

CONCEPÇÃO DE CORPO NO PERSPECTIVISMO AMERÍNDIO: CONTRIBUIÇÕES PARA REPENSAR A FORMAÇÃO DO SUJEITO DA EDUCAÇÃO

CONCEPCIÓN DEL CUERPO EN EL PERSPECTIVISMO AMERINDIO:
APORTES PARA REPENSAR LA FORMACIÓN DEL SUJETO DE LA
EDUCACIÓN

CONCEPTION OF THE BODY IN AMERINDIAN PERSPECTIVISM:
CONTRIBUTIONS TO RETHINK THE FORMATION OF THE SUBJECT OF
EDUCATION

Maria do Socorro Beltrão Silva¹

RESUMO

A concepção ameríndia do corpo abre novas possibilidades de pensamento acerca da constituição do sujeito da educação. Com base nesse pressuposto, o presente trabalho almeja compreender a concepção de corpo presente no chamado perspectivismo ameríndio. Trata-se de uma pesquisa teórica voltada ao diálogo com outros sistemas de pensamentos distintos daqueles forjados pela racionalidade moderna. Situada no âmbito da Filosofia da educação, a investigação discute os relatos do líder yanomami Davi Kopenawa registrados no livro *A queda do céu*. Os resultados permitem apreender uma *Bildung sui generis*, um complexo processo de formação do humano apoiado na centralidade da figura do xamã tanto no processo de fabricação dos corpos, como na transmissão e difusão dos conhecimentos. Para as populações ameríndias, a educação do sujeito humano emerge, portanto, inseparável dos processos de transformação do corpo. Assim, é possível concluir que as filosofias ameríndias se contrapõem diretamente ao modo hegemônico de situar o corpo nas teorias educativas modernas, sinalizando novos caminhos de investigação.

Palabras claves: Corpo; Perspectivismo Ameríndio; Sujeito da Educação.

RESUMEN

La concepción amerindia del cuerpo abre nuevas posibilidades para pensar la constitución del sujeto de la educación. A partir de este supuesto, el presente trabajo pretende comprender la concepción del cuerpo presente en el llamado perspectivismo amerindio. Se trata de una investigación teórica orientada al diálogo con otros sistemas

¹Mestre em Ciências da Educação pela Faculdade de Psicologia e Ciências da Educação – (FPCE) Universidade do Porto. Email: socorobeltrao@live.com. Orcid: <http://orcid.org/0000-0001-7383-8427>

de pensamento distintos a los forjados por la racionalidad moderna. Ubicada en el ámbito de la Filosofía de la Educación, la investigación analiza los relatos del líder yanomami Davi Kopenawa registrados en el libro *La caída del cielo*. Los resultados permiten comprender una *Bildung sui generis*, un proceso complejo de formación humana sustentado en la centralidad de la figura del chamán tanto en el proceso de fabricación de los cuerpos como en la transmisión y difusión del conocimiento. Para las poblaciones amerindias, la educación del sujeto humano resulta, por tanto, inseparable de los procesos de transformación del cuerpo. Así, es posible concluir que las filosofías amerindias se oponen directamente a la forma hegemónica de situar el cuerpo en las teorías educativas modernas, señalando nuevos caminos de investigación.

Palabras clave: Cuerpo; Perspectivismo Amerindio; Sujeto de la Educación

ABSTRACT

The Amerindian conception of the body opens up new possibilities for thinking about the constitution of the subject of education. Based on this assumption, the present work aims to understand the conception of the body present in the so-called Amerindian perspectivism. This is theoretical research aimed at dialogue with other systems of thought distinct from those forged by modern rationality. Located within the scope of Philosophy of Education, the investigation discusses the reports of the Yanomami leader Davi Kopenawa recorded in the book *The Fall of the Sky*. The results allow us to understand a *Bildung sui generis*, a complex process of human formation supported by the centrality of the figure of the shaman both in the process of manufacturing bodies and in the transmission and dissemination of knowledge. For Amerindian populations, the education of the human subject emerges, therefore, inseparable from the processes of transformation of the body. Thus, it is possible to conclude that Amerindian philosophies directly oppose the hegemonic way of situating the body in modern educational theories, signaling new paths of investigation.

Keywords: Body; Amerindian Perspectivism; Subject of Education

INTRODUÇÃO

Este estudo visa explorar a concepção de corpo presente no perspectivismo ameríndio, conforme discutido por Viveiros de Castro (2002), e analisar suas implicações na compreensão dos processos de constituição e formação do sujeito.

A escolha da problemática surgiu a partir dos dilemas encontrados ao longo do caminho enquanto educadora, das reflexões sobre o papel da escola na emancipação dos sujeitos, da inconformidade em a educação prioriza uma única e mesma diretriz para pensar os problemas próprios do seu campo, configurando-o como um espaço de exercício puramente lógico e instrumental.

Outro motivo deve-se ao fato de que, na educação, o sujeito surge como alvo de interesse e objeto de disciplinarização, no qual a educação está habilitada no processo de formação e subjetivação apenas para incluí-lo no mercado de trabalho, encaminhando-o para uma sujeição de forma contínua, uma vez que a centralidade do currículo consiste em atender aos padrões culturais dos grupos dominantes.

O fator decisivo na escolha dessa abordagem, contudo, não foi casual. Além de praticamente desconhecida no campo pedagógico, a filosofia ameríndia guarda uma compreensão singular do corpo, diferenciando-se da posição hegemônica do ocidente que, da Antiguidade greco-romana à filosofia da consciência moderna insiste em desqualificar epistêmica e ontologicamente o papel do corpo.

Diante o enunciado, aos poucos percebemos a importância de aprofundar a concepção que temos do corpo nas práticas educacionais, configurando-o como um espaço efetivo de conhecimento e mobilizando nesse percurso as lentes específicas da filosofia ameríndia.

Como bem observou Foucault (2004), na modernidade, o corpo surge como alvo de interesse apenas como objeto de disciplinarização no processo de formação e subjetivação de crianças e jovens, inclinando-se para uma sujeição de forma contínua. Em outra direção, na filosofia ameríndia o corpo é vital aos processos de produção do conhecimento, motivando-nos a buscar uma investigação mais aprofundada no sentido de entender em que medida essa abordagem singular pode alterar nossa percepção do corpo na dinâmica formativa que envolve os sujeitos nos espaços escolares. Assim, a questão orientadora do trabalho de pesquisa que serviu de base para a construção desse texto consistiu em tematizar como a concepção de corpo no perspectivismo ameríndio reconfigura a compreensão ocidental da formação do sujeito da educação?

Para responder essa questão, traçamos como objetivo mais amplo da investigação: compreender a concepção de corpo no perspectivismo ameríndio e suas contribuições para a constituição do sujeito da educação. Mais especificamente, a idéia consistiu primeiro, em contextualizar a questão do corpo

na educação e seu papel nos processos de subjetivação que constituem o sujeito, para, em seguida, buscar apreender a noção de corpo no perspectivismo ameríndio e suas implicações para a formação do sujeito da educação.

A perspectiva foucaultiana do corpo educado

Pensar o corpo como espaço de conhecimento exige esforços para situar como ele foi pensado historicamente no Ocidente. Michel Foucault (2004), dentre outros, constatou que, desde a Época Clássica tem sido empreendida certa atenção ao corpo. Atenção essa que, cingida por um saber classificatório e mecanicista, disseminou toda uma tecnologia política do corpo, na qual o corpo foi tomado enquanto objeto e alvo do poder político.

Nesse sentido, o corpo passou a figurar como uma parte central da maquinaria social e econômica, esquadrinhando-o e desarticulando-o, a fim de convertê-lo em um objeto que pode ser manipulado, modelado, treinado. A meta explícita é engendrar um corpo dócil e obediente às forças seminais do capitalismo que se multiplicam crescentemente. Segundo Foucault (2004), o poder que incide sobre os corpos, nomeado de poder disciplinar, estabelece “uma política das coerções que são um trabalho sobre o corpo, uma manipulação calculada de seus elementos, de seus gestos, de seus comportamentos” (p. 119). Todo esse aparato se efetiva por intermédio da disciplina que se manifesta a partir de um conjunto de técnicas e processos empíricos que controlam as operações do corpo na medida em que.

[...] aumenta as forças do corpo (em termos econômicos de utilidade) e diminui essas mesmas forças (em termos políticos de obediência). Em uma palavra: ela dissocia o poder do corpo; faz dele por um lado uma “aptidão”, uma “capacidade” que ela procura aumentar; e inverte por outro lado a energia, a potência que poderia resultar disso, e faz dela uma relação de sujeição estrita. Se a exploração econômica separa a força e o produto do trabalho, digamos que a coerção disciplinar estabelece no corpo o elo coercitivo entre uma aptidão aumentada e uma dominação acentuada (FOUCAULT, 2004, p. 119).

Esses métodos de controle do corpo “constituídos por um conjunto de regulamentos militares, escolares, hospitalares e por processos empíricos e refletidos para controlar ou corrigir as operações do corpo” (FOUCAULT, 2004,

p. 117) privilegiam a constituição de um corpo normalizado. O normal, nesse sentido, sendo estabelecido “como princípio de coerção no ensino, com a instauração de uma educação estandardizada e a criação das escolas normais” (p. 153). O objetivo consiste em submeter o corpo a processos de modulação homogênea, capturando-o e aumentando sua capacidade para tornar homens eficientes em força de trabalho, realizando uma “sujeição constante de suas forças e lhes impõem uma relação de docilidade-utilidade” (p.118). Nesse processo, a subjetividade se tornou algo que se fabrica a partir do poder disciplinar por meio do engendramento de corpos dóceis.

Para Foucault (2004, p. 143), a disciplina literalmente “fabrica” indivíduos, uma vez que toma os indivíduos ao mesmo tempo como “objetos e como instrumentos de seu exercício”.

A modelagem do corpo dá lugar a um conhecimento do indivíduo, a aprendizagem de técnicas induz modos de comportamento e a aquisição de aptidões está associada à fixação de relações de poder; formam-se bons agricultores, vigorosos e hábeis; neste próprio trabalho, desde que seja tecnicamente controlado, fabricam-se sujeitos submissos e constitui-se sobre eles um saber em que se pode confiar. Duplo efeito desta técnica disciplinar que se exerce sobre os corpos: uma alma a conhecer e uma submissão a conservar (FOUCAULT, 2004, p. 244).

Emerge assim uma “sociedade normalizadora” sob o efeito de uma tecnologia de poder centrada no corpo, impondo-lhe “limitações, proibições ou obrigações” (FOUCAULT, 2004, p.118). O corpo surge, assim, investido por relações de poder-saber que configuram seu processo de formação e remetem à própria constituição do sujeito, o qual emerge por meio de “uma nova economia do tempo de aprendizagem” que faz funcionar o “espaço escolar como uma máquina de ensinar, mas também de vigiar, de hierarquizar” (idem, p. 126). Logo:

[...] o espaço escolar se desdobra; a classe torna-se homogênea, ela agora só se compõe de elementos individuais que vêm se colocar uns ao lado dos outros sob os olhares do mestre. A ordenação por fileiras, no século XVIII, começa a definir a grande forma de repartição dos indivíduos na ordem escolar: filas de alunos na sala, nos corredores, nos pátios; colocação atribuída a cada um em relação a cada tarefa e cada prova; colocação que ele obtém de semana em semana, de mês em mês, de ano em ano; alinhamento das classes de idade umas depois das outras; sucessão dos assuntos ensinados, das questões tratadas segundo uma ordem de dificuldade crescente. E nesse

conjunto de alinhamentos obrigatórios, cada aluno segundo sua idade, seus desempenhos, seu comportamento, ocupa ora uma fila, ora outra; ele se desloca o tempo todo numa série de casas; umas ideais, que marcam uma hierarquia do saber ou das capacidades, outras devendo traduzir materialmente no espaço da classe ou do colégio essa repartição de valores ou dos méritos. Movimento perpétuo onde os indivíduos substituem uns aos outros, num espaço escondido por intervalos alinhados (FOUCAULT, 2004, p. 126).

Desse modo, a questão do corpo permite perceber como na modernidade a educação configurou-se como um complexo e sofisticado dispositivo de controle da subjetividade; dispositivo esse marcado pela imposição de um ritmo coletivo que se converte em uma codificação instrumental voltada para o disciplinamento. Esse dispositivo implica planejar o funcionamento normativo do corpo, dando a ver um modo particular de constituição do sujeito que tem no corpo regulamentado o espaço de aplicação das relações de poder-saber.

Assim, “no bom emprego do corpo, que permite um bom emprego do tempo, nada deve ficar ocioso ou inútil: tudo deve ser chamado a formar o suporte do ato requerido” (FOUCAULT, 2004, p. 130). É justamente nesse âmbito que a escola moderna se legitima como um espaço disciplinar por excelência, projetado para amansar o corpo segundo os padrões impostos de classificação e de inteligibilidade. No espaço escolar, o corpo é inserido “num pequeno mundo de sinais, a cada um dos quais está ligada uma única resposta obrigatória” (p. 133). Os rituais escolares (a ordenação por fileiras, os exames, as seriações etc.), por exemplo, funcionam como mecanismos produtivos para um “bom uso do corpo”, controlando, de forma minuciosa, os menores gestos. O poder exercido sobre o corpo pelas instituições escolares funciona como “uma técnica para constituir efetivamente os indivíduos como elementos correlativos de um poder e de um saber” (p. 151), forjando um sujeito imbuído de normas a partir de “uma realidade fabricada pela tecnologia específica de poder”.

Dentro dessa conjuntura a escola se apresenta como máquina efetiva de produção de corpos impressos por códigos e símbolos do poder disciplinar com o objetivo de fabricar indivíduos de acordo com os padrões normativos e as demandas econômicas e sociais, estabelecendo um modelo do que significa ser um indivíduo educado.

Corpo e conhecimento no perspectivismo ameríndio: uma outra Bildung

Em outra direção, o chamado perspectivismo ameríndio nos expõe a uma outra maneira de perceber o papel do corpo. Trata-se de uma abordagem, simultaneamente, antropológica e filosófica ancorada em aspectos centrais das cosmologias dos povos ameríndios. Para esses povos, o mundo é povoado por muitas espécies de seres (inclusive não-humanos), todos dotados de consciência e de cultura. Além disso, cada uma dessas espécies enxerga a si mesma e as outras como sendo humana.

Contudo, é importante enfatizar que o perspectivismo ameríndio se diferencia do relativismo cultural². O perspectivismo ameríndio não opera a partir de categorias analíticas presas aos binarismos: natureza/cultura; objetivo/subjetivo; corpo/espírito; animalidade/humanidade; etc. Assim, a compreensão de cosmologias não-ocidentais exige que ponhamos em suspeição as categorias com que organizamos o nosso pensamento a fim de compreender e significar a realidade, em geral, e a realidade educacional, em particular.

Autores como Eduardo Viveiros de Castro (1996) explicitam que as sociedades ameríndias se desenvolvem sob a lógica de um multinaturalismo. Em outros termos, enquanto a sociedade ocidental considera que todos os povos possuem uma mesma natureza e se diferenciam em suas culturas, a maioria das sociedades indígenas possui uma concepção contrária: as sociedades são compostas por seres que partilham uma espiritualidade (cultura/essência), mas que se diferenciam em seus corpos (natureza/biologia).

Nessa mesma direção, o antropólogo Philippe Descola (2006) relata o caso dos povos Achuar da Amazônia que estabelecem uma diferença ontológica de grau, mas não de natureza entre plantas, homens e animais. Os habitantes

² Como se sabe, com a perspectiva relativista, a Antropologia iniciou um importante movimento no questionamento do etnocentrismo. Um dos desdobramentos do relativismo, no âmbito da teoria social e política contemporânea, foi o multiculturalismo que rompe com o ideal evolucionista naturalista.

dessa sociedade afirmam que plantas e animais possuem uma alma (wakan) semelhante à dos humanos, que conta com intencionalidade e reflexividade. Ambos são classificados como pessoas, que inclusive têm sentimentos e comunicam-se – inclusive com os homens, através de mensagens que modificam o seu estado de espírito e comportamento. Assim, eles estabelecem relações de reciprocidade e respeito com elementos como a água, animais de caça e plantas cultivadas.

Importa apreender aqui que se no multiculturalismo temos o corpo como um elemento universal e a cultura como um particular; no multinaturalismo a cultura se converte em uma constante, enquanto o corpo é diverso. Assim, o perspectivismo ameríndio situa o corpo como um “feixe de afecções e capacidades” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 240). Para essas comunidades, ser sujeito humano não é, portanto, um dado “natural”.

Tipicamente, os humanos, em condições normais, vêem os humanos como humanos e os animais como animais; quanto aos espíritos, ver estes seres usualmente invisíveis é um signo seguro de que as “condições” não são normais. Os animais predadores e Os espíritos, entretanto, vêem os humanos como animais de presa, ao passo que os animais de presa vêem os humanos como espíritos ou como animais predadores: “O ser humano se vê a si mesmo como tal (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 227).

Além disso, no perspectivismo ameríndio, o corpo não é sinônimo de uma fisiologia distintiva e não se identifica com a anatomia orgânica. O corpo é antes um conjunto de maneiras ou modos de ser que constituem um habitus. O corpo é possuidor de uma inteligibilidade sensível que se torna evidente na relação entre o conhecimento e o mundo.

Assim, o conhecimento passaria primeiro pelo corpo que mantém relação com o mundo. Há uma imbricação entre corpo e conhecimento, pois esse joga um papel central no processo de aprendizado. Assim, “o corpo é fabricado através do conhecimento que vai se acumulando e incorporando a ele” (MACCALLUM, 1998, p. 17).

No pensamento do povo Kaxinawá, por exemplo, conhecimento e corpo convivem tão intimamente ligados que qualquer desordem sofrida por um deles pode ter consequências catastróficas sobre o outro. Segundo Lagrou (2002), os

Kaxinawá acreditam que o fato dos brancos armazenarem conhecimentos em objetos fora de seus corpos fez com que os corpos dos brancos parassem de conhecer. Isso porque, para os povos ameríndios, o corpo é um elemento vital nos processos de produção e transmissão dos conhecimentos, sendo também o lugar privilegiado em que aprendemos a nos tornar verdadeiramente sujeitos humanos.

Logo, é possível afirmar que, diferentemente do que ocorre na filosofia educacional do Ocidente, “a Bildung ameríndia incide sobre o corpo antes que sobre o espírito: não há mudança “espiritual” que não passe por uma transformação do corpo, por uma redefinição de suas afecções e capacidades (VIVEIROS DE CASTRO, 1996, p. 247). Para compreender plenamente essa idéia, faz-se necessário destacar que o corpo humano, na filosofia ameríndia, é visto como lugar por excelência da confrontação entre humanidade e animalidade.

Esse modo de compreensão altera a maneira como nossas teorias filosóficas e educacionais apreendem a partilha entre natureza e cultura considerada central nas bases antropológicas (as quais tendem a desqualificar o corpo como signo da animalidade) que constituem os processos de formação dos sujeitos em nossas sociedades. Esse posicionamento ratifica a importância de aprofundar o diálogo do campo pedagógico da filosofia ameríndia no sentido que o corpo para os ameríndios ocupa uma posição central na formação do ser humano.

METODOLOGIA

O percurso metodológico de nossa pesquisa partiu da leitura dos relatos de Davi Kopenawa, xamã yanomami, descritos pelo antropólogo Bruce Albert e apresentados no livro *A queda do céu*. Esta leitura teve como objetivo fazer um mapeamento sobre os principais conceitos que permeiam a temática do corpo no pensamento do referido líder yanomami. A partir da leitura dos relatos, foi possível perceber que o corpo para os ameríndios, além de estar imbricado com

o conhecimento, ocupa uma posição central na formação do ser humano. Em seguida, procuramos estabelecer contato com diversos trabalhos de natureza teórica capazes de proporcionar indicações que pudessem clarificar a noção de corpo no chamado perspectivismo ameríndio. A idéia, nesse momento, era a partir de pesquisas recentes encontrar pistas que abordassem o papel do corpo como espaço de conhecimento e como princípio para se pensar o processo de formação do sujeito no mundo ameríndio. Nessa direção, realizamos uma revisão temática acerca do lugar do corpo no campo acadêmico brasileiro, dada a difusão do conceito do perspectivismo ameríndio, elaborado pelo antropólogo brasileiro Eduardo Viveiros de Castro, evidenciando os contributos de Davi Kopenawa, que não apenas é reconhecido como xamã, mas também desempenha um papel importante como líder político yanomami.

Como resultado, percebemos que as investigações existentes têm se concentrado nas áreas de Educação física, Saúde e Antropologia. No caso da Antropologia, muitos autores têm se dedicado inclusive a explorar o pensamento indígena sobre o corpo (LAGROU, 2002; MACCALLUM, 1998; VIVEIROS DE CASTRO, 1996, 2002)³. Neste contexto destacamos 03 (três) trabalhos comumente citados nesse âmbito. O primeiro intitulado Corpo, conhecimento e perspectiva: a fenomenologia de Maurice Merleau-Ponty e o perspectivismo ameríndio da autoria de Guilherme Orlandini Heurich focaliza a relação entre corpo e conhecimento. O segundo trabalho tem o título: O que significa tornar-se outro? Xamanismo e contato interétnico na Amazônia, autoria de Aparecida Vilaça. O trabalho visa mostrar que o idioma da corporalidade é central para o entendimento da capacidade do xamã de mudar de identidade. Por último, encontramos o trabalho intitulado: Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. Trata-se de um dos textos mais importantes quanto à filosofia ameríndia de autoria do antropólogo Eduardo Viveiros de Castro. O texto

³ Para maior compreensão a respeito da temática abordada, foi realizada uma busca mais ampla no portal de Periódicos CAPES/MEC, para um levantamento quantitativo dos trabalhos acadêmicos já realizados. É possível perceber que no campo acadêmico tem crescido o interesse no corpo ameríndio como suporte para compreensão de outras questões. Porém, o resultado da nossa busca não causou surpresa quanto a área de conhecimento que a maioria dos trabalhos estão inscritos. Como já confirmado, a Antropologia tem se destacado na produção de conhecimento no que se refere às comunidades ameríndias.

discute o significado do perspectivismo ameríndio e as principais ideias presentes nas cosmologias amazônicas a respeito do modo como humanos, animais e espíritos se veem a si mesmos.

Com base nessa primeira revisão bibliográfica, estabelecemos um plano de leitura e documentação do material selecionado, dimensionando o corpus primário de nossa investigação: os relatos do líder yanomami Davi Kopenawa, em razão dos mesmos revelarem a partir da cosmologia Yanomami as crenças e os princípios que articulam o pensamento xamânico, traçando um panorama sobre a fabricação do corpo dentro dessa cosmovisão⁴.

Dessa forma, trata-se de uma pesquisa de caráter qualitativo. A pesquisa qualitativa, segundo Moreira (2002), não busca enumerar ou medir os dados estudados e sim, partir de questões focalizando interesses amplos, que vão se definindo à medida que o estudo se desenvolve, proporcionando autonomia e flexibilidade para interpretar e entender acerca do assunto estudado. Assim, não se buscou comprovar ou mesmo analisar dados, mas sim, problematizar a questão temática por nós focalizada. Trata-se então de uma pesquisa de caráter teórico-bibliográfico situada especificamente no terreno da Filosofia da educação.

Segundo Severino (2007), uma pesquisa bibliográfica se realiza a partir da bibliografia já publicada, em forma de livros e revistas acadêmicas. A sua finalidade é fazer com que o pesquisador entre em contato direto com o material escrito sobre um determinado assunto, auxiliando-o na discussão de suas próprias interrogações ou especulações. Do ponto de vista teórico-metodológico, o intercessor crítico é o próprio diálogo com a filosofia ameríndia tal como essa é apresentada no chamado perspectivismo ameríndio, ou seja, um ponto de vista teórico (antropológico) que produz, intencionalmente, uma reversão simétrica da imagem do seu “nativo” (considerado “objeto” ou “sujeito” de seu estudo). Assim, a principal preocupação do pesquisador, nesse âmbito, é como o “outro” se torna

⁴ Como corpus secundário mobilizamos também parte do material produzido por Viveiros de Castro: *A fabricação do corpo na sociedade Xinguana* (1979), *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia* (2002) e *Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio* (1996).

ele mesmo um interpretante da sua cultura. Logo, mais do que buscar “conceituar” o pensamento do outro ou como o outro pensa um dado aspecto da realidade como a educação, por exemplo, trata-se de apreender como o seu modo próprio de pensar permite alterar a perspectiva do pesquisador.

Como consequência, essa postura muda a forma de compreender os processos de produção do conhecimento. Para gerar uma aproximação sensível à sociedade ameríndia, mesmo no plano teórico-conceitual, foi preciso fazer o esforço de pensar com (e não apenas sobre) as categorias empregadas pelos próprios ameríndios, quebrando o padrão binário de pensamento que a ciência ocidental moderna sempre assumiu. Sabemos que a ciência é vista como mais uma forma de organização e sistematização da realidade, deixando de ser o único terreno de produção do conhecimento. Nesse aspecto, os métodos de análise envolveram uma reversão, pois não se buscou enquadrar as fontes em nossas categorias, buscando-se antes estabelecer uma espécie de tradução entre diferentes sistemas de pensamento e discursividade.

A Queda do Céu e a formação perspectivista do corpo no mundo ameríndio

O livro *A Queda do Céu* apresenta os relatos transcritos do líder yanomami Davi Kopenawa, cujo interesse consiste em revelar ao mundo dos brancos, circunscrito pelos saberes escritos, o seu saber cosmológico adquirido a partir de sonhos, visões e profecias xamânicas. A obra retrata a iniciação de Davi ao se tornar xamã, abrangendo os saberes envolvidos e adquiridos graças à ação dos espíritos chamados xapiris que o auxiliaram na compreensão do universo yanomami. O relato também denuncia as forças destrutivas e incontroláveis dos brancos que por terem seu “pensamento esfumado” agem com violência no interior da floresta que se encontra hoje ameaçada por sua predação cega. Nesse contexto, Davi Kopenawa profere um discurso que compreende a floresta como uma entidade viva, inserida numa complexa dinâmica cosmológica de intercâmbios entre humanos e não-humanos, enfatizando que “a floresta está viva” (KOPENAWA, 2015, p. 37).

Na verdade, A queda do céu é uma obra realizada em colaboração com o antropólogo francês Bruce Albert⁵. O intuito ao escrevê-la era denunciar o descompasso das ações desenvolvimentistas que vem desencadeando inúmeros conflitos ambientais, bem como o deslocamento e até mesmo o extermínio do povo yanomami. Ao longo do texto, Davi Kopenawa questiona a noção de progresso vigente na sociedade dos brancos, além de expor suas reflexões acerca do mundo, lançando, ao final, um alerta proferido em forte tom profético de que quando a floresta sucumbir à devastação desmesurada do homem branco e o último xamã morrer, os espíritos xapiri fugirão para sempre, abandonando o mundo ao caos. Nesse momento, diz ele, o céu cairá mais uma vez sobre todos e será o fim do mundo.

Seguindo esse relato deparamos com uma ampla exposição filosófica do mundo ameríndio, uma análise sistemática, realizada pelo próprio Davi Kopenawa, do funcionamento da cosmologia Yanomami, seus mitos fundantes, bem como a rica relação que esse povo mantém com os chamados espíritos da floresta⁶. Chama a atenção, contudo, ao longo de todo o texto a centralidade conferida ao corpo entre as populações ameríndias. Esse é um elemento importante na medida em que o corpo, para os ameríndios, não se reduz ao corpo físico ou biológico, sendo antes, ele mesmo, um aparato de conhecimento e símbolos que, segundo Viveiros de Castro (1979), necessita ser periodicamente submetido a processos intencionais de construção e fabricação. Isso significa que o corpo ameríndio não nasce pronto, ele vai sendo elaborado e transformado seja por intermédio das relações de parentesco, seja por meio da inserção controlada, por meio de rituais, na cosmologia do grupo ao qual pertence.

Para elucidar como são fabricados os corpos ameríndios, seguimos as

⁵ Bruce Albert é doutor em Antropologia pela Université de Paris X-Nanterre (1985) e pesquisador sênior do Institut de Recherche pour le Développement (Paris), um etnógrafo com quem Davi Kopenawa mantém uma relação de amizade e confiabilidade devido o envolvimento de Bruce na luta contra a devastação das terras do povo yanomami, tendo experienciado longas estadias na casa de Davi na floresta amazônica.

⁶ Kopenawa descortina as relações arraigadas que os yanomami mantêm com os seres espirituais que se encontram no vínculo de cada individualidade, lançando luz quanto ao processo de iniciação e formação do corpo ameríndio com ênfase na importância do corpo xamânico como guardião e propagador da cultura yanomami.

pistas fornecidas pelo relato de Kopenawa (2015) que se inicia expressando o desejo que ele tem em desenhar as suas palavras nas “peles de papel” na tentativa de que os brancos possam ouvir o que dizem os habitantes da floresta, e dessa forma comecem a pensar com mais retidão a seu respeito. O foco de seu discurso é sempre o desejo de falar de um tempo remoto em que Omama criou os yanomami. Omama, segundo ele, é uma divindade de muita sabedoria que criou a floresta, as montanhas e os rios, o céu e o sol, bem como a noite, a lua e as estrelas. Foi Omama que, no primeiro tempo, deu a existência e estabeleceu os costumes dos yanomami.

Nesse contexto, a cosmologia do seu povo apreende o mundo como sendo composto por diferentes espécies de sujeitos ou pessoas, humanas e não-humanas, onde cada espécie se vê como sendo humana, tendo em vista que “todos os seres da floresta possuem uma imagem utupe”. Essas imagens são consideradas “o verdadeiro interior” dos animais que os yanomami caçam. São essas imagens “os animais de caça de verdade, não àqueles que comemos”. As imagens seriam, assim, uma espécie de “fotografias” dos animais concretos abordados nas florestas. Mas, continua, “só os xamãs podem vê-las” (KOPENAWA, 2015, p.116).

Dentro desta abordagem, todos os seres existentes são centros potenciais de intencionalidade, pois humanos, animais e outros seres partilham de uma mesma condição humana, não havendo neste aspecto, um ponto de vista privilegiado ou superior que tenta, a partir do seu próprio centro, organizar ou unificar o que lhe é externo. Por essa razão, Kopenawa (2015) evidencia uma relação de parentesco com os seres da floresta. Essa compreensão deriva das narrativas que os mais velhos lhe transmitiram ainda criança.

Mas, foi só mais tarde, diz ele, foi possível entender a amplitude dessas histórias apreendidas, em nossa cultura, como meros mitos. Para os yanomami, ao contrário, o que chamamos mito são conhecimentos profundos e antigos que visam ensinar acerca dos seres múltiplos que habitam o mundo, pois “os ancestrais animais do primeiro tempo não desapareceram” (KOPENAWA, 2015,

p. 116)⁷. Assim, é na infância, no contato com a água, com a terra, com a mata, ao pescar ou banhar-se, ao plantar ou colher e ao caçar que tem início o processo de formação e educação do povo yanomami. Essas atividades não são apenas uma forma de garantir sua sobrevivência e, sim, um modo de ser-no-mundo que promove a mutualidade dentro de uma estrutura social, formada por uma rede de interdependência, começando com a relação intrínseca com os seres da natureza.

Esse processo de formação é transmitido intergeracionalmente, caminhando na contracorrente do modelo de educação ocidental, pois não visa a produção de identidades fixas (papeis sociais) ancoradas na domesticação e na anulação das potências do corpo. Nesse aspecto, o processo de formação ocidental difere radicalmente do modo de formação ameríndia. É nessa direção que Kopenawa (2015, p.457) alerta, com insistência, que haveria uma espécie de esquecimento (patológico) na mente dos brancos sobre a educação.

É por conta desse esquecimento que os brancos reduzem a educação ao desenho de palavras em peles de papel. A ênfase que os povos ocidentais atribuem à escrita, para Davi Kopenawa, indica o medo que os conhecimentos “fujam para longe”, e mesmo assim, com toda a importância atribuída à escrita, as palavras parecem não se firmarem por muito tempo em suas mentes. Os yanomami, como habitantes da floresta, fazem o contrário dos brancos, só usam as tintas para enfeitar e desenhar em seus corpos em uma outra percepção do aprender.

Quando os brancos estudam; cravam seu olhar em velhos desenhos de palavras. Depois relatam seu conteúdo uns aos outros. Não vêem nem ouvem eles mesmos as imagens dos seres do primeiro tempo, por isso não podem conhecê-las de fato. Nós; ao contrário, sem caneta nem peles de papel viramos fantasmas com a yãkoana para ir muito longe, contemplar a imagem dos seres no tempo do sonho. Então, os xapiri nos ensinam suas palavras e é desse modo que nosso

⁷ Os espíritos xapiri são justamente as imagens desses ancestrais animais chamados yarori que se transformaram no primeiro tempo. Os xapiri, no entanto se parecem com os humanos. São seres minúsculos, como “poeira de luz”, apesar de serem “invisíveis para a gente comum” com seus “olhos de fantasma”, eles aparecem para os xamãs que conseguem vê-los. São muitos e “não morrem nunca” (KOPENAWA, 2015, p.110).

pensamento pode se expandir em todas as direções (KOPENAWA, 2015, p. 459).

Assim, enquanto para sociedade ocidental o conhecimento se estrutura a partir de um molde padronizado de saberes, para os yanomami não cabe absorver um conhecimento subordinante. Eles sustentam a crença que as divindades trazem consigo os saberes necessários à organização do mundo. Kopenawa (2015) é enfático ao afirmar que o que eles chamam de educação “são as palavras de Omama e dos xapiri”. E completa: “por isso somos capazes de ouvir seus cantos e contemplar suas danças de apresentação enquanto dormimos. Essa é a nossa escola (p. 77). Falar das divindades, nesse caso, significa falar de sua própria existência, experiência que condensa a indissolubilidade entre o homem e o cosmo, a individualidade e a coletividade. Contudo, para manter uma relação intrínseca de aprendizado com os seres do cosmo, é necessário conhecer os xapiri, pois são esses seres que transmitem as palavras de sabedoria aos xamãs. Dessa forma, os que querem conhecer os xapiri têm de vencer o medo e deixar que os mais velhos soprem o pó de yãkoana em suas narinas, pois só se pode conhecer os xapiri de verdade depois de ter bebido yãkoana por muito tempo.

É com os cantos dos xapiri que meu pensamento pode se estender até as nascentes dos rios ou para florestas distantes e, mais além, até os pés do céu. É com elas que eu posso ver o que os nossos antigos conheceram antes de mim, que posso contemplar as imagens do primeiro tempo, tais como eles as fizeram descer, muito antes de eu nascer. Assim é. Nunca vou querer deixar de imitar nossos antepassados, pois esse é nosso verdadeiro modo de ficar sábio (KOPENAWA, 2015, p. 290).

Percebe-se aqui que são as visões xamânicas que levam ao conhecimento, conduzido pelas orientações dos espíritos xapiri e pelos eventos míticos elaborados pelos mais velhos. Mas, fundamentalmente, o conhecimento emerge do corpo a partir das experiências vividas em contato com recursos tanto materiais como espirituais. O conhecimento que emana do corpo também se exterioriza em várias transformações físicas, mentais e emocionais. Pois, para manter contato com os seres da floresta é necessário que o sujeito se torne espírito e esse processo perpassa pela transformação do corpo. Enfim, o

processo de formação elege o corpo como lugar de um saber que descreve a gênese dos deuses, do mundo e dos homens em que os espíritos xapiris integram a fonte do conhecimento yanomami que se processa no corpo.

O corpo xamânico e a formação do sujeito na perspectiva ameríndia

Nascido no início dos anos 1950, e depois de perder parentes por sucessivas doenças infecciosas propagadas por estrangeiros que se instalaram na aldeia, Davi Kopenawa deixou a sua região de origem, o alto rio Toototobi (Amazonas). O contato com os brancos lhe proporcionou balbuciar as primeiras palavras em português. Este contato se deu logo na infância, com os missionários evangélicos. Descontente, mediante o fanatismo religioso, decidi abandonar a influência do cristianismo, tornando-se, nos anos seguintes, intérprete da FUNAI. Esta função lhe permitiu tanto tomar conhecimento da extensão da terra e da cultura yanomami, como também da ameaça da invasão dos brancos que rondava a floresta.

Decidi então tornar-se xamã para defender a floresta e seu povo. Foi graças à iniciação xamânica que Davi construiu um alicerce para desenvolver uma reflexão cosmológica a qual pôde retomar uma vocação xamânica manifestada desde a infância, mas interrompida pela chegada dos brancos. Com a iniciação, ele se engajou em uma luta ao redor do mundo onde é reconhecido como um dos maiores defensores da Amazônia e de seus primeiros habitantes. Em 1988, Davi recebeu o Global 500 Award das Nações Unidas, e em 1989 o Right Livelihood Award, considerado o prêmio Nobel alternativo. Foi condecorado em 1999 com a Ordem do Rio Branco pelo Presidente da República brasileiro, e em 2008 recebeu uma menção honrosa especial do prestigiado Prêmio Bartolomé de Las Casas outorgada pelo governo espanhol por sua luta em defesa dos direitos dos povos das Américas.

Os xamãs, conforme Viveiros de Castro (2002), literalmente são aqueles que têm uma visão poderosa, considerados os verdadeiros formuladores e divulgadores do saber cosmológico dos povos ameríndios. Sua tarefa pedagógica consiste em comunicar e administrar as perspectivas cruzadas entre

os diferentes seres que compõem o cosmo.

O xamanismo amazônico pode ser definido como a habilidade manifesta por certos indivíduos de cruzar deliberadamente as barreiras corporais e adotar a perspectiva de subjetividades alo-específicas, de modo a administrar as relações entre estas e os humanos. Vendo os seres não-humanos como estes se veem (como humanos), os xamãs são capazes de assumir o papel de interlocutores ativos no diálogo transespecífico; sobretudo, eles são capazes de voltar para contar a história, algo que os leigos dificilmente podem fazer (VIVEIROS, 1996, p. 231).

O xamã, portanto, é todo indivíduo com a habilidade de transitar pelas perspectivas dos outros seres, tendo como objetivo encontrar o que os olhos comuns não conseguem enxergar. Nesse aspecto, “o xamanismo é um modo de agir que implica um modo de conhecer, ou, antes, um certo ideal de conhecimento” (VIVEIROS DE CASTRO, 1996, p.231). Pedagogicamente é como se a experiência xamânica postulasse que “conhecer é personificar, tomar o ponto de vista daquilo que deve ser conhecido” (p. 231).

A transmutação de ponto de vista inseparável da capacidade de metamorfose do xamã configura-se como o caminho privilegiado para a obtenção de conhecimento. É nesse processo de transmutação perspectivista que as cosmologias ameríndias enfatizam o caráter performativo do corpo. Para acessar os conhecimentos é exigido que este se transforme, pois a metamorfose corporal é o aspecto mais marcante na fabricação do sujeito ameríndio.

[...] A metamorfose expõe o indivíduo para além das fronteiras do grupo e da forma corporal humana. Ela (metamorfose) reintroduz o excesso e a imprevisibilidade na ordem do socius, transformando os homens em animais ou espíritos. Ela é concebida como uma modificação de essência que se manifesta desde o plano do comportamento até, nos casos extremos, o plano da transfiguração corporal (VIVEIROS, 2002, p.50).

A metamorfose corporal é fundamental na fabricação e transformação do sujeito ameríndio. A formação do sujeito ameríndio “só adquire inteligibilidade plena em conexão com a metamorfose, até porque a fabricação é um caso particular da metamorfose, visto que mesmo a criação primordial é uma transformação” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 47). Na narrativa de Kopenawa o corpo xamânico é fabricado ainda na infância. É na infância que:

[...] aprende-se a pensar direito aos poucos. Vamos nos dando conta de que os xapiri existem mesmo e de que as palavras dos maiores são verdadeiras. Compreendemos pouco a pouco que os xamãs não agem como fantasma à toa. Depois de um tempo, o pensamento se concentra nas palavras dos espíritos e a vontade de vê-los fica, muito grande (KOPENAWA, 2015, p.100).

A preparação para se tornar xamã também envolve a ingestão de alimentos específico e de uso contínuo⁸. Kopenawa (2015) relata que foi através dos xamãs de sua casa que ele passou a beber mel e cheirar o pó de yãkoana, como também adornar seu corpo quando ainda era criança. Em seu relato Kopenawa:

[...] os xamãs mais velhos de nossa casa iam também colocando em mim, aos poucos, as imagens de enfeites preciosos que são dos xapiri. Amarraram em meus braços braçadeiras de crista de mutum e botaram nelas penas caudais de arara. Colocaram penas de papagaio nos lóbulos de minhas orelhas. Cobriram meus cabelos de penugem branca e amarraram uma faixa de rabo de macaco cuxiú negro em torno de minha testa (KOPENAWA,2015, p.96).

Contudo, os enfeites não eram visíveis aos olhos dos humanos, mas as imagens dos espíritos estavam presas a Kopenawa com firmeza, protegendo a criança que ele era. Mais tarde, quando se tornou adolescente, seu pensamento começou a virar outro. Decidiu então beber yãkoana para conhecer a beleza e a força dos xapiris para poder virar espírito como eles e seu pensamento ficar direito a fim de ganhar conhecimento. Os xamãs mais velhos ministram as doses do pó de yãkoana e fazem descer os espíritos xapiri até o iniciado.

Segundo Kopenawa (2015), depois de ter bebido yãkoana pela primeira vez, é preciso seguir se comportando sem desvios e aquele que quer se tornar xamã deve continuar a bebê-la sozinho, sem parar. “É desse modo que estudamos para fazer descer e dançar os espíritos. Nossos xamãs mais experientes são nossos professores. São eles que nos dão nossos primeiros

⁸ Os filhos dos xamãs nascem e tornam-se espíritos sozinhos, pois estes não provêm do esperma de seu pai humano, mas sim, do esperma dos espíritos que são os xapiris. Porém o fato de não ser filho de um pai xamã, não é empecilho para se tornar xamã, desde que os xapiri olhem com afeto para a pessoa. Caso a pessoa queira, pode pedir aos xamãs mais velhos de sua casa para lhe darem yãkoana para beber.

xapiri” (p.169)⁹. Contudo, o ato de virar xamã só ocorre se as pessoas escolhidas pelos xapiris tiverem mesmo a floresta no pensamento, uma vez que “não se torna xamã comendo carne de caça ou plantas das roças, e sim graças às árvores da floresta” (p. 136).

Assim, durante o processo de formação do corpo xamânico é necessário cumprir uma série de prescrições e restrições alimentares e sexuais. O não cumprimento dessas regras pode comprometer o processo de formação. Após tomar yãkoana com seu sogro pela primeira vez, Kopenawa relata que seguiu com zelo as restrições necessárias para o processo de transformação do corpo xamânico. Dessa forma, ele pode contemplar os lugares que parecem estar fora do alcance da visão dos humanos, trazendo desses lugares canções inauditas. São essas canções que servem de base para os processos sociais de educação e de garantia de sobrevivência das suas comunidades.

[...] Todos escutam com muita atenção as palavras dos xapiri: adultos, jovens e até crianças. As pessoas comuns não sabem nada dos lugares que os espíritos evocam. Seu entendimento é curto demais. Por falta de ver os espíritos em sonho; seus pensamentos não são muitos e nunca se afastam muito delas. Ficam gravados em suas caçadas, nos objetos de troca ou nas mulheres que desejam. Só conhecem os lugares que eles mesmos visitaram ou nos quais viveram (KOPENAWA, 2015, p. 168).

É com base na dinâmica de transmutação corporal que Kopenawa realiza ainda uma crítica potente aos conhecimentos da sociedade ocidental, que, segundo ele, impedem a liberdade e a criatividade inerentes ao verdadeiro aprendizado. Na sua visão, a educação ocidental está totalmente orientada por interesses utilitaristas e se prestado estritamente aos objetivos econômicos, o que afeta negativamente a principal capacidade humana que, seguindo a perspectiva yanomami, seria a possibilidade de sonhar outros mundos.

O dinheiro não nos protege, não enche o estômago, não faz nossa alegria. Para os brancos, é diferente. Eles não sabem sonhar com os espíritos como nós. Preferem não saber que o trabalho dos xamãs é proteger a terra, tanto para nós e nossos filhos como para eles e os seus. [...] Os xamãs não dormem como os demais homens. De dia,

⁹ Vale lembrar que, para Kopenawa (2015), ayãkoana não é um mero pó, além de ser a comida dos xapiri, é por meio de sua utilização que esses espíritos se lançam para dentro dos iniciados, sendo, portanto, o caminho privilegiado para a obtenção de conhecimento.

bebem o pó de yãkoana e fazem dançar seus espíritos diante de todos. À noite, porém, os xapiri continuam dando-lhes a ouvir seus cantos no tempo do sonho. Saciados de yãkoana, não param nunca de se deslocar e seus pais, em estado de fantasma, viajam por intermédio deles. É desse modo que os xamãs conseguem sonhar com as terras devastadas que cercam a nossa floresta e com a ebulição das fumaças de epidemia que surgem delas. Só os xapiri nos tornam realmente sabidos, porque quando dançam para nós suas imagens ampliam (KOPENAWA, 2015, p. 332).

Nessa ótica, a fabricação do corpo xamânico se constitui como um processo pedagógico, mas também político e cosmológico, de intervenção consciente da cultura ameríndia sobre o corpo humano, construindo a pessoa capaz de relações interespecíficas fundamentais ao viver comum com outros seres e mundos. O xamanismo expressa uma prática educativa significativa para a transmissão de valores e para a aprendizagem da cosmologia ameríndia, abrangendo diferentes processos de fabricação do corpo. O processo de aprendizagem concernente aponta para a aquisição de capacidades de transformação corporal, permitindo aos sujeitos transitarem entre mundos outros. Em função disso, o tornar-se humano passa pela habilidade de se transformar, isto é, de devir-outro de si mesmo, submetendo seus corpos a processos de experimentação e transfiguração.

Na visão multinaturalista, presente na filosofia ameríndia, o corpo ocupa uma centralidade seminal que se processa na construção da pessoa. Compreende-se então que o perspectivismo ameríndio não é apenas um outro ponto de vista sobre a formação do sujeito, mas guarda uma pedagogia complexa acerca de como entrar em relação com outros pontos de vista. Nessa abordagem, todos os seres existentes são centros potenciais de intencionalidade em que humanos, animais e outros seres partilham de uma mesma condição humana, não havendo neste aspecto, ponto de vista privilegiado ou superior que tenta, a partir do seu próprio centro organizar ou unificar o que é externo. Pode-se, portanto, aprender com diferentes sujeitos que não apenas aqueles identificados, no ocidente, como humanos.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Historicamente, o corpo na educação tem se configurado objeto privilegiado de investimento para construção dos modos normalizados de subjetivação. Nesse processo, as práticas escolares tendem a perpetuar modelos homogêneos de formação do ser humano. Nesse âmbito, a aprendizagem se resume a uma supervalorização de procedimentos cognitivos que negam as potências do corpo, reduzindo-o a um dispositivo que obedece às leis naturais e deve ser disciplinado, tornando-o apto e útil às forças produtivas do bio capitalismo.

Nesse aspecto o processo de formação ocidental muito difere do modo de formação ameríndia. Os ameríndios alegam que a aprendizagem dos brancos é adquirida a partir de um conhecimento padronizado que atua na produção de identidades fixas. Este conhecimento limitado ao domínio da escrita impede a liberdade e a criatividade, considerados por eles (povos ameríndios) como essenciais ao verdadeiro aprendizado. Para os ameríndios, o processo de aprendizagem autêntico precisa apontar para a aquisição de capacidades de transformação corporal.

Transformar o corpo, nesse caso, implica também em transformar modos de ser e estar no mundo, o que exige um processo de fabricação contínua que elege o corpo como lugar de um saber que se inicia na infância e se prolonga por toda a vida do indivíduo. Esse saber inscrito no corpo descreve não só a gênese dos deuses, do mundo e dos homens, em que os espíritos xapiri representam a fonte primordial de vitalidade do universo e de onde emana todo o conhecimento e poder, mas também expressa os desafios sociais e políticos a serem enfrentados por meio de uma luta que também se inscreve na potencialidade dos corpos. Assim, para acessar o conhecimento verdadeiro que é transmitido pelos espíritos xapiris, faz-se necessário se tornar espírito e, portanto, submeter-se a uma série de prescrições e restrições corporais que envolvem inclusive o uso de alucinógenos para o alcance da transmutação.

Na mudança de perspectiva, meta fundamental da educação ameríndia,

o corpo xamânico se constitui como um campo privilegiado de intervenção, o que faz dos xamãs verdadeiros educadores, na verdade, verdadeiros pesquisadores educacionais do saber cosmológico dos povos ameríndios. Nesse sentido, os xamãs são responsáveis por manter uma relação de comunicação constante com espíritos xapiris tornando-se hábeis na tarefa de aprender e compartilhar os saberes que emergem das perspectivas cruzadas entre os diferentes seres que compõem o cosmos. Essa é a razão pela qual a metamorfose corporal se constitui como um dos principais aspectos na formação dos sujeitos ameríndios.

Nesse contexto, a educação consiste em viabilizar a autonomia do indivíduo que busca o conhecimento a partir de várias perspectivas e dessa forma concebe um modo peculiar de apreender o mundo à sua volta.

Com relação à fabricação e transfiguração do corpo como unidade diferenciante que visa equilibrar todo um sistema de pensamento e a própria vida social, é possível concluir que as cosmologias ameríndias abrem uma via de acesso a diferentes sistemas de pensamento, como também proporciona ao pensamento ocidental abertura para uma crítica radical dos poderes biopolíticos dominantes que têm desencadeado o processo de homogeneização e destruição de vários seres do planeta. Ao colocar o corpo ao serviço da economia e da produção, a cultura biopolítica ocidental produz uma nefasta destruição da vida, reduzindo nossas possibilidades de aprendizagem com outras culturas e seres. Nesse aspecto, o conhecimento ameríndio ocupa um papel de destaque na formação humana, com sua ênfase no corpo incita-nos, como cultura e como espécie, a reaprender a sonhar com outros mundos.

REFERÊNCIAS

DESCOLA, P. *As lanças do Crepúsculo*. São Paulo: Editora Cosac-Naify, 2006.

DESCOLA, P. *Estrutura ou sentimento: a relação com o animal na Amazônia*. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 4, n. 1, abr. 1998.

FOUCAULT, M. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. 29aed. Petrópolis: Editora Vozes, 2004. (Tradução de Raquel Ramalhete).

FOUCAULT, M. História da sexualidade I: A vontade de saber. Rio de Janeiro, Edições Graal, 1988.

LAGROU, E. M. O que nos diz a arte kaxinawa sobre a relação entre identidade e alteridade?

http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93132002000100002.

LIMA, T. S.O que é um corpo. *Religião e Sociedade*, n. 22, p. 9-19, 2002.

KOPENAWA, Albert, Bruce, Davi. A queda do céu: Palavras de um xamã yanomami / Davi Kopenawa e Bruce Albert; tradução Beatriz Perrone-Moisés; prefácio de Eduardo Viveiros de Castro - 1ª ed. - São Paulo - Companhia das Letras, 2015.

MACCALLUM, C. A. O corpo que sabe: da epistemologia Kaxinawá para uma antropologia médicas das terras baixas sul-americanas. In: ALVES, P.C.; RABELO, M.C. (Orgs). *Antropologia da saúde: traçando identidades e explorando fronteiras* [online]. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ; Rio de Janeiro: Editora Relume Dumará, 1998. pp. 215-245.

VIVEIROS DE CASTRO, E. O nativo relativo. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 8, n. 1, p. 113-148, abr. 2002.

VIVEIROS DE CASTRO, E. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, p. 115-144, out. 1996.

Manuscrito recebido em: 16 de março 2024.

Aprovado: em 12 de julho de 2024.

Publicado: em 22 de agosto de 2024.