ibã Hunikuin, que é um mestre do uso ritual da ayahuasca e cuja atividade é culturalmente muito distinta daquela desenvolvida pela pajé xinguana.

Zhao Tingyang argumenta que o mundo espiritual da China Clássica surgiu das técnicas xamânicas que já eram ativas provavelmente antes da era Zhou. Contudo, a figura do historiador (que se tornou essencial para a legitimação da ordem dinástica), passou a ocupar o lugar do xamã, daí Li Zehou, em quem Tingyang se apoia, falar de tradição “xamanística-histórica” (Tingyang 2016:12). Em oposição a uma ideia muito difundida de que o daoísmo seja uma filosofia baseada numa perspectiva xamânica, o que lhe daria um atrativo especial no campo comparado das filosofias por supostamente ser capaz de integrar razão e mito; ou como se fosse um avatar oriental do logos vivo pré-socrático, Yuk-Hui argumenta que de fato o daoísmo, assim como o confucionismo e o mohismo, passou, durante o período da Primavera e Outono (séc. VIII a séc. III A.C.) por uma racionalização profunda que marcou uma ruptura com o xamanismo. Yuk Hui associa essa ruptura a uma mudança geral de perspectiva surgida na época que Karl Jaspers chamou de era axial.

A filosofia intercultural que se descortina ao propiciar o encontro dos mestres e mestras indígenas com os filósofos orientais deverá ter necessariamente que incorporar um componente argumentativo de tipo xamanístico: e surpreendentemente (dada a distância e a falta absoluta de influência mútua entre esses dois mundos, pelo menos nos últimos 20 mil anos), poderia ser também “xamanístico-histórico”, conforme propõe Li Zehou, pois o mestre e a mestra indígenas que estamos chamando de xamãs estão envolvidos diretamente nas lutas presentes de seus povos que vivem na floresta e sua fala se insere na realidade histórica do Brasil e do mundo de hoje, sem deixar, obviamente, de refletir a realidade mítica de suas culturas próprias, da qual eles são encarnação e porta-vozes.

É significativo que Yuk-Hui, que já se move em um espaço filosófico intercultural chinês-japonês-ocidental, invoque a era axial para compatibilizar o daoísmo com o padrão de filosofia racionalizada definido por Karl Jaspers. Mencionamos duas novas dimensões a serem incorporadas na interculturalidade filosófica aqui proposta: a passagem da perspectiva antropocêntrica para a perspectiva cosmocêntrica; e a (re)incorporação da perspectiva xamânica/mítica como inseparável da dimensão racionalizada/histórica. Ambas se conectam com esta terceira dimensão, trazida com a suposta ruptura na ordem do saber provocada pela era axial. Sem deixar de reconhecer a grande intuição de Jaspers, a presença dos

indígenas neste Colóquio (e a esperada presença dos pensadores afro-brasileiros no próximo) faz-nos lembrar imediatamente que sua concepção de história do mundo (que segundo ele teria dado um salto qualitativo e definitivo entre os séculos VIII e II A.C.) se restringiu, como ele afirma explicitamente, à China, à Índia e ao Ocidente. Lendo Jaspers a partir do Brasil, identifico que a África e a América Latina ficaram de fora de seu modelo, pois supostamente não tiveram representantes nesse momento de mudança de padrão de consciência do mundo que ele chamou de “espiritualização”. Dificilmente pode ser aceito pelos participantes deste Colóquio que os indígenas estejam fora dessa dimensão de espiritualização. Por outro lado, é possível compreender e aceitar a novidade trazida por Jaspers somente se admitirmos que ele se referiu apenas às tradições escritas de pensamento – como se a tradição da oralidade tivesse desaparecido da história humana depois que parte dela foi registrada (a que identificamos hoje como um tipo antigo de filosofia) pelas diferentes classes de escribas dos impérios formados há pelo menos 2500 anos.

V. Diálogos interculturais: Wang Yangming, Hui-Neng e os indígenas

O presente encontro de sábios indígenas brasileiros formados na oralidade com acadêmicos chineses, japoneses e indianos invoca a trajetória de dois grandes ícones da filosofia e da espiritualidade chinesas: Wang Yangming e Hui-Neng. A produção intelectual acerca desses dois autores é gigantesca e suas trajetórias e biografias são discutidas exaustivamente. Deter-me-ei apenas em um episódio da vida de cada um deles, sendo ambas histórias bem conhecidas, como inspiração para futuros diálogos de filosofia intercultural que tenham perfil análogo ao que estamos realizando, qual seja, um encontro de sábios dos povos tradicionais com acadêmicos representantes das tradições filosóficas orientais.

O primeiro episódio, muito famoso, é retirado das *Instruções para a Vida Prática*, de Wang Yangming, texto que Wing-Tsit-Chan, um dos maiores historiadores da filosofia chinesa do séc. XX, considera a mais importante obra de filosofia chinesa dos últimos oitocentos anos (obviamente, fica implícito que seu maior antecedente é a obra de Zhu Xi no século XIII).⁸ Justamente tentando seguir a recomendação de Zhu Xi acerca da “investigação das coisas” (*ge-wu*, termo extremamente complexo e difícil de traduzir), Wang Yangming, decidiu investigar o princípio do bambu.⁹ Seu amigo Ch'ien ficou três dias e três noites diante de uma moita de bambu e adoeceu no processo de investigação. Wang Yangming fez o mesmo e após sete dias em

8 Uma obra recente, e já considerada como monumental, sobre o pensamento de Wang Yangming é a de Lai (2020).

9 O termo *ge-wu* (antes escrito como *ko-wu*) aparece logo no início do *Da-Xue* (antes *Ta Hsüeh*), um dos quatro mais importantes livros do cânone confucionista, composto na época de Confúcio, redigido durante a era Han no séc. I D.C. e reeditado na sua forma contemporânea por Zhu Xi, no séc XII, que explorou longamente seu sentido filosófico. Bryan van Norden e Justin Tiwald traduzem *ge-wu* como: “retificação das coisas” ou “dando um jeito nas coisas” (2014); Andrew Plaks o traduz literalmente como “estender a todas as coisas no mundo objetivo a rede conceitual correta” e assim o glosa: “chegar a todas as coisas do mundo através de um processo mental de extrapolação por analogia ou por pensamento correlativo” (2003:111). Para a comparação da ideia de *ge-wu* entre Zhu Xi e Wang Yangming, ver Lee (1987).

frente aos bambus saiu exausto e doente, sem nada aprender. Naquele momento ele se encontrava em Beijing, em excelentes condições de vida e o episódio lhe trouxe profunda frustração. Anos depois caiu em desgraça na corte e enfrentou o exílio em Kuei-Chow, uma região remota, onde viveu situações extremamente precárias. Paradoxalmente, foi aí que teve sua primeira iluminação acerca do saber inato, o *liang-zhi*, um dos pilares do seu pensamento, conceito que pode ser comparado, em sua influência filosófica na China dos últimos 500 anos, ao cogito cartesiano na filosofia ocidental.

O insólito e contraditório, para quem pregava a união com o todo, foi que Wang descreveu a natureza de Lung-Ch'an em Kwei-Chou como inimiga, nada acolhedora, e falou da difícil convivência com serpentes e insetos: ou seja, se antes ele havia tido dificuldade em compreender a natureza intrínseca de uma planta, agora foram os animais que ele repeliu. Tão ou mais significativo ainda é o fato de mencionar a diferença étnica, ou mesmo a alteridade inassimilável: viveu exilado na região dos Miao e Liao, povos não-Han também conhecidos como Hmong, cuja língua ele não conhecia, assim como eles não entendiam a língua por ele falada. E foi justamente nesse ambiente que julgou destituído de familiaridade que ele teve a sua primeira grande iluminação filosófica, a saber, como finalmente realizar a investigação das coisas (o desafiador *ge-wu*) e a intuição da unidade do pensamento e da ação, o famoso princípio do *Chih-hsing ho-i* que distingue até hoje a sua filosofia.¹⁰ Considero significativa a justaposição da natureza hostil e da alteridade inassimilável e estranha com a sua revelação filosófica e espiritual que significou um abraço lúcido com o universo em sua totalidade, a ponto de ser interpretado por muitos estudiosos como uma iluminação mística. Tudo operou como se ao distanciar-se de seu ambiente familiar, ele exigiu de si mesmo a última gota de egocentrismo (tão combatido nos seus escritos e ensinamentos) que o impedia de vincular-se com o todo dos seres humanos e a natureza, experiência que tanto almejava.

Nos termos do nosso Colóquio, que estimula o entendimento dos acadêmicos de formação eurocêntrica com os saberes indígenas e os orientais, Wang Yangming se colocou no lugar do acadêmico que se encontra bloqueado para relacionar-se com os indígenas, isto é, com os seus outros étnicos e epistêmicos; e também com a natureza, da qual nos distanciamos também como consequência da episteme ocidental moderna. Como Descartes contando seus processos subjetivos, Wang Yangming narra em seus tratados filosóficos dois fracassos: sua incapacidade de apreender o princípio do bambu (isto é, a natureza); e a incapacidade de conectar-se com os não Han-não letrados.¹¹ Felizmente, conseguiu superar os fracassos e alcançar a realização filosófica e a realização espiritual, e tornou-se referência de um

10 Para um estudo minucioso do Chih hsing ho-i, ver Cua (1982), Wei-Ming (1998), Frisina (1989).

11 Lyman Cady, em um estudo antigo sobre o liang-chih, foi pioneira em aproximar explicitamente Wang Yangming de Descartes, como dois formuladores quase contemporâneos e independentes, nos dois lados do mundo, de distintas doutrinas da subjetividade (ver Cady 1929).

modo de viver neoconfucionista que Tu Wei-Ming chama de antropocósmica.¹² A partir desta dimensão antropocósmica é possível conectar Wang Yangming com os sábios indígenas brasileiros.

Cito também aqui, principalmente para a apreciação dos mestres e mestras indígenas presentes, formados na relação com o cosmos vivo, uma passagem famosa de Wang Yangming do seu estudo sobre o *Grande Ensino* ou o *Da-Xue*, um dos quatro grandes clássicos da tradição confucionista:

“Os sábios olham para o Céu, a Terra e as miríades de coisas e criaturas como o seu próprio corpo. Eles olham para o mundo como uma só família e o país como uma só pessoa. Aquelas pessoas que, por causa do espaço entre o seu corpo e as demais coisas, se acham separadas do resto são pessoas inferiores. Que a pessoa superior possa olhar o Céu, a Terra e as miríades de coisas como um só corpo não é porque ela queira deliberadamente fazê-lo, mas porque é natural à natureza humana da sua mente que ele o faça. Formar um só corpo com o Céu, a Terra e todas as coisas não é verdadeiro apenas para o homem superior. Até a mente do homem comum não é diferente. Somente ele mesmo a faz comum. Assim, quando ele vê uma criança a ponto de cair num poço, ele não pode evitar um sentimento de alarme e consideração. Isto mostra que sua humanidade forma um só corpo com a criança. Pode ser objetado que a criança pertence à mesma espécie. Porém, quando ele observa os gritos de aflição e a aparência amedrontada de pássaros e animais a ponto de ser abatidos, ele não pode evitar um sentimento de inabilidade de suportar o seu sofrimento. Isto mostra que sua humanidade forma um só corpo com os pássaros e os animais. Pode ser objetado que os pássaros e os animais são seres sencientes como ele mesmo. Mas quando ele vê plantas quebradas e destruídas, ele não pode evitar um sentimento de piedade. Isto mostra que sua humanidade forma um só corpo com as plantas. Pode ser dito que as plantas são seres vivos como ele é. Porém, quando ele vê tijolos e pedras quebrados e destroçados, ele não pode evitar um sentimento de pesar. Isto mostra que sua humanidade forma um só corpo com os tijolos e as pedras. Mostra também que até a mente do homem comum possui necessariamente a humanidade que forma um só corpo com tudo.” (*Inquiry on the Great Learning*, p. 272.).

Sobre a doutrina de Wang Yangming da união com o todo, recentemente Fung-Yiu-Ming interpretou o *Liang-chih* (o conhecimento inato do bem) como uma “espiritualidade cósmica”.¹³ E como o interpreta Tu Wei-Ming, o que está em jogo no *ge-wu*, isto é, na investigação das coisas é, em última instância, o autoconhecimento. Em suas palavras: “Se o conhecimento da mente e do corpo revolve em torno do propósito principal de tornar-se um sábio, *ge-wu* como um método de auto-realização deve girar em torno de uma decisão interna. Se tal decisão não aparece, não importa quantas coisas e assuntos sejam investigados e estudados cuidadosamente, eles não podem contribuir para o autoconhecimento.” (Tu Wei-Ming, 1973, p. 194).

12 Sobre a perspectiva antropocósmica do neoconfucionismo de Wang Yangming, ver Wei-ming (1973).

13 Para análises do *liang-zhi*, ver Chang (1976), Huang (2006) e a criativa leitura de Yiu-Ming (2012).

Acredito então ser possível fundamentar alguns aspectos do Encontro de Saberes não pela filosofia ocidental, mas diretamente pela filosofia de Wang Yangming, que expressa um movimento transcultural, o neoconfucionismo como alternativa consciente ao daoísmo e ao budismo de Hui-Neng. Como argumenta meu grande amigo e mestre Joaquim Monteiro, o neoconfucionismo de Wang Yangming não teria sido possível sem uma assimilação (com o posterior distanciamento) dos princípios do budismo. Mais ainda, da teoria do *ge-wu* é possível derivar uma ciência cosmocêntrica e uma espiritualidade cósmica. Imaginando esta situação epistemológica para o nosso caso, podemos pensar que um jovem universitário que foi criado numa comunidade tradicional brasileira, indígena ou afro-brasileira, ao entrar em um curso de filosofia certamente argumentará em uma perspectiva cosmocêntrica e poderá encontrar em Wang Yangming uma afinidade que talvez não encontre nos filósofos ocidentais.

Esclarecidos pela formulação de Wang Yang-Ming acerca do que seja procurar o conhecimento (isto é, dedicar-se ao *ge-wu*), o Encontro de Saberes dialoga com os indígenas não para extrair e acumular o conhecimento dos indígenas, mas para compreender algo sobre os seus processos de autoconhecimento de modo a iluminar e despertar a consciência de nossos próprios processos de autoconhecimento. É notório que os seus processos incluem uma interação constante com os demais seres vivos. O que seja que resolvamos chamar de filosofia indígena, ou de um saber filosófico indígena, passa por um reconhecimento, ou pelo menos uma admissão, dos demais seres vivos não humanos. Nem é um estereótipo, portanto, que uma condição, ainda que parcial, de diálogo com pensadores e pensadores indígenas, seja essa abertura para dialogar também com os seres da natureza, físicos e não físicos; enfim, a abertura para as epistemologias do cosmos vivo.¹⁴

A relação entre diferença étnica e conhecimento aparece também na bela história de Hui-Neng, o Sexto Patriarca, que reforça a discussão da oralidade transcrita, que pode configurar-se um terceiro tipo de sabedoria, que nem se realiza inteiramente na oralidade e nem estritamente na escrita – algo como os *satsangs* dos mestres e mestras indianos, expressões do ser em presença que geram, posteriormente, filosofia no sentido mais acadêmico da palavra.

O texto do *Tan Jing*, no qual Hui-Neng conta sua história de vida, carrega incrustado, porém as vezes despercebido ou não enfatizado, o que pode ser um sinal da diferença étnica no seio da tradição intelectual do pensamento budista chinês. Hui-Neng afirmou a sua condição étnica logo no início do texto. Quando ele se apresentou no monastério em Huang Nei, Hongren, o Quinto Patriarca, lhe perguntou: “de onde você é e o que deseja de mim?” Hui-Neng respondeu: “Sou de Ling-Nam e venho conhecer o Dharma de Buda.” Hong-Ren lhe respondeu: “se você é do Sul, você é um bárbaro (*ge-lao*); como pode tornar-se um Buda?” Hui-Neng lhe

14 Desenvolvi o conceito de epistemologias do cosmos vivo em Carvalho (2020b).

respondeu: “apesar das pessoas do sul e as pessoas do norte serem diferentes, para a natureza de Buda não existe norte e sul”. Wing Tsit-Chan traduz *ge-lao* como um aborígene, ou seja, nos nossos termos, um indígena. Neste diálogo é o indígena, o tribal que encarna a diferença tal como definida pela tradição letrada, que afirmou a posição universalista, constitutiva da revelação do Buda. Apreendemos com este Sutra que a constituição o Zen budismo passou por um encontro interétnico, com conflitos de classe, linguísticos e culturais.

Um *gelao*, um membro de um grupo tribal do sul da China seria um equivalente aos indígenas no Brasil, sofrendo a mesma carga de preconceitos e discriminações. Red Pine analisou com minúcia a descrição de Hui-Neng feita por Hong-Ren. Ele traduziu *ge-lao* por “rato do mato” e informa que literalmente a expressão significa “aquele que caça com cachorro”, indicando que o Sexto Patriarca era membro dos grupos étnicos das montanhas do Sul da China. Essa região de Ling Nan era habitada naquela época por muitos grupos não-Han e quando os refugiados Han do Norte lá chegaram, expulsaram muitos desses indígenas para as montanhas. Além disso, eram taxados até de antropófagos porque comiam carne, hábito repudiado nos mosteiros budistas. Red Pine acredita que a mãe de Hui-Neng fazia parte de um desses grupos e quando Hui-Neng se apresentou para Hong-Ren como da região de Ling Nan e também provavelmente vestido com as roupas da sua etnia, o Quinto Patriarca o chamou de “rato do mato”. Chegamos assim a uma conclusão que une, em uma perspectiva de filosofia comparada ou intercultural, que o Sexto Patriarca do Zen Budismo, a quem se atribuiu a autoria de um dos textos mais famosos e influentes de toda a tradição Mahayana, era um indígena! A história do indígena analfabeto que alcançou a condição de mestre de uma linhagem de conhecimento budista na China há 1.400 anos atrás encontra um paralelo (não sei se existem muitos mais) nas histórias dos indígenas analfabetos que alcançaram a condição de mestres na linhagem eurocêntrica do conhecimento acadêmico no Brasil de hoje.

Não devemos esquecer que a Autobiografia contida no Sermão da Plataforma é atribuída ao Sexto Patriarca, e se de fato foi mesmo escrita (ou ditada aos discípulos) por ele, então foi Hui-Neng que disse ter sido chamado de *ge-lao* por Hong-Ren. Esta ressalva nos permite concluir que Hui-Neng se auto-identificou como “indígena” (ou seus equivalentes ainda mais preconceituosos de “bárbaro”, “selvagem”, ou “rato do mato”), e atribuiu essa auto-caracterização ao Quinto Patriarca, que lhe devolveu essa identidade, assim como os Maxakalis, Kamayurás, Guaranis e Hunikuin se autoidentificam para nós brancos como indígenas.

Hui-Neng representa, na história do budismo, o saber pleno do analfabeto, o iluminado fora das escrituras. Ele chegou com a imagem do ignorante e selvagem no lugar dos que sabem, que detinham o conhecimento. Os monges cultos da elite dos mosteiros eram servidos por ele, cuja função era descascar e limpar o arroz na cozinha, de um modo similar a como um grande mestre do saber, porém de

profissão humilde, pode servir aos acadêmicos em uma universidade (e esta situação não é hipotética). A afirmação do saber de Hui-Neng surgiu quando Hong-Ren solicitou dos monges que escrevessem, cada um, um *gatha que* expressasse seu estado de realização. O verso escrito por Shen-Hui confirma, em um plano, o trabalho da forma que encontra sua confirmação, nos termos da suposta civilização, no estudo letrado. A resposta famosa de Hui-Neng, de que não existem imperfeições e que, portanto, não haveria onde elas se depositarem, na medida em que o próprio espelho da mente (do saber, no nosso caso) não existe, afirma o não saber do analfabeto. Na experiência de transmissão do mestre analfabeto, o mundo da escrita carece de concretude, de materialidade cognitiva, sendo equivalente, em um certo ponto, do espelho (inexistente para Hui-Neng) no *gatha* de Shen-Hui.¹⁵

A Autobiografia de Hui-Neng joga com pares de oposições que etnicizam o saber: Hui-Neng, o bárbaro, era analfabeto, vinha do Sul e se baseava na tradição oral; Shen-Hui era letrado, de família “nobre”, ou respeitada, baseava seu saber na tradição escrita e era do Norte, região ilustrada e poderosa. Outra inversão foi da ordem do intelecto e da espiritualidade: para Shen-Hui a iluminação era gradual, resultado de estudo e de práticas codificadas; para Hui-Neng a iluminação era instantânea. Além disso, Hui-Neng derivou uma doutrina universal a partir da iluminação que não depende de erudição: qualquer um pode se iluminar a partir dos ensinamentos que recebe de um mestre analfabeto. A doutrina de Hui-Neng é uma defesa do lugar pleno dos mestres e mestras como sábios e transmissores da sabedoria.

VI. Encontro de Saberes e Filosofia Intercultural

Essa história prefigura os diálogos filosóficos interculturais baseados na equidade da tradição escrita com a tradição oral, isto é, da oralitura com a literatura. A chegada de um indígena analfabeto no ambiente de letramento altamente especializado como o de um monastério budista Chan da China T’ang, em muito se parece à chegada dos mestres e mestras indígenas neste momento na Universidade de Campinas como participantes de um Colóquio Internacional de Filosofia.

A comparação do monastério de Dong Shan dirigido por Hong-Ren com uma universidade é possível se trocarmos a realização espiritual com conhecimento científico ou artístico. Insistamos, como colocado acima, em que Hong-Ren propõe um tipo de prova para os discípulos: aqueles que escrevessem um *gatha* capaz de expressar o seu estado de realização espiritual assumiriam o seu lugar de mestre. Tal como na academia, o critério subjacente seria de que o texto revelaria o grau de conhecimento ou de realização espiritual de cada estudante. Contudo, uma semelhança com o Encontro de Saberes surge no dispositivo da certificação

15 A história dos dois poemas, ou *gathas*, de Shen-Hui e Hui-Neng é bastante conhecida e por falta de espaço remeto o leitor diretamente ao Sutra da Plataforma, em diferentes versões: Gonçalves (1967), *Plataform Sutra* (2006 e 2012), *A Sutra de Hui Neng* (2015) e Schlüter e Teiser (2012). Sobre a biografia mesma de Hui-Neng, ficcional e histórica, ver também Jorgensen (2005 e 2012).

acionado por Hong-Ren: ele reconheceu a realização de Hui-Neng e certificou-o como mestre. O relato inclui os sentimentos de inveja e ódio que seriam aflorados nos monges diante da escolha surpreendente do mestre. Este sentimento também está presente em professores que não aderem ao Encontro de Saberes, receosos de que seu próprio saber seja colocado em dúvida quando contrastado com o de um mestre ou mestra.

Outra comparação estrutural possível é que a relação entre Hong-Ren e Hui-Neng é equivalente à do professor parceiro com o mestre: do mesmo jeito que Hong-Ren não foi exatamente mestre instrutor de Hui-Neng, nós professores da rede do Encontro de Saberes não ensinamos aos mestres, que tiveram sua formação inteiramente nas suas comunidades. Os mestres também passaram de uma condição de anonimato e baixo estatuto social e racial para uma condição de colegas dos professores, sendo tratados pelos alunos com o mesmo respeito e reconhecimento que concedem aos docentes acadêmicos. Resumindo as duas biografias extraordinárias e retirando delas algumas conexões com a nossa situação: Hui-Neng foi um indígena ágrafo suposto ignorante que ensinou aos letrados não-indígenas supostos sábios. Wang Yangming foi um letrado da elite imperial que não conseguiu entender os indígenas e que transformou sua ignorância em sabedoria.

O Encontro de Saberes propõe, nestes termos, um formato pedagógico, curricular e institucional para que superemos o euroexclusivismo epistêmico que marca nossas universidades desde a sua fundação; e que ela possa, finalmente, começar a absorver e refletir a riqueza de sistemas e tradições de conhecimento dos povos não-ocidentais (indígenas e afro-brasileiros) e dos demais povos tradicionais presentes no país. Poderemos, assim, ultrapassar o presente ambiente acadêmico monoepistêmico, monocultural, monolíngue, monoétnico e monorracial em direção a um ambiente pluriépistêmico, multicultural, poliglota, pluriétnico e multirracial. Com o modelo monoepistêmico vigente não será fácil construir um ambiente filosófico intercultural.

No caso brasileiro, não faz sentido falar de uma interculturalidade que não amplie o nosso horizonte epistêmico. Ou seja, são as vozes da nossa pluralidade de nações indígenas, de quilombolas, das comunidades afro-brasileiras, dos povos tradicionais, com sua diferença radical da nossa base acadêmica eurocêntrica, que comporão uma interculturalidade filosófica concretizada no Encontro de Saberes Filosóficos. É com o diálogo aberto intercultural que os negros e os indígenas, representados negativamente pelos filósofos durante séculos de colonialismo, escravidão e imperialismo, passam agora a expor e refletir sobre os efeitos dessa representação nas suas comunidades.

Assim, o campo de filosofia intercultural que se desenha para as trocas entre pensadores indígenas, orientais e ocidentais suscita uma nova discussão acerca do que pode ser considerado filosofia para além da sua versão e da sua assimilação

semântica nos países orientais, e também um posicionamento para o trânsito entre três regimes discursivos: da escrita, da oralidade plena, e da oralidade transcrita. Este campo, provavelmente inédito nas propostas existentes de diálogos entre tradições filosóficas, pode se constituir como uma abordagem de filosofia intercultural brasileira.

A linha de filosofia intercultural que o Encontro de Saberes promove abre uma perspectiva ainda não explorada, que é a integração dialogante da filosofia da oralidade. Não é apenas intercultural nem intersemiótica, mas oraliteral; fusão de literatura escrita com literatura oral. A filosofia indígena ou afro-brasileira não é uma filosofia de textos fixos, estáveis, canônicos; longe disso, são reflexões dos pensadores indígenas. Como afirmava Watsuji Tetsuro, não é um encontro de filosofias, mas um encontro de filósofos. São mestres e mestras que dialogam entre si e simultaneamente com os outros seres humanos, com os animais, as plantas, os fenômenos naturais, os espíritos e entidades que com eles convivem e com o cosmos em geral. Os mestres indígenas que se apresentaram no Colóquio realizam o ideal formulado na era de Primavera e Outono e que foi reafirmada por Wang Yangming: ser um com o céu, a terra e os dez mil seres. Wang Yangming apresentou-o na perspectiva do letramento; os mestres indígenas apresentam-no na perspectiva da oralidade.

Finalmente, a filosofia intercultural brasileira não pode mais prescindir do diálogo com o pensamento indígena e afro-brasileiro; e essas duas tradições de pensamento são reproduzidas e refeitas pelos seus mestres e mestras pensadores, com os quais deveremos, a partir de agora, dialogar. Ou bem faremos uma atualização da ideia de era axial concebida por Jaspers (a propósito, um filósofo que soube dar a merecida importância às filosofias orientais),¹⁶ ou poderemos, quem sabe, vislumbrar o início de um novo eixo qualitativo da história mundial. Na segunda hipótese, veremos o surgimento da consciência xamanística-filosófica, que incorporará os pensadores de tradições orais da África, América Latina, Oceania e demais regiões excluídas do modelo anterior, em diálogo com as tradições filosóficas escritas ocidentais e orientais, de modo a pensar no exercício concreto de uma filosofia intercultural que seja literalmente mundial em seu alcance territorial; que seja cosmocêntrica e não apenas antropocêntrica; que inclua manifestações discursivas de diversas dimensões de consciência (como a xamânica) e não apenas a racional argumentativa. Uma vez incorporadas todas essas complexidades, poderemos elaborar uma filosofia intercultural pluriépistêmica, cosmocêntrica, oral e escrita. Essa ampliação irrestrita de diálogos e trocas haverá de ser nova, prazerosa e extremamente enriquecedora para todos e espero que possamos dar início a essa aventura fraterna a partir deste Colóquio.

16 Discorri alhures sobre essa visão excepcionalmente acolhedora de Jaspers, ao incluir Nagarjuna, Lao Zi e Confúcio na sua seleta lista dos grandes filósofos do mundo (Carvalho 2018).

Referências bibliográficas

- A SUTRA DE HUI NENG. Trad. de Maria Luiza Serra Pontes. Campinas: Pontes Editores, 2015.
- BEIN, Steve. *Purifying Zen Watsuji Tetsuro's Shamon Dogen*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2011.
- CADY, Lyman Wang Yang Ming's Doctrine of Intuitive Knowledge, *The Monist*, Vol. 38, No. 2, 263-291, 1929.
- CARVALHO, José Jorge Uma Proposta de Estudos Culturais na América Latina: Inclusão Étnica e Racial, Transdisciplinaridade e Encontro de Saberes. Em: Júlia Almeida e Paulo Roberto Tonani do Patrocínio (orgs), *Estudos Culturais: Legado e Apropriações*, 157-189. Campinas: Pontes Editores, 2017.
- _____. Encontro de Saberes e Descolonização: Para uma refundação étnica, racial e epistêmica das universidades brasileiras. Em: Joaze Bernardino-Costa, Nelson Maldonado-Torres e Ramón Grossfoguel (orgs), *Decolonialidade e Pensamento Afrodiaspórico*, 79-106. Belo Horizonte: Autêntica, 2018a.
- _____. Raro como a Flor de Udumbara. A Influência Crescente de Dogen no Pensamento Filosófico-Religioso Mundial, *Modernos & Contemporâneos – Revista de Filosofia do IFCH da Universidade Estadual de Campinas*, Vol. 2, No. 3, 122-142, jan/jun, 2018b.
- _____. A Escola de Kyoto, a filosofia ocidental e as artes indígenas amazônicas. Triálogo para a construção de um encontro de saberes filosóficos, *Modernos e Contemporâneos*, Vol. 3, No. 5., 174-196, jan./jun., 2019a.
- _____. Transculturality and the Meeting of Knowledges. Em: Ursula Hemetek, Daliah Hindler, Harald Huber, Therese Kaufmann, Isolde Malmberg e Hande Saglam (orgs), *Transkulturelle Erkundungen. Wissenschaftlich-künstlerische Perspektiven*, 79-94. Viena: Böhlau Verlag, 2019b.
- _____. *A Reza Longa* de Valdomiro Flores e Tereza Amarília Flores, Um Monumento da Literatura Oral Kaiowa. Em: Valdomiro Flores, Tereza Amarília Flores e Luciana de Oliveira, Ñeë Tee Rekove – Palavra Verdadeira Viva, 29-62. Belo Horizonte: PPGCOM/UFMG, 2020a.
- _____. O Encontro de Saberes nas Artes e as Epistemologias do Cosmos Vivo. Em: Rosângela Pereira de Tugny e Gustavo Gonçalves (orgs), *Universidade Popular e Encontro de Saberes*. Brasília: INCT de Inclusão/Salvador: EDUFBA, 2020b.
- _____. A Escolhida dos Espíritos. Memorial de Mapulu Kamayurá. *Cadernos de Inclusão*, No. 11. Brasília: INCT de Inclusão/Universidade de Brasília, 2020c.
- CARVALHO, José Jorge & Juliana Flórez The Meeting of Knowledges: A project for the decolonization of universities in Latin America, *Postcolonial Studies. Special Issue: Decoloniality, Knowledges and Aesthetics*, Vol. 17, No. 2, 122-139, June 2014. ISSN 1368-8790. Institute of Postcolonial Studies, Melbourne, Austrália.
- _____. Encuentro de Saberes: Proyecto para decolonizar el conocimiento

- universitario eurocéntrico, *Nómadas*, Vol. 41, 131-147, outubro de 2014. Universidad Central, Bogotá.
- CARVALHO, José Jorge & Carla Águas Encontro de Saberes: Um Desafio Teórico, Político e Epistemológico. Em: Boaventura de Sousa Santos & Teresa Cunha (orgs), *Colóquio Internacional Epistemologias do Sul. Vol. 1: Democratizar a Democracia*, 1017-1027. Coimbra: Universidade Coimbra/Centro de Estudos Sociais, 2015.
- CHING, Julian *To Acquire Wisdom. The Way of Wang Yang-ming*. New York: Columbia University Press, 1976.
- CUA, A. S. *The Unity of Knowledge and Action. A Study in Wang Yang-ming's Moral Psychology*. Honolulu: The University Press of Hawaii, 1982.
- DOGEN Kuge. Flores en el Cielo. Em: *Shobogenzo*, 353-374. Trad. de Dokusho Villalba. Barcelona: Editorial Kairós, 2015.
- _____. Baige & Udonge. Em: *Shobogenzo. The Eye and Treasury of the True Law*. Tokyo: Nakayama Shobo, 1988.
- FRISINA, Warren Are Knowledge and Action Really One Thing? A Study of Wang Yang-ming's Doctrine of Mind, *Philosophy East & West*, Vo. 39, No. 4, Oct, 419-447, 1989.
- FUNG-YIU-MING Wang Yang-Ming's Theory of Liang-zhi, *Tsing Hua Journal of Chinese Studies*, New Series, Vol. 42, No. 2, 261-300, June 2012.
- GONÇALVES, Ryokan Ricardo Mário Gonçalves A Árvore da Sabedoria Búdica e o Espelho Brilhante. Em: *Textos Budistas e Zen-Budistas*, 144-150. São Paulo, Cultrix, 1967.
- HUANG, Yong A Neo-Confucian Conception of Wisdom: Wang Yangming on the Innate Moral Knowledge (Liangzhi), *Journal of Chinese Philosophy*, 2006.
- HUI, Yuk *The Question Concerning Technology in China. An Essay in Cosmotechnics*. Falmouth, UK: Urbanomic Media, 2016.
- JASPERS, Karl *Origen y Meta de la Historia*. Madrid: Alianza Editorial, 1980.
- JORGENSEN John *Inventing Hui-Neng, the Sixth Patriarch. Hagiography and Biography in Early Ch'an*. Leiden: Brill, 2005.
- _____. The Figure of Huineng. Em: Schlütter, Morten e Stephen Teiser (orgs), *Readings of the Platform Sutra*, 25-52. New York: Columbia University Press, 2012.
- KASULIS, Thomas Foreword. Em: Steve Bein, *Purifying Zen. Watsuji Tetsuro's Shamon Dogen*, ix-xiii. Honolulu: Hawai'i University Press, 2011.
- KRUMMEL, John *The Prajñāpāramitā Logic of Soku-hi in Nishida Kitarō*. Paper presented at the American Academy of Religion. Montreal: 2009.
- LAI, Chen *The Realms of Being and Non-Being. The Spirit of Wang Yangming's Philosophy*. Beijing: Peking University Press, 2020.
- PLAKS, Andrew Appendix I. Further Discussion of Basic Concepts. Em: Ta Hsüeh and Chung Yung, 107-113. Harmondsworth: Penguin Books, 2003.

- SCHLÜTER, Morten & Stephen F. Teiser *Readings of the Platform Sutra*. New York: Columbia University Press, 2012.
- TA SÜEH and CHUNG YUNG (The Highest Order of Cultivation and the Doctrine of the Mean). Trad. por Andrew Plaks. Harmondsworth: Penguin Books, 2003.
- THE PLATFORM SUTRA. *The Zen Teaching of Hui-Neng*. Trad. de Red Pine. Berkeley: Counterpoint, 2006.
- THE PLATFORM SUTRA OF THE SIXTH PATRIARCH. Trad. por Philip B. Yampolsky. New York: Columbia University Press, 2012.
- WANG YANG-MING *Instructions for Practical Living and Other Neo-Confucian Writings*. New York: Columbia University Press, 1963.
- WEI-MING, Tu Subjectivity and Ontological Reality. An Interpretation of Wang Yang – Ming's Mode of Thinking, *Philosophy East and West*, Vol.23, No 1/2, 1973.
- _____. *Confucian Thought in Action. Wang Yang-ming's Youth (1472-1509)*. Berkeley: University of California Press, 1976.
- _____. *Humanity and Self-Cultivation*. Boston: Cheng & Tsui Company, 1998.
- WIMMER, Franz Intercultural Philosophy – Problems and Perspectives, Proceedings CIRPIT – University of Siena – *Rocella Jonica*, Ottobre 2012.
- YIU-MING, Fung Wang Yang-ming's Theory of Liang-zhi. A New Interpretation of Wang Yang-ming's Philosophy, *Tsing Hwa Journal of Chinese Studies*, New Series, Vol. 42. No. 2, June, 2610300, 2012.

Revista digital: www.ifch.unicamp.br/ojs/index.php/modernoscontemporaneos



This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License.