
Cuidado e Coexistência: diálogos entre os saberes ancestrais e a
fenomenologia hermenêutica

*Care and Coexistence: dialogues between ancestral knowledge and
hermeneutic phenomenology*

DOI: 10.12957/ek.2024.89262

Vinicius Ferreira dos Santos¹

Universidade de Sorocaba
viniciusfsantos07@gmail.com

Marcos Vinícius da Cruz²

Centro Universitário do Sudoeste Paulista
marcosvinicruz@gmail.com

RESUMO

O artigo investiga o conceito de cuidado como fundamento ontológico do habitar humano, articulando a fenomenologia hermenêutica de Martin Heidegger aos saberes ancestrais de Ailton Krenak e Davi Kopenawa. O objetivo central é destacar como as contribuições de Krenak e Kopenawa oferecem possibilidades existenciais de lida para com a condição de esquecimento do ser e à lógica instrumental moderna. A metodologia adota uma abordagem ensaística e teórica, fundamentada em revisão e análise bibliográfica. O texto partiu de considerações acerca das crises ambientais contemporâneas no Brasil, para refletir sobre o modo de ser do ser humano para com o seu ambiente segundo a estrutura existencial do *Dasein*, do cuidado e da técnica em Heidegger e da crítica da estruturação moderna da relação homem-terra em Krenak e Kopenawa. Conclui-se que a resignificação do habitar humano, fundamentada em modalidades do cuidado favorecedoras de envolvimento e presença, pode transformar as relações entre humanos e os outros seres, promovendo caminhos éticos tanto enfrentar as crises ambientais e socioculturais contemporâneas quanto para o habitar humano junto ao seu mundo.

¹ Graduação em Psicologia pela Universidade Paulista. Especialização em Psicologia Clínica Fenomenológica e Hermenêutica pelo Instituto Dasein. Mestrando em Educação na UNISO.

² Psicólogo clínico e professor no Centro Universitário do Sudoeste Paulista. Especialização em Psicologia Clínica Fenomenológica e Hermenêutica pelo Instituto Dasein (2022). Possui formação em Daseinsálise.

Palavras-chave

Cuidado. Coexistência. Saberes Ancestrais. Fenomenologia Hermenêutica. Habitar.

ABSTRACT

This article investigates the concept of care as an ontological foundation of human living, articulating Martin Heidegger's hermeneutic phenomenology with the ancestral knowledge of Ailton Krenak and Davi Kopenawa. The main objective is to highlight how the contributions of Krenak and Kopenawa offer existential possibilities for dealing with the condition of the forgetfulness of being and the modern instrumental logic. The methodology employs an essayistic and theoretical approach, based on a bibliographic review and analysis. The study begins with considerations regarding contemporary environmental crises in Brazil to reflect on the human being's mode of existence in relation to their environment, according to Heidegger's existential structure of *Dasein*, of care and technique, as well as Krenak's and Kopenawa's critique of the modern structuring of the human-earth relationship. The article concludes that resignification of human living, grounded in forms of care that foster involvement and presence, can transform the relationships between humans and other beings, promoting ethical pathways to address contemporary environmental and sociocultural crises, as well as for the human living in harmony with his world.

Keywords

Care. Coexistence. Ancestral Knowledge. Hermeneutic Phenomenology. Living.

“Quando você sentir que o céu está ficando muito baixo,
é só empurrá-lo e respirar” (Krenak, 2019, p. 28).

1 INTRODUÇÃO

O que acontece quando perdemos o ar? A sensação de perder o ar está presente em diversos sofrimentos e condições humanas, podendo ser experienciada em uma gama de situações que vão desde o cansaço físico em meio a exercícios físicos intensos à asma e crises de ansiedade. Nestes contextos a falta de ar parece figurar não como o fenômeno de primeira ordem, mas como um dos elementos no conjunto de uma sintomatologia que remete às causas a serem descobertas pela investigação e etiologia médica. Ao perder o ar, a tentativa de inspirar e trazer adentro a ventilação vital, em geral tão involuntária a passar despercebida, torna-se então reveladora de uma insuficiência desesperadora.

Sob a perspectiva de uma lógica biomédica, poder-se-ia então compreender que há algo de errado acontecendo organicamente, um funcionamento deficitário de uma estrutura que, provocada por condições externas ao corpo ou por insuficiência endógena, aponta para uma causa – articuladora de todo o mal sofrido. Mas, e quando o ar se

apresenta não como vitalidade, mas ele mesmo como consumido por insuficiência, degradação e poluição?

De proporções continentais, o território brasileiro, em setembro de 2024, esteve encoberto em 60% por fumaça originada das queimadas, uma situação que se estendeu a países vizinhos como Argentina, Paraguai e Uruguai (Casemiro, 2024; DW, 2024). Cidades como Porto Velho (RO), Rio Branco (AC) e São Paulo (SP), chegaram a ser descritas como as cidades com maior nível de poluição do ar do mundo, conforme relatórios de institutos internacionais de monitoramento da qualidade do ar, como o IQAir, que apontaram concentrações de material particulado (PM2.5) muito acima dos limites considerados seguros, agravando problemas respiratórios e cardiovasculares em suas populações (Altino, 2024; IQAIR, 2024; OMS, 2024). As queimadas, para além de seu poder de destruição da flora e da fauna, lançam no ar materiais nocivos ao ser humano (Peixoto, 2024), e os níveis de poluição se associam diretamente ao aumento de doenças respiratórias, cardiovasculares e à mortalidade prematura, reiterando a gravidade da crise ambiental e de saúde (OMS, 2024).

Perder o ar parece, assim, remeter a perder um recurso essencial à vida e saúde humana. Um recurso abundante na atmosfera da Terra e consumido pelo organismo humano qual carvão em fornalha, qual eletricidade em computador. Como não se recordar, neste contexto, das pessoas que morreram por asfixia na crise de abastecimento de oxigênio em Manaus, ocasionada pela crise de ingerência durante a pandemia de COVID-19, em janeiro de 2021 (Schmidt, 2021)? A falta de planejamento e resposta governamental adequada resultou na morte de pacientes por asfixia enquanto hospitais operavam com reservas mínimas de oxigênio. Relatórios apontaram que alertas sobre o risco de desabastecimento haviam sido emitidos anteriormente, sem que medidas eficazes fossem tomadas (G1, 2021; Gov.Br, 2021). Essa estratégia necropolítica (Mbembe, 2018) tornou-se símbolo da vulnerabilidade do sistema de saúde pública em situações de crise, revelando, no interior desta compreensão, como a ausência de recursos essenciais impacta diretamente a dignidade humana e as possibilidades de existir. Perder o ar se compreende, segundo essa primeira questão, como a perda de um recurso vital, uma coisa que se tem e de que se faz uso necessário.

Mas será o oxigênio ou o ar algo de caráter objetal e concernente a relações de posse? Será o ar algo que se pode possuir, sobrar ou faltar? Ou, em outra perspectiva, se

poderia conceber que, dado o caráter imprescindível do ar para a existência humana, tratar-se-ia de um elemento constitutivo da própria existência humana? A perda do ar parece se oferecer então não como apenas uma perda de um recurso – ainda que essencial –, mas como uma restrição das possibilidades do existir humano, que é ele mesmo um respirar.

A transposição da percepção e compreensão do ar como um recurso natural para um elemento constitutivo da existência humana pode revelar os modos de habitar marcados por crises ambientais e por uma particular interconexão entre condições ônticas e ontológicas. É seguindo essa indicação e compreendendo o ar não como um recurso outrora abundante e puro na natureza – ameaçado de contaminação e esgotamento –, mas como expressão do existir humano, que se pode refletir sobre as emergências climáticas e a historicidade dos modelos constituídos de cuidado com os modos de habitar o mundo em chaves ontológicas. Que significam estas e outras ocorrências ônticas que vivenciamos a essa época? Que modos de ser espaço, ambiente, estão implicados na lida exploratória com o meio ambiente e que modos possíveis podem despontar?

Estas questões nortearam a inquietação movente deste trabalho e lançaram como tarefa de reflexão o resgate de outros modos de ser e habitar a terra, lembrando para esta tarefa as persistentes vozes dos saberes originários, as quais têm se mantido em resistência ética-estética-política a favor da coexistência entre os seres e o mundo em meio às tramas de uma história marcada pela colonialidade do projeto moderno-europeu, promotor de genocídios, ecocídios e etnocídios (Trzan; Mattar, 2024). Elas se apresentam fundamentais para a preservação de uma compreensão relacional da existência que nos permita um habitar humano em consonância aos modos de cuidado com nossa morada (Borges-Duarte, 2024), e o vislumbre das já anunciadas “ideias para adiar o fim do mundo” (Krenak, 2019).

Este artigo quer fazer tensão a essa lógica em que a espacialidade e corporeidade se apresentam demarcadas pela abrangência do pressuposto sujeito-objeto em um mundo da com-posição (Gestell) (Heidegger, 2007), a fim de refletir sobre as relações ambientais no sentido das possibilidades outras do habitar humano, o habitar deste ente que, em sua constituição de ser, é ser-no-mundo (In-der-Welt-sein) (Heidegger, 2012).

Para tanto, a partir de uma reflexão teórica e escrita ensaística, o artigo se dedicou ao objetivo de articular os desafios ambientais e sociais contemporâneos como

oportunidade de reorientação ontológica a partir dos nativos da terra (Castro, 2017) ou povos originários. Esses saberes, mais do que resistirem ao paradigma eurocêntrico, propõem práticas ativas e transformadoras que resgatem uma relação integrada entre o ser humano e o mundo, apontando para modos de habitar que promovam a regeneração dos vínculos comunitários e ecológicos. Assim, posicionam-se como possibilidades para a compreensão e prática de modos de habitar o mundo que transcendam a instrumentalidade moderna, convidando à construção de outros modos de construir um futuro.

2 O HABITAR HERMENÊUTICO E AS MANIFESTAÇÕES ÔNTICAS

Habitar, em sua essência, deve ser compreendido hermeneuticamente, ou seja, como um modo de ser no qual o ser humano, compreendido em seu ser a partir da filosofia de Martin Heidegger como *Dasein* (ser-aí), interpreta o seu mundo e nele se orienta. O habitar não se reduz a uma ocupação física do espaço, mas constitui uma relação de sentido, um compreender-se em relação ao mundo e aos entes que o circundam (Heidegger, 2012). Sob essa perspectiva, manifestações ônticas, como as crises ambientais, parecem revelar uma desconexão profunda entre o ser humano e seu habitar autêntico, desvelando a alienação promovida pelo enquadramento estritamente técnico.

As queimadas que encobriram o território brasileiro em 60% de fumaça em 2024, são uma manifestação ôntica dessa lógica. A floresta, despojada de seu caráter vital e relacional, torna-se um recurso consumível para atender às demandas do mercado global. Esse processo não apenas destrói ecossistemas inteiros, mas também reduz a experiência humana à luta por sobrevivência em um ambiente degradado, como demonstram os impactos na qualidade do ar e na saúde pública. Como descreve Heidegger em *A questão da técnica* (2007) e *Ser e Tempo* (2012), tal situação não é meramente técnica, mas ontológica: ela desvela o esquecimento do ser, no qual o humano não reconhece mais sua relação de co-pertença ao mundo, tratando-o como algo externo, separado e manipulável.

A crise de abastecimento de oxigênio em Manaus durante a pandemia da COVID-19, por sua vez, ilustra como o enquadramento técnico falha em momentos críticos. A gestão instrumental do sistema de saúde, orientada por métricas e eficiência, mostrou-se incapaz de garantir o essencial: o cuidado com o ser humano em sua vulnerabilidade. Para

Heidegger, esse tipo de falha não é apenas prática, mas indica uma alienação ontológica, na qual o cuidado com o ser é subordinado à lógica da produtividade (Heidegger, 2007).

Essas manifestações ônticas revelam como o habitar, entendido fenomenologicamente como ser-no-mundo (*In-der-Welt-sein*), é constantemente desafiado pelas crises impostas pelo enquadramento técnico. No entanto, ao serem interpretadas hermeneuticamente, essas crises também desvelam uma oportunidade: repensar o habitar humano. O habitar hermenêutico exige que o *Dasein* reconheça sua relação de co-pertencimento com o mundo, restaurando o cuidado como fundamento ontológico. A destruição ambiental e a fragilidade humana expostas nesses eventos convidam à reflexão sobre modos de habitar que resgatem a relação integrada entre o ser humano e seu mundo, em sintonia com práticas ancestrais que valorizam essa co-pertença com a terra.

Martin Heidegger foi um filósofo que, ainda que advindo do interior da Europa e de sua concepção hegemônica de mundo, deu maior expressão a uma atitude metodológica com potência de transcender definições do pensamento eurocêntrico. Com o descobrir de uma atitude, a Fenomenologia é adotada por Heidegger como um “conceito-de-método. Não caracteriza um quê de conteúdo-de-coisa dos objetos da pesquisa filosófica, mas o seu como” (Heidegger, 2012, p. 101) e, nesse sentido, a expressão de uma metodologia que se define pelo ir às coisas mesmas (Heidegger, 2012, p. 101). Essa concepção da Fenomenologia, ao colocar-se junto às coisas mesmas em sua mostraçã, permite fazer ver, deixando aparecer não apenas as coisas em suas modalidades próprias de ser, mas também toda a estruturação que, mais ou menos voluntariamente, direciona em sentido a compreensão do ser destas coisas. Isto é, seus processos identitários.

A Fenomenologia, portanto, como doutrina das reduções (Husserl, 2006), pode ser concebida, absorvida e exercida não como um domínio meramente radicado no pensamento europeu, mas como um domínio humano, isto é, acessível e próprio ao ente que, em seu sendo, está em jogo com o próprio ser (*Dasein*) (Heidegger, 2012, p. 141). É na experiência das indefinições originárias, em que as coisas não têm necessariamente de significar seus nomes e sentidos, que o vir a ser do seu sentido torna-se também fenômeno. Ar, terra, água, árvore, chão, casa, nos sentidos em que comumente os compreendemos, são o mais atual momento de um percurso da história dos encontros em

que, nas estruturas de sua aparição (fenomenalidade) e da abertura – compreensão, disposição e discurso (Heidegger, 2012) –, recolhem-se nestes contornos de compreensibilidade.

Se os processos identitários advêm de uma remissão aos próprios percursos históricos dos encontros em sua concepção e não de uma correspondência a uma verdade essencial e imutável, o que ocorre é um esforço de universalização normatizante, a busca por uma hegemonia dos sentidos específicos por sobre a pluralidade, a polissemia e a diferença. Assim, não se pode simplesmente referir-se a esse esforço de hegemonia como um esforço inocente ou casual. Afirma Casanova (2020, p. 19) que “o movimento de instituição da identidade não pode ser compreendido senão como um movimento marcado por uma violência repressora originária”. Essa é a violência com que a multitude das possibilidades compreensivas – ou existenciais em geral – do encontro originário com os fenômenos é silenciada. Digamos, com isso, que também a espacialidade, como expressão existencial é conduzida coercitivamente a um particular modo de ser com a terra.

No sentido da ontologia, pareceu importante ao filósofo, no escopo de seu intento geral de re colocação e sustentação da questão pelo ser, refletir sobre o modo como a modernidade se apresenta essencialmente, isto é, como se estrutura a própria modernidade em seu filosofar, seu modo particular e epocal de relação com o seu ser. Nesse intento, introduz a noção de Gestell, ou “com-posição”. Esse termo descreve a estruturação da compreensão de ser que, expressivamente moderna, se apresenta como uma lógica instrumental que reduz o mundo e seus elementos a recursos disponíveis para uso, desconsiderando a miríade semântica possível de suas dimensões ontológicas e relacionais (Heidegger, 2007).

A descrição da técnica moderna (Gestell) como essência da modernidade faz aparecer o estabelecimento das decisões ontológicas, assentadas desde a antiguidade clássica nas definições de ser e de verdade (Heidegger, 2007), em que o vir-a-ser – o desabrigoamento, o fazer vir a ser, conforme a compreensão heideggeriana de techné (Heidegger, 2007, p. 380) –, é assumido como posicionamento autonomizado. A característica da técnica assim compreendida é a de uma modalidade do desabrigoamento (poiésis), do pro-duzir, em que este trazer à tona estabelece ambos o mundo e o produto como posições e posicionados a partir da mencionada lógica instrumental. Entende-se

assim que a técnica descortina o mundo a partir de seu posicionamento prévio como reserva de recursos a serem explorados, extraídos e armazenados. A árvore, madeira, o rio, depósito de peixes e força de água, o ar, oxigênio essencial à vida, a terra, fertilidade ou depósito de minérios a serem explorados, dentre outros à exaustão.

No contexto das crises ambientais contemporâneas, como queimadas e escassez de oxigênio, a Gestell revela-se em sua máxima potência até o momento, expondo as consequências de uma relação com a terra fundamentada na exploração e no domínio técnico. Se Heidegger (2007) tematiza essa modalidade do desabrigar oferecendo como exemplo textual a construção de uma central hidrelétrica que, em sua relação de ser com o rio, posiciona-o como potência de água com finalidade de geração de energia elétrica, é possível encontrar aproximações interpretativas com o filósofo indígena Ailton Krenak, que descreve a estruturação da concepção de uma humanidade única como expressão de uma modernidade que cinde o vínculo homem-terra a partir da lógica da exploração dos recursos naturais. Há também um rio que lhe fala de seu mundo. O Rio Doce, “que nós, os Krenak, chamamos de Watu, nosso avô, é uma pessoa, não um recurso, como dizem os economistas” (Krenak, 2019, p. 40). Observar o modo de estruturação de ser segundo o qual um rio é identificado como e apenas como recurso, por exemplo, faz aparecer igualmente a configuração do esforço de violência identitária que estabelece também os modos de correspondência esperados para o habitar humano junto ao mundo.

Krenak afirma que a composição do conceito de humanidade carrega ela mesma uma violência expressa em seu caráter normativo. A assunção de uma humanidade quer dizer, propriamente, uma única humanidade. Isto é, o filósofo percebe e descreve um processo de violência identitária velado sob a roupagem da expressão humanidade. Conceber uma única e homogênea humanidade significa a capitulação ou mesmo a atitude de servidão voluntária (Krenak, 2019, p. 14) diante do esforço de estabelecimento da referência do que é ser um ser humano com base no modo particular com que o branco europeu concebeu e exerceu a sua humanidade. Esse modo particular se estabeleceu segundo uma distinção fundamental entre uma humanidade esclarecida que toma sobre si o encargo de “ir ao encontro da humanidade obscurecida, trazendo-a para essa luz incrível” (Krenak, 2019, p. 11), sustentada sobre uma concepção latente de que “existe um jeito de estar aqui na Terra, uma certa verdade [...]” (Krenak, 2019, p. 11).

A esse peculiar modo de identificar-se como ser humano corresponde a uma configuração ontológica expressa em ao menos dois aspectos importantes de breve consideração: de início, essa é uma configuração segundo a qual diferenças e especificidades são silenciadas em favor de um nivelamento massificante; em seguida, que essa configuração opera uma cisão do homem para com a terra, que compreende essa última como restrita ao caráter objetal.

Conforme o pensamento de Krenak o processo de modernização carregado com os mesmos elementos orientadores da colonização dos séculos anteriores, continua a realizar aquelas violências identitárias de rejeição seletiva do status de humanidade a povos e grupos, a não ser que venham a aceitar e se esforçar por corresponder aos referenciais de humanidade do colonizador (afirme-se aqui que essa não é uma questão de voluntariedade, dados os processos de violência exercidos e forçosos dessa aceitação que não poucas vezes motivaram genocídios e etnocídios sistemáticos). Nesta monta, as diferenças culturais e étnicas transbordantes em seus modos de vida, de organização social, do fazer produtivo, da relação com a terra, são limadas em favor de uma homogeneização que, nesta época, se realiza pelas relações de consumo (Krenak, 2019, p. 24). Nesse sentido, aponta ainda o pensador que, na compreensão de que as relações de consumo são baseadas na criação de necessidades e ausências a serem supridas momentaneamente pelo consumo, a capacidade de experienciar “o prazer de estar vivo, de dançar, de cantar” (Krenak, 2019, p. 26) é geradora de intolerância por tornar visível e, portanto, insuportável para quem vive segundo essa com-posição, os modos diferentes de ser-no-mundo.

Outro aspecto da configuração ontológica articuladora da modernidade a ser salientado é o de que a concepção de uma humanidade que toma como referência o modelo branco europeu é um movimento reiterado de cisão do vínculo humano para com a terra. Krenak (2019) aponta para um processo histórico-civilizacional no qual as pessoas foram sendo – e são, por processos de violência mais ou menos pronunciados – progressivamente desconectadas de suas terras, deslocadas para ambientes organizados pela lógica da modernidade (Krenak, 2019, p. 14). Essa decisão diz respeito a mais do que um afastamento físico: ela representa a forçosa fragmentação de uma unidade relacional entre o ser humano e o seu mundo, transformando a terra em objeto de posse e domínio. Se outrora esse processo ocorria mormente pela política expansionista, militar

e colonizadora na tomada de posse de terras indígenas com base na possibilidade de exploração dos recursos daquela terra ou de expansão do mercado consumidor, afirma Krenak (2019, p. 19-20) que o que ocorre globalmente hoje é a ação de corporações que atuam em dupla frente: a tomada e exploração da terra e seus recursos e a oferta de mercadorias consumíveis e descartáveis que efetivam a alienação para com a terra.

Compreende-se, portanto, que a separação do homem com a terra significa um processo de violência identitária que afirma o que é ser um ser humano e qual deve ser a sua relação com a terra. Nesse processo de eliminação de toda possibilidade de vinculação com a terra, esforça-se por tornar comum a compreensão não-natural de que há duas coisas distintas, a terra e a humanidade (em proximidade ao sentido heideggeriano de que essa ou qualquer outra configuração de relação não é prévia e ontologicamente determinada em seu sentido ou estruturação ao modo de uma essência). Sob a violência desse processo, outras possibilidades de configuração de ser-no-mundo são sistematicamente silenciadas. Afirma-se, portanto, com Krenak, que perdemos ancestralidade (2019, p. 14) na relação com a terra. Ainda nessa compreensão, Davi Kopenawa alerta que a destruição da floresta pelos “homens brancos” não ameaça apenas o território físico, mas desestrutura o equilíbrio relacional entre humanos, espíritos e a terra, comprometendo a continuidade da vida em múltiplas dimensões (Kopenawa; Albert, 2015).

Em meados de sua obra, Krenak menciona a experiência de um pesquisador europeu que

[...] tinha pedido que alguém daquela aldeia [território do povo Hopi] facilitasse o encontro dele com uma anciã que ele queria entrevistar. Quando foi encontrá-la, ela estava parada perto de uma rocha. O pesquisador ficou esperando, até que falou: “Ela não vai conversar comigo, não?”. Ao que o facilitador respondeu: “Ela está conversando com a irmã dela”. “Mas é uma pedra”. E o camarada disse: “Qual é o problema?” (Krenak, 2019, p. 17).

O que significa compreender a rocha como uma irmã? O que significa compreender o rio, Watu, o Rio Doce, como o avô de todo o povo? Embora não possamos metodologicamente afirmar com clareza esses sentidos, parece suficiente a nosso intento acompanhar Krenak na compreensão de que o processo de modernização e de constituição de uma única humanidade significou – e significa ainda hoje, entendendo que esses processos continuam sucessivamente a acontecer – uma despersonalização

desses entes do mundo (Krenak, 2019, p. 49), do organismo do qual o ser-humano também é habitante. Essa sucessiva despersonalização do mundo, expressa pela retirada de características, atributos, possibilidades, que a lógica da cisão homem-natureza atribui exclusivamente aos seres humanos, possibilita que esses elementos sejam reduzidos em seus sentidos a objetos inanimados e demarcados exclusivamente por sua materialidade e disposição para usufruto, isto é, disponíveis enquanto úteis para o mundo do consumo.

3 SABERES ANCESTRAIS E O RESGATE DO CUIDADO

A modernidade, como evidenciado em sua relação instrumental com a terra, promoveu um rompimento entre o ser humano e seu mundo, como se ontologicamente distintos fossem, relegando à natureza uma condição de recurso explorável. Esse pretensão distanciamento ontológico resultou do que Heidegger descreveu como esquecimento do ser (Heidegger, 2012), no qual a relação de co-pertencimento ao mundo foi substituída por uma lógica de domínio em que as definições de ser humano e dos objetos se mantêm pressupostas e fora de questionamento. Frente a essa ruptura, os saberes ancestrais emergem como uma possibilidade ontológica e ética de reconfiguração dos modos de ser-*aí* (Dasein), pois resgatam modos de habitar que reconhecem a interdependência entre humanos e o meio que os sustenta.

Os povos originários têm traduzido essa interdependência em práticas concretas que vão além da teoria, como os mutirões de reflorestamento realizados por comunidades indígenas brasileiras em áreas devastadas pela mineração ilegal. Ações como essa, que integram o manejo ecológico da terra com rituais espirituais, demonstram como o cuidado é, simultaneamente, um princípio ecológico e cultural de resistência (Kopenawa; Albert, 2015; Krenak, 2019).

Os saberes ancestrais oferecem uma crítica fundamental à essa compreensão da modernidade ao propor modos de habitar que resgatam a relação de cuidado entre o ser humano e o mundo. A fábula nº 220 de Higino, interpretada por Heidegger no parágrafo 42 de *Ser e Tempo* (2012), ilustra essa relação de maneira simbólica ao descrever o Cuidado como o elemento primordial que molda a existência humana. Nos valem da tradução de Borges-Duarte (2021) para apresentá-la na íntegra e por esta adaptar a tradução do latim, elegendo *Cura* pela palavra Cuidado, diferentemente de Heidegger,

que faz uso do termo preocupação (*Sorge*), apesar de expressarem modestamente o mesmo sentido.

Certo dia, ao atravessar um rio, o Cuidado (*Cura*) viu um terreno de barro. Pensativo, tomou um pouco de barro e começou a dar-lhe forma. Enquanto reflectia sobre o que tinha feito, apareceu Júpiter. Cuidado pediu-lhe que lhe insuflasse espírito. Júpiter acedeu de bom grado. Quando, porém, Cuidado quis dar um nome à criatura que havia moldado, Júpiter proibiu-lho, exigindo que lhe fosse imposto o seu nome. Enquanto Júpiter e o Cuidado discutiam, surgiu a Terra (*Tellus*). Mas quando também ela quis dar o seu nome à criatura, por ter sido feita de barro, que era um pedaço do seu corpo, começou uma grande discussão. De comum acordo, pediram a Saturno que fizesse de juiz. E ele tomou a seguinte decisão, que pareceu justa: Júpiter, porque lhe deu o espírito, receberá de volta este espírito, por ocasião da morte dessa criatura. A Terra, que lhe deu o corpo, receberá, também de volta o seu corpo, quando a criatura morrer. Ao Cuidado, porém, que moldou a criatura, ficará esta entregue durante a sua vida. E uma vez que há entre vós acalorada discussão acerca do nome, decido eu que esta criatura será chamada Homem (*homo*), isto é, feita de *humus*, que significa terra fértil (Borges-Duarte, 2021, p. 30).

Segundo a narrativa, a condição humana é, então, cunhada não apenas pelo corpo e pelo espírito que, após empréstimo, retornam à Terra (*Tellus*) e à Júpiter na morte, mas pelo Cuidado que a deu forma e tem por tarefa ocupar-se com sua vida (Borges-Duarte, 2021, p. 31). Essa visão coloca o cuidado como a essência da condição humana, aquilo que nos faz ser e habitar de forma autêntica no mundo.

O cuidado, como descrito na fábula, não é apenas um atributo humano, mas uma condição fundamental, a expressão particular e própria do modo de existir do ser humano que nos conecta ao mundo em todas as dimensões. Essa relação pode ser observada em práticas ancestrais de preservação ambiental, como as descritas por Kopenawa, em que a floresta é vista como um componente vital de uma trama relacional. Para os Yanomami, a destruição da floresta é um colapso espiritual e material, reforçando que o cuidado é essencial para sustentar a vida em múltiplos níveis (Kopenawa; Albert, 2015). Sem o cuidado, o humano deixa de ser humano, pois o cuidado “há de estar presente em tudo” e se faz, deste modo, “a base possibilitadora da existência humana enquanto humana” (Boff, 2014, p. 39).

É neste sentido que Borges-Duarte (2021) afirma que

Nesse contexto rico e pleno da existência, ser à maneira humana é *cuidar*, em todas as suas formas: atender ao que se dá e assistir, solidário, a outrem, e experimentar, inquieto, o próprio correr palpitante ao encontro do porvir, forjado no que já de antemão somos e nos é

habitual, mas também na inteligente e sensível escuta do que ainda oculto, chegará a mostrar-se no fazer humano. Cuidado é projecção de temores e desejos e molesto padecimento pelo vivido e por viver, mas também escuta do íntimo apelo da consciência e aceitação de si-mesmo na decisão de autenticidade. E é também, privativamente, o des-cuidado retomar de comportamentos ritualizados, que enchem as horas, como que sem dar por isso, sem lhes dar sentido (Borges-Duarte, 2021, p. 31).

Heidegger reforça essa compreensão ao definir o cuidado como o “como do ser-em” (In-der-Welt-sein), que expressa a relação fundamental entre o Dasein e o seu mundo. Entendido sob a ótica da Gestell, o cuidado surge como um antídoto à lógica instrumental da técnica moderna. Enquanto o esquecimento do ser aliena o humano de sua co-pertença ao mundo, o cuidado reorienta essa relação, convidando o Dasein a se reconectar com o que Heidegger denomina “ser-em”. Essa reintegração é essencial para superar o paradigma técnico, como exemplificado pelos povos originários, que praticam um cuidado coletivo que engloba humanos, não humanos e espíritos (Heidegger, 2007; Krenak, 2019).

Esse “ser-em” não é meramente uma ocupação física, mas uma experiência de pertença e interdependência. Como destaca Borges-Duarte, “o cuidado é o como do próprio dar-se do ser no seu (ao seu) aí: o seu aparecer na compreensão afetiva do Dasein, já originariamente articulada num comportamento que se expressa em palavra e ato, modalmente identificáveis (Borges-Duarte, 2021, p. 35). Essa perspectiva fenomenológica ressoa profundamente com os saberes originários, como os de Krenak e Kopenawa, que concebem a terra não como objeto de exploração, mas como uma morada viva e relacional.

Para esses povos originários, o cuidado não é apenas uma dimensão individual, mas uma prática coletiva que inclui a preservação do ambiente e a continuidade das relações entre humanos, não humanos e espíritos. Davi Kopenawa descreve a floresta como um espaço que sustenta a vida em sua totalidade, onde o humano não é um dominador – e não deveria ser –, mas um participante de uma trama relacional mais ampla (Kopenawa; Albert, 2015). De maneira semelhante, Ailton Krenak destaca que o rompimento com essa lógica do cuidado é responsável pela crise ambiental e ética que enfrentamos, pois desconecta o ser humano de sua co-pertença à terra (Krenak, 2019).

Em 1923, Heidegger, no curso de Ontologia como Hermenêutica da Facticidade, afirma, conforme destaca Borges-Duarte, que “o cuidado é o <<como do ser ‘em’ [o

mundo]>> e este ‘ser-em’ é <<um viver do (aus) mundo>>, isto é, a partir do mundo enquanto <<aquilo que encontramos ao estar-ocupados>>” (Heidegger, 1988 apud Borges-Duarte, 2021, p. 36). Portanto, é no/com o mundo que nos encontramos desde sempre que temos de nos “arranjar”.

Essa noção de cuidado, conforme Heidegger, não é apenas prática, mas ontológica. Em *Ser e Tempo* (2012), o cuidado é apresentado como a estrutura formal do Dasein, o “levar o ser no seu ser”, que se expressa como um “ser-se antecipadamente já em (um mundo) como estar-à-beira de (os entes que vêm ao encontro dentro do mundo) (Heidegger, 2012, p. 891). Esse movimento de antecipação e envolvimento é essencial para a compreensão do habitar humano como um ato de preservação e coexistência. Invocamos Krenak ao advertir enfaticamente que “temos que parar de nos desenvolver e começar a nos envolver” (Krenak, 2020, p. 24).

Ailton Krenak destaca que os povos originários não concebem a terra como uma propriedade ou um recurso a ser explorado, mas como um organismo vivo com o qual mantém uma relação de reciprocidade e cuidado (Krenak, 2019). Para ele, a terra é a própria condição da existência e o rompimento dessa relação não é apenas uma crise ambiental, mas uma desintegração ética e espiritual. Esse cuidado, portanto, não se limita a uma dimensão prática e utilitária, mas é constitutivo de uma ontologia relacional, em que o ser humano é parte integrante de uma trama que inclui os rios, as florestas, os animais e os espíritos. Essa visão, profundamente enraizada em modos de vida que integram os entes humanos (Dasein) e os não humanos, confronta diretamente a lógica moderna de exploração e separação.

Os povos originários, muitas vezes limitados a categorias históricas ou folclóricas pelo olhar eurocêntrico, são guardiões de saberes e práticas que resistem à lógica colonial e oferecem alternativas fundamentais para o habitar humano na terra.

Ao defender o Watu (o Rio Doce), contra o depósito de rejeitos de mineração, afirma o filósofo Krenak que

o Watu, esse rio que sustentou a nossa vida às margens do Rio Doce, entre Minas Gerais e o Espírito Santo [...], está todo coberto de material tóxico que desceu de uma barragem de contenção de resíduos, o que nos deixou órfãos e acompanhando um rio em coma (Krenak, 2019, p. 42).

É esse modo peculiar de relação com o rio que revela o modo de cuidado aí estruturado. O rio, como ente, mas não objeto, se reveste de compreensão, afetividade, liberdade e mesmo vontade e parentalidade, elementos que comumente são atribuídos unicamente ao ente humano. A orfandade sentida pelos Krenak na contaminação do rio pelos rejeitos de mineração parece, nesse sentido, diferente do sentimento vivido pela quebra de um objeto, ainda que muito próximo e revestido de afetividade, como um celular, um brinquedo ou um carro. Os objetos de consumo se demarcam como mercadoria (Krenak, 2019), sujeitas à valoração, uso e sentido, ancorados no mercado e na lógica do consumo.

Orfandade, enquanto tonalidade afetiva, só parece ser possível para com uma relação de tão grande intimidade, em que o ente agora perdido, em sua individualidade, fez-se intimamente presente desde as origens e sua perda é agora de uma lacuna que não pode ser preenchida em substituição. Essa orfandade, como filiação para com o Watu, se organiza a partir de uma relação configurada do cuidado que parece conferir ao rio, à floresta, à montanha o estatuto de Outro, quase ao modo do ser-com-os-outros. Evidentemente estes entes não compartilham da mesma condição ontológica do Dasein, entretanto, essa parece ser justamente uma razão forte pelo quê o modo de cuidar dos Krenak e de tantos outros povos originários oferecem uma possibilidade de reconfiguração do ser-em: há uma resistência – no sentido conferido por Cabral (2020) – a se permitir que o sentido do rio seja forçado a caber na identidade de um recurso de exploração ou mercadoria. A resistência e o cuidado para com o seu mundo se fazem notáveis na insistência de relacionar-se com o Watu para além do que o esforço identitário de reificação o faz parecer ser.

Já Davi Kopenawa, em *A Queda do Céu* (2015), oferece uma visão semelhante à de Krenak ao descrever como os Yanomami compreendem o mundo como uma teia de relações interdependentes. Kopenawa destaca que a destruição ambiental é inseparável da violência histórica contra os povos originários, que têm suas terras, culturas e modos de vida sistematicamente atacados em nome do progresso. Segundo Kopenawa, a devastação da floresta pelos “homens brancos” não é apenas uma agressão física à terra, mas um ataque à própria alma do mundo que sustenta a existência de todos os seres (Kopenawa; Albert, 2015). A separação entre homem e terra, promovida pela lógica colonial e técnica, gera um vazio ontológico que ameaça não apenas os modos de vida

indígenas, mas a própria continuidade da vida no planeta. É nesse contexto que os saberes originários se apresentam como uma prática ativa de cuidado que desafia a instrumentalidade moderna e resgata a possibilidade de um habitar autêntico.

O resgate do cuidado, tal como sugerido por esses povos originários, não é apenas uma resistência ao paradigma técnico, mas um convite à reorientação ontológica. Esse cuidado pode ser compreendido como uma reconciliação do ser humano com o seu mundo, onde o habitar não se define pelo uso ou domínio, mas pela preservação e coexistência. Para Krenak (2019, p. 27), essa postura é fundamental para “adiar o fim do mundo”, pois oferece uma alternativa ontológica de futuro baseada na regeneração dos vínculos comunitários e ecológicos. No aprofundamento e preservação desses vínculos, o elemento fundamental da relacionalidade aparece como viver-junto, no sentido da narratividade. Afirma então Krenak que “adiar o fim do mundo é exatamente sempre poder contar mais uma história” (2019, p. 27).

Assim, o diálogo com os saberes ancestrais não apenas confronta a lógica eurocêntrica moderna, mas também propõe um retorno ao cuidado como fundamento ontológico do habitar. Os exemplos históricos e as práticas concretas destes povos originários revelam que o cuidado não é apenas um conceito abstrato, mas um modo de vida (um modo-de-ser-em-o-mundo) que desafia diretamente o esquecimento do ser. Ao compreender a terra como um organismo vivo e relacional, essas comunidades resistem à lógica técnica – não, infelizmente, sem sofrer opressão –, oferecendo uma alternativa ontológica e prática ao modelo de exploração e domínio (Kopenawa; Albert, 2015; Krenak, 2019). É nesse resgate do cuidado que encontramos a possibilidade de uma reorientação ontológica que privilegia a coexistência e a preservação em detrimento da instrumentalidade. Eles nos lembram que a terra não é um recurso, mas uma morada, um lar, compartilhado ou mesmo personificado, cuja preservação depende da compreensão relacional entre o ser humano e os entes não humanos.

O cuidado, nessa perspectiva, transcende a mera instrumentalidade e se apresenta como um fundamento ético e ontológico para nossa relação com o mundo. Como destaca Borges-Duarte, ele nos convida a uma crítica hermenêutica da cultura moderna, formulando um novum que ressignifica o habitar humano em direção à preservação e à co-pertença (Borges-Duarte, 2021, p. 35). Em diálogo com os saberes

ancestrais, o cuidado pode ser visto como uma ponte para superar o esquecimento do ser e reestabelecer uma relação integrada e sustentável entre o homem e a terra.

4 REFLEXÕES FINAIS

A provocação inicial sobre o ar se envolveu do intento de deixar ver que o ar é mais. Sua expressividade não se pode conter por sob a identidade de recurso necessário à existência, ou aos usos e valorações possíveis como mercadoria. Quisemos mostrar não apenas que respirar é ser-junto ao ar, em expressão coexistente de ambos, mas que toda a relação com os elementos da natureza e do mundo devem ser lidos em ótica existencial-hermenêutica. Neste rumo, este artigo buscou refletir, a partir da fenomenologia hermenêutica e do diálogo com os saberes ancestrais, sobre uma crítica à lógica instrumental que subjuga a miríade das possibilidades de ser em nossa época à hegemonia do modelo técnico moderno e sustenta o esquecimento do ser articulado e reeditado desde a antiguidade.

No percurso realizado, identificamos como o paradigma técnico, descrito pelo modo particular da estruturação da Gestell, como descrita por Heidegger, despersonaliza o mundo e reduz a terra a uma reserva de recursos disponíveis para a exploração. Essa desconexão, entretanto, não se limita a uma questão ambiental ou material, mas revela um modo de ser adoecido e adoecedor, estruturado ontologicamente que compromete o próprio habitar humano. Sob a perspectiva da fenomenologia e, especialmente, pelas vozes de Krenak e Kopenawa, mostramos que o cuidado, enquanto estrutura formal do Dasein, oferece uma chave hermenêutica como possibilidade – ou, ao menos, como vislumbre do possível – para superar essa alienação, convidando-nos a um reencontro com modos de habitar a terra mais autênticos e envolvidos.

Ao resgatar o cuidado como fundamento ontológico, em sintonia com as contribuições de Heidegger, Krenak e Kopenawa, apontamos para a urgência de uma reorientação ôntico-ontológica, que inspire práticas que reafirmem o vínculo entre o ser humano e a terra como uma relação de co-pertença. Os saberes ancestrais emergem aqui como resistência e como alternativa ética e prática ao modelo moderno-colonial. É neste

sentido que Krenak aponta para a necessidade de envolvimento como alternativa ao desenvolvimento, destacando que a verdadeira transformação não reside na busca incessante por progresso, mas no reconhecimento da terra como morada viva. De forma semelhante, Kopenawa alerta que a destruição da floresta pelos “homens brancos” não ameaça apenas o povo Yanomami, mas desestrutura a vida em sua totalidade. Esses saberes nos oferecem uma crítica radical à separação homem-terra e apontam para uma ontologia relacional que privilegia a existência em detrimento do domínio.

Nesse contexto, é indispensável repensar o cuidado não a partir de uma dimensão utilitária, mas como um fundamento para as políticas públicas e práticas cotidianas que norteiam nossa relação com o mundo. O cuidado nos convoca a uma postura ética de interesse, preservação e escuta, de valorização da pluralidade e do respeito às diferenças como indispensáveis para um futuro mais justo na morada dos seres, a Terra.

Por fim, ao retomarmos o cuidado como fio condutor para repensar o habitar humano, reconhecemos que o desafio não é meramente técnico ou jurídico, mas profundamente ontológico e ético. Os povos originários nos lembram que o habitar, para ser autêntico, deve integrar práticas de coexistência e regeneração das relações do ser com seu mundo. Nesse sentido, o resgate do cuidado é mais do que uma necessidade de ordem ambiental: é um chamado ao reencontro com o próprio ser, com o outro e com a terra que habitamos. Consideramos, com isso, alcançados vislumbres de respostas para as perguntas descritas inicialmente ao apontarmos o sentido técnico das violências ambientais que nos cercam e a particular resistência dos modos de coexistência não-exploratórios oferecidos por dois expoentes dos saberes dos Krenak e Yanomami.

Essas breves reflexões buscam inspirar uma crítica hermenêutica da cultura moderna, seus modos de ser e sugerir caminhos para uma ontologia decolonial do habitar, sem que se pretenda com esse texto abarcar a totalidade do tema ou que se pretenda representar a voz dos povos originários em particular ou em sua totalidade. Estas reflexões, como compreendemos, puderam se dar efetivamente a partir da escuta de suas vozes e modos de ser, expressos aqui por meio de suas obras escritas. Que elas sirvam como convite à ação e à reflexão, rumo à coexistência pautada no cuidado e no respeito ao mundo que compartilhamos e com o qual somos, juntos, morada.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALTINO, L. (07 set. 2024). Três capitais do Brasil tiveram a pior qualidade do ar do mundo, no domingo, de acordo com monitoramento de empresa suíça. [Online] O Globo, Rio de Janeiro. Brasil. Disponível em: <https://oglobo.globo.com/brasil/noticia/2024/09/07/fumaca-de-queimadas-da-amazonia-e-pantanal-atinge-estados-do-sul-e-do-sudeste-neste-sabado-cenario-de-guerra-diz-especialista.ghtml>. Acesso em: 25 out. 2024.
- BOFF, L. Saber cuidar: ética do humano - compaixão pela terra. 20. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.
- BORGES-DUARTE, I. Cuidado e afetividade em Heidegger e na análise existencial fenomenológica – Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio: NAU Editora; Lisboa: Editora Sistema Solar – chancela Documenta, 2021.
- BORGES-DUARTE, I O que é estar em casa? Fenomenologia da perplexidade da existência em risco. In DUTRA, Elza (org.). Fenomenologia existencial e o habitar na contemporaneidade: de sofrimentos silenciados a possibilidades de ser. Curitiba, PR: Juruá, 2024.
- CABRAL, A. Desidentidades e resistências: Ensaio de alterogêneses político-existenciais. Rio de Janeiro, RJ: Via Vérita, 2020.
- CASANOVA, M.A. Da resistência do pensamento. In: CABRAL, A. Desidentidades e resistências: Ensaio de alterogêneses político-existenciais. Rio de Janeiro, RJ: Via Vérita, 2020.
- CASEMIRO, P. (09 set. 2024) Fumaça de incêndios cobre o céu do Brasil e pode chegar à Argentina e ao Uruguai. [Online] G1. Meio ambiente. Disponível em: <https://g1.globo.com/meio-ambiente/noticia/2024/09/09/fumaca-de-incendios-na-amazonia-cobre-o-ceu-do-brasil-e-pode-chegar-a-argentina-e-ao-uruguai.ghtml>. Acesso em: 25 out. 2024.
- CASTRO, E.V. Os involuntários da pátria: elogio do subdesenvolvimento. In: CARRAZZONI, M.; FONSECA, A. (orgs.). E se Obama fosse africano? Rio de Janeiro, RJ: Papéis Selvagens, 2017, p. 167-176.
- DW. (09 set. 2024) Queimadas poluíram ar em quase todas as capitais do Brasil. [Online]. Disponível em: <https://www.dw.com/pt-br/queimadas-polu%C3%ADram-ar-em-quase-todas-as-capitais-do-brasil-veja-dados/a-70274960>. Acesso em: 11 dez. 2024.
- G1. (19 jan. 2021) Força Nacional do SUS detectou falta de oxigênio em Manaus antes do colapso. [Online] Disponível em: <https://g1.globo.com/am/amazonas/noticia/2021/01/19/forca-nacional-do-sus-detectou-falta-de-oxigenio-em-manaus-antes-do-colapso.ghtml>. Acesso em: 11 dez. 2024.
- GOV.BR. (16 jan. 2021) Governo federal envia 70 mil metros cúbicos de oxigênio para Manaus. [Online]. Disponível em: <https://www.gov.br/saude/pt-br/assuntos/noticias/2021/janeiro/governo-federal-envia-70-mil-metros-cubicos-de-oxigenio-para-manaus>. Acesso em: 11 dez. 2024.

HEIDEGGER, M. A questão da técnica. *Scientiae Studia*. Trad. Marco Aurélio Werle. São Paulo, SP, v. 5, n. 3, p. 375-398, 2007. Disponível em <https://www.scielo.br/j/ss/a/QQFQSQx77FqjnxGrNBHDhD/>. Acesso em: 25 out. 2024.

HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*; tradução de Fausto Castilho. Campinas, SP: Editora da Unicamp; Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2012.

HUSSERL, E. *Ideias para uma fenomenologia pura e uma filosofia fenomenológica: livro primeiro: introdução geral à fenomenologia pura*. Tradução de Márcio Suzuki. São Paulo: Ideias & Letras, 2006.

IQAIR. *World Air Quality Report*. [Online] Disponível em: <https://www.iqair.com/world-air-quality-report>. Acesso em: 15 dez. 2024.

KOPENAWA, D; ALBERT, B. *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. São Paulo, SP: Companhia das Letras, 2015.

KRENAK, A. *Ideias para adiar o fim do mundo*. São Paulo, SP: Companhia das Letras, 2019.

KRENAK, A *A vida não é útil*. Org. Rita Carelli. São Paulo, SP: Companhia das letras, 2020.

MBEMBE, A. *Necropolítica*. Tradução de Renata Santini. São Paulo, SP: n-1 edições, 2018.

OMS. *Air Pollution*. [Online] Disponível em: <https://www.who.int/data/gho/data/themes/air-pollution>. Acesso em: 11 dez. 2024.

PEIXOTO, R. (05 set. 2024) *PM2.5, CO, COV e NOx: o que há na fumaça tóxica das queimadas e por que ela é nociva para nosso organismo*. [Online] G1. Saúde. Disponível em: <https://g1.globo.com/saude/noticia/2024/09/05/pm25-co-cov-e-nox-o-que-ha-na-fumaca-toxica-das-queimadas-e-por-que-ela-e-nociva-para-nosso-organismo.ghtml>. Acesso em: 25 out. 2024.

SCHMIDT, S. (15 jan. 2021) *Morrer sem oxigênio em Manaus, a tragédia que escancara a negligência política na pandemia*. [Online] El País, Manaus. Brasil. Disponível em: <https://brasil.elpais.com/brasil/2021-01-15/morrer-sem-oxigenio-em-uma-maca-em-manaus-a-tragedia-que-escancara-a-negligencia-politica-na-pandemia.html>. Acesso em: 25 out. 2024.

TRZAN, A.; MATTAR, C. (orgs.). *Psicologia, fenomenologia e questões decoloniais: Interseções: volume I – 1. ed. – Rio de Janeiro: Via Verita, 2024.*

Recebido em: 20/01/2025 | Aprovado em: 25/05/2025