



UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO  
CENTRO DE EDUCAÇÃO  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO

JIMY DAVISON EMÍDIO CAVALCANTI

**DO CORPO AMERÍNDIO:  
por um canto selvagem da formação humana**

Recife  
2020

JIMY DAVISON EMÍDIO CAVALCANTI

**DO CORPO AMERÍNDIO:  
por um canto selvagem da formação humana**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação do Centro de Educação da Universidade Federal de Pernambuco como requisito parcial para obtenção do título de mestre em Educação.

**Área de concentração:** Educação e  
Espiritualidade

**Orientador:** Prof. Dr. Alexandre Simão de Freitas

Recife  
2020

Catálogo na fonte  
Bibliotecária Natália Nascimento, CRB-4/1743

- C376d Cavalcanti, Jimmy Davison Emídio.  
Do corpo ameríndio: por um canto selvagem da formação humana. /  
Jimmy Davison Emídio Cavalcanti. – Recife, 2020.  
114 f.
- Orientador: Alexandre Simão de Freitas.  
Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de Pernambuco, CE.  
Programa de Pós-graduação em Educação, 2020.  
Inclui Referências e Apêndices.
1. Educação. 2. Desenvolvimento da Pessoa Humana. 3. Corpo. 4.  
Cultura indígena. 5. UFPE - Pós-graduação. I. Freitas, Alexandre  
Simão de. (Orientador). II. Título.
- 370 (23. ed.) UFPE (CE2021-005)

JIMY DAVISON EMÍDIO CAVALCANTI

**DO CORPO AMERÍNDIO:  
por um canto selvagem da formação humana**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação do Centro de Educação da Universidade Federal de Pernambuco como parte dos requisitos para obtenção do título de mestre em Educação.

Aprovada em: 15/12/2020

**Banca Examinadora**

---

Prof<sup>o</sup>. Dr. Alexandre Simão de Freitas (Orientador)  
Universidade Federal de Pernambuco

---

Prof<sup>o</sup>. Dr. Gustavo Gilson Souza de Oliveira (Examinador Interno)  
Universidade Federal de Pernambuco

---

Prof<sup>o</sup>. Dr. Raphael Guazzelli Valerio (Examinador Externo)  
Universidade Federal de Pernambuco

**Dedico...**

**...se ela caso *parecer* louca,**

**não a dopo,  
nem a amarro,  
nem a confino...**

**tomo-a pela mão e tiro-a para dançar!  
ou a deixo (deixar? auto-engano...) me devorar!**

**A ela, a mais bela de todas, a vida!**

## **AGRADECIMENTOS**

... agradeço, primeiramente, ao professor Alexandre, pela abertura, pela sensibilidade, pelas situações que proporciona, pelas afecções! no mesmo caminho, agradeço à professora Maria Betânia, por suas forças e imanência! agradeço às colegas de trabalho Domingos e Karla, que me motivaram a buscar o curso de mestrado! aos colegas e às colegas no núcleo de Educação e Espiritualidade, docentes e estudantes, pela companhia ao longo desses dois anos, de um modo especial, a Jean, cuja companhia foi mais próxima! agradeço aos diversos agentes cósmicos que atravessam esse corpo que me afeta! agradeço a todas que põem ao nosso alcance as narrativas dos mundos ameríndios e a todas que lutam para que a existência se intensifique! agradeço, especialmente, a D. Hilda (minha mãe) e a S. Reginaldo (meu pai) por terem me dado tudo: educação e cuidado.

“Nenhuma outra interioridade além de um movimento permanente para fora.”  
(GODDARD, 2017, p. 90)

“Talvez estejamos muito condicionados a uma ideia de ser humano e a um tipo de existência.  
Se a gente desestabilizar esse padrão, talvez a nossa mente sofra uma espécie de ruptura,  
como se caíssemos num abismo.” (KRENAK, 2019, p. 57)

## RESUMO

A presente dissertação objetivou realizar uma articulação entre o pensamento ameríndio, a formação humana e a espiritualidade, através do exercício de pensar *outramente* com povos indígenas das terras que se habituou a chamar de Brasil. O conceito ameríndio de corpo é o elemento articulador transversalizante, tendo sido tomado como perspectiva para enxergarmos uma figura outra de formação humana. Para alcançar esse objetivo, ensaiamos três movimentos: caracterizamos o conceito de corpo na filosofia ameríndia e identificamos suas potências; mapeamos as consequências ontológicas, epistemológicas e cosmológicas para os corpos que entram em encontro, confronto e desencontro; delineamos uma figura de formação humana a partir dos corpos ameríndios em diferentes relações. No que se refere ao pensamento ameríndio, mobilizamos os trabalhos do antropólogo brasileiro Eduardo Viveiros de Castro que tematizam os três vértices da chamada *filosofia ameríndia*: o multinaturalismo ontológico, o perspectivismo interespecífico e a alteridade canibal. Também recorremos ao pensamento do xamã yanomami Davi Kopenawa. No outro lado da articulação, evocamos os estudos da filosofia da educação brasileira contemporânea, mais especificamente os que se filiam às chamadas filosofias da diferença. A pesquisa tem uma natureza teórico-especulativa ao modo da alterocupação (Alexandre Nodari) e da noção de experiência (Jorge Larrosa). Os resultados indicaram que o pensamento ameríndio, tanto através dos mitos quanto das práticas rituais, reconhecem no corpo um potencial ontológico de diferenciação que afeta os diversos habitantes do universo, humanos e não-humanos, desdobrando uma concepção de existência que não se deixa capturar por processos formativos que funcionam por meio da reprodução e do controle das identidades. Os corpos ameríndios variam, assim também os mundos que lhes cabem, e essa variação se potencializa nas relações que se instauram em uma arena cosmopolítica situada entre uma heterogeneidade de humanidades, onde corpos se chocam, se fundem, se capturam. O que nos permite concluir que nos mundos ameríndios o Outro tem um lugar e um potencial (trans)formativo indispensável.

Palavras-chave: Corpo. Pensamento Ameríndio. Formação Humana. Diferença.

## ABSTRACT

The dissertation aims to realize an articulation between amerindian thought, human formation and spirituality, by an exercise of thinking *outramente* with indigenous people from the lands that were used to be called Brazil. The amerindian concept of body is the transversal element of articulation, taken as point of view from where to see an alter figure of human formation. In order to reach that aim, we did an essay in three movements: characterized the concept of body in the amerindian philosophy and identified its powers; mapped the ontological, epistemological and cosmological consequences for the bodies which get into encounters, confronts, and eludes; outlined a figure of human formation from the amerindian bodies in different relations. For the amerindian thought, we had the works of the brazilian anthropologist Eduardo Viveiros de Castro on the theme of the three vertices of the *amerindian philosophy*: the ontological multinaturalism, the interespecific perspectivism and the cannibal alterity. We also relied on the thinking of the yanomami shaman Davi Kopenawa. For the other side of the articulation, we evoked studies on contemporaneous brazilian philosophy of education, in specific terms, those which are affiliated to the so called philosophies of difference. The research has a theoretical-especulativa nature, in the way of the *alterocupação* (Alexandre Nodari) and the notion of *experiência* (Jorge Larrosa). The outcomes indicated that the amerindian thought, both through the myths and the ritual practices, recognize in the body an ontological potential of differentiation which affects the several inhabitants of the universe, human and not-human, what unfolds a conception of existence that do not let itself be captured by formative processes that works by reproduction and control of the identities. The amerindian bodies vary, then their respective worlds vary too, and this variation get power within the relations established in the cosmopolitic arena situated among a heterogeneity of humanities, where bodies shock each other, merge, and get captured. What allows us to conclude that in the amerindian worlds the Other has indispensable (trans)formative place and potential.

Keywords: Body. Amerindian Thought. Human Formation. Difference.

## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	10
Dos Yarori aos Yanomami.....	19
A moça e a estrela.....	39
2. CORPOS, DIFERENÇA.....	40
A onça mãe.....	50
3. CORPOS, MUNDOS.....	51
O jaguar o jacaré e a tartaruga.....	60
4. CORPOS, OUTROS, FORAS.....	61
O homem-morcego e o riso.....	76
5. CORPOS, ENCONTROS.....	77
CONSIDERAÇÕES IN-CONCLUSAS.....	101
REFERÊNCIAS.....	104
GLOSSÁRIO.....	113

## INTRODUÇÃO

O pintor deu de cara com uma árvore. Apaixonou-se. Voltou para casa ainda capturado por sua beleza e então se pôs a pintar, não a árvore. Uma árvore. Mas não foi exatamente assim que ocorreu. Na posse de seus aparatos, de pé, colocou-se à frente da árvore. Não uma árvore, bem entendido. Alegre – não pouco – por ter gestado uma nova obra, mas também por poder levar consigo aquela árvore que o apaixonara. Saiu a cantar sua obra.

Tamanha a beleza da árvore e a habilidade do pintor, logo tantos outros também estavam caídos de paixão por ela, ou melhor, por ambos. Pintor e observadores queriam nada mais que aquela árvore em uma tela emoldurada. Mas ninguém suportara dividir com o pintor a árvore, ficando ao bem-querer deste a possibilidade de outros a poderem ver. Capturados, não podiam fazer outra coisa senão sair à procura da árvore que havia pintado o artista.

Vontade inescapável. Capturados, queriam-na capturar para si mesmos. Arrancá-la do chão, ou, quem sabe, construir uma casa ao seu redor, ou fazerem-se de pintor e recapturar sua imagem. Desengano. Chegando ao local indicado pelo pintor, viram que não estava mais lá aquilo em busca de que saíram. O que restava ali, de pé, erguida com a mesma força, não tinha mais folhas ou flores ou frutos. Tudo secara. Exceto ela. Um novo desengano?

E se alguém fosse tomado de paixão novamente, mas diferentemente. Aqui, nada de tristeza, de pavor, de dor, de lamúria. Apenas paixão, talvez porque, quem sabe, já não se era mais a mesma. O poder de captura não está restrito a árvores. A murta<sup>1</sup> também o pode, rendendo até uma carta que teima em ser entregue, outra vez e outra vez, mesmo depois de passados séculos. A murta, ou teria sido uma murta, capturou os padres que haviam chegado com o intuito de a capturar. Ela, que desde sempre esteve aberta aos outros – chuva, terra, animais, sol, vento – também se abriu para aquela coisa estranha que mal havia chegado.

Os padres, capturados, não podiam fazer outra coisa além daquilo a que já estavam habituados a fazer: capturar os outros. Capturar em uma forma, eis o hábito dos padres, mau hábito, na verdade, transportado em caravelas desde suas velhas terras. Como um jardineiro que se quer escultor, podaram a murta para imprimir-lhe uma forma. Não bastava aparar os galhos que se expandiam demais – aos olhos do jardineiro. Tinha-se que gerar uma forma,

<sup>1</sup> Murta é um gênero botânico. Contudo, aqui o emprego está vinculado a um trecho de um sermão do Padre Antônio Vieira. Esse trecho está citado diretamente na primeira página do texto “O Mármore e a Murta: sobre a inconstância da alma selvagem” do antropólogo brasileiro Eduardo Viveiros de Castro, iniciando a discussão feita em torno da inconstância da alma selvagem por ele.

mas não qualquer uma. Aquela que fosse acreditada pelos padres como a única correta. Não bastava também aparar, era preciso moldar, mediante uma forma concebida pela eternidade.

Algo que não ocorreu, nem poderia ocorrer, visto que a murta está em sua capacidade de expansão, de proliferação. A forma sob a qual fora capturada se desfazia pela sua potência de variação. Bastava os padres virarem as costas, e os galhos cresciam, as folhas caíam. Ao voltarem àquela parte do jardim – demasiadamente imenso – do qual haviam partido, já não encontravam mais a estátua que haviam formado e esperado.

Diferentemente do pintor, que havia levado a árvore para a imagem no quadro, os padres, habilidosos jardineiros-escultores, teimavam em levar a imagem de seu espelho para as murtas. Nos dois casos, imagens congeladas, que reportavam algo que já não existia mais senão como uma ideia. Vontade maníaca de capturar tudo em uma *mesma* imagem!

O pintor, ao saber do suposto fim da árvore que pintara, não se deu o trabalho de ir até lá arrancá-la, cortá-la, transformá-la em lenha. Não lhe importava que ela não permanecesse a *mesma* estação após estação. O padre, ao contrário, choro e ranger de dentes. O trabalho por água abaixo, ou por murta *a fora*. Cheio do *amor divino*, não engolia a variação. Não tolerava que algo saísse da (sua) forma. Sem poder digerir a diferença, devorava-a, mas tão somente para eliminá-la da terra. Nada de alianças com o que com ele não se mantinha o mesmo. Precisava destruir, se não a própria murta, tudo aquilo que fazia dela murta. *Florícidio*.

Ainda havia, e há?, tantas outras murtas nascendo. Os padres sabiam que não podiam dar as costas. Não podiam tirar os olhos – e as garras e todas outras ferramentas de escultor e de jardineiro – daquelas almas selvagens. Haviam de sentar acampamento. Vigiar. Assumir o dever pastoral. Guiar – mas também ordenhar e tosquiar – aquelas almas que ainda ameaçavam *murtificar* suas existências. Protegê-las até mesmo do tempo.

Outros tantos, não apenas os padres, também queriam a murta. Viam nela potencial, como potencial têm os burros de carga. Com propósitos mais ou menos diferentes do que haviam os bem-aventurados jardineiros-escultores, não importava se a murta estava ou não convertida. O chicote come do mesmo jeito. Embora a conversão ajude a amansar, domesticar, docilizar. De um jeito ou de outro, estavam passíveis de extinção. Pisadas, arrancadas, estupradas, queimadas, dilaceradas, mastigadas, devoradas. Se os ventos traziam a brisa do mar, sementes, vidas, perfumes, desde então passaram a trazer caravelas possuídas por bestas mortíferas ávidas por devorarem tudo: almas, rios, terras, árvores, murtas, pedras,

gentes, gentes, vida, em suma, *corpos*. Toda essa força de devastação, todavia, encontrava – e continua encontrando – outras tantas forças de reparação. A murtidade *rexiste*.

Contra padres [e] colonizadores, a murta impõe-se. Contra essa face monstruosa que tudo quer devorar, que tudo quer usar, que tudo quer capturar, para se erguer ainda mais sobre todo o resto, a força da murtidade, a potência de alianças, a vontade de vida, a insistência da existência. Árvores mudam, rios nunca são os mesmos, a existência é a condição mesma de mudar. Só o que fica preso a quadros é a vontade mórbida de mesmidade, quando se quer matar, quando se quer fazer *dexistir*. *Rexiste* quem se dá à murtidade. Murtas ainda estão a cobrir o solo, em porções pequenas de terra, mesmo ao dissabor das gentes das molduras.

Continua a existir quem se dê à vida, quem se deixa apanhar por ela; e ela apanha tantas outras formas, tantos outros corpos, e lança uns aos outros, mistura, funde, alarga, derruba, afeta. Que a vida o faça, não depende dos olhos. Mas quando o faz, quando põe em encontro, confronto e defronto os diversos corpos do universo, os olhos mudam, já não são os mesmos. Isto! Os olhos já não são mais os mesmos, os corpos não o são, os mundos não o são. Mas não é para qualquer um. Há que se ser guerreiro, que se dar ao perigo, ao risco.

Ficar em casa definha, e ainda assim vem a vida e te come, eis a *murtidade*. A existência te devora. Não há para onde correr. Predadores e predadores. Nunca se está sozinho, nunca se está a salvo. A diferença captura e põe a bailar. Quem não aprendeu a dançar, fica estátua. Conter a murta, empreitada furada. Mesmo entre os rochedos mais firmes, suas primas se elevam. E ainda que venha o jardineiro-escultor e “faça a limpeza”, vem o vento, vem a chuva, vem ele, o tempo, e tudo muda. Ir lá fora, *entre* e *com* tantos outros corpos, de tantas outras espécies, a vida também te come. Mas, lá fora, comer e ser comido, em um prato onde outros também comem, tem um sabor diferente. Será?

## §

Tudo começou por uma captura. O feitiço veio de uma imagem em que figuram um espécimen vegetal, a murta, e uma espécie de jardineiro/escultor, um pastor/catequizador. Ambos haviam saído para caçar. Encontraram-se. Entraram em relação. Encontro que, para o texto que se está aqui tentando introduzir, existe como um mito, mas irá se atualizar e novamente se atualizar ao longo de suas cinco partes, como se cada uma delas funcionasse

ritualisticamente, repetitivamente. Para antes e para depois, se atualiza aqui, e tornará a fazê-lo ao tempo das últimas palavras. O lugar onde se deu o encontro é uma arena cosmopolítica.

No primeiro momento, enxergamos apenas duas personagens. Depois, percebemos que uma multiplicidade de pessoas habitava e continua a habitar o horizonte daquele encontro. Uma multiplicidade composta de humanos e não-humanos. O texto caminha assim multiplicando as personagens, mais ou menos como as gentes ameríndias, desde a passagem de um tempo que nunca passa, o passado absoluto do mito, para o tempo que continua a se atualizar, diagnóstico excêntrico, extemporâneo, intempestivo do nosso presente.

Os escultores de almas, assim denominamos os padres-jardineiros-escultores, nessa arena cosmopolítica, figuram no papel de alienígenas. Cruzaram um oceano inteiro para aqui capturar – e converter – as almas selvagens. Sua intrusão no chamado *Novo Mundo* deixou um legado que se reitera ao longo dos séculos que sucederam à sua chegada. Em seu bojo, trouxeram uma imagem, juntamente com a crença de que ela coincidia com a única imagem verdadeiramente verdadeira para se imprimir ou impingir a uma pessoa: a imagem do Humano – que não podia ter outros adjetivos senão “cristão”, “europeu”, “civilizado”.

O catequizador, jardineiro-escultor, ao se deparar com possíveis outros humanos nestas bandas de cá, logo se viu no dever de salvar aquelas almas, vestindo-as com a roupa do Humano. Iniciaram-se os processos de formação nessa *terra brasilis*. Mas, os corpos a serem capturados, salvos e formados também caçavam, capturavam e devoravam. De preferência, o que não fosse seu, ou seja, aquilo que o alienígena aparentava trazer, sua diferença.

Logo, aceitavam a oferta dos alienígenas. Converteram-se, alguns. Todavia, depois de aceita a oferta da palavra divina, depois de se vestirem com a roupa do Humano, repentinamente, deixavam tudo para trás e retornavam aos seus cantos e à sua nudez, à sua constante ingovernabilidade. Todo o trabalho de formação, em um instante, por água abaixo ou por estômago a dentro. Aquelas almas eram deveras inconstantes.

*A inconstância da alma selvagem.* Esse foi o primeiro nome dado ao feitiço que visou capturar e converter o outro desde aquele fatídico mau encontro. Vislumbramos aí os primeiros contornos do que mais tarde poderia se arranjar como a primeira imagem brasileira de formação do humano. Seus contornos, ainda inacabados e fugidios, ainda se fazem notar nas práticas educativas que vigoram no presente, como se a caça-conversão realizada pelos primeiros padres-jardineiros se perpetuasse, ainda que noutros moldes, por outras tecnologias,

por outros motivos, mas mirando tantas outras almas capturadas-escravizadas-silenciadas-invisibilizadas por carregarem, como uma dívida atroz, sua inconstante alma de selvagem.

A primeira imagem brasileira acerca da formação do humano surge de um equívoco. Pois, ao contrário do que pensavam os primeiros formadores bem-aventurados, e diferentemente do que ainda pensam os descendentes esclarecidos do Humano, a alma selvagem não podia ter inconstância, pois ela permanecia a mesma entre os diferentes habitantes do cosmos, desde o tempo mítico até o plano atual. Para conjurar os mal-feitos produzidos por essa primeira imagem é preciso perceber e diagnosticar um problema de vista.

Entre as *metafísicas canibais*, por onde fomos levados, diferentes pessoas veem da mesma forma coisas diferentes. Ora, se veem da mesma forma, como podem ver coisas diferentes? A resposta-diferença está nos corpos, e, assim, o equívoco ex-posto. Se os alienígenas viam inconstância das almas, os indígenas viam a diferença nos e dos corpos. Difícil perceber o que isso quer dizer. O feitiço-cegueira parece ter se tornado mais severo.

Há que se evocar então uma outra imagem da formação humana, dessa vez, configurada pelos modos de ver nos mundos ameríndios. Eis a nossa aposta: a chamada *inconstância da alma selvagem* oculta uma contra-imagem, ou melhor dizendo, um canto inaudito acerca da formação do humano. Um canto selvagem diante do qual os que se acostumaram a pensar os processos educativos, desde a posição de jardineiros-escultores com seus ideais de mármore, tendem a ficar desorientados ao não encontrarem mais a matéria-prima apropriada para a talha do Humano desde as florestas dos mundos ameríndios.

Os povos das caravelas e seus congêneres, os povos das mercadorias, sempre estiveram acostumados com a ideia da separação radical entre o corpo e a alma, entre a natureza e a cultura, atribuindo aos segundos termos dessas relações uma capacidade de variabilidade enquanto expressão de sua vocação à formabilidade. Com a *Bildung ameríndia*, entretanto, foram forçados a se defrontar com uma experiência em que o elemento que sempre varia está noutro lugar, naquilo que chamamos de *corpo*<sup>2</sup>. Nas *metafísicas canibais*, o corpo faz nascer o equívoco, dando a ver já nos primeiros maus-encontros com os povos das florestas que os processos formativos que historicamente teceram o mundo ocidental produzem efeitos perversos sobre a existência de inumeráveis outros povos espalhados pelo planeta, seja aprisionando-os em um ciclo infernal de violências sem fim (FREITAS, 2019;

---

<sup>2</sup> O corpo, para os povos ameríndios, não se confunde com um agregado de pele, órgãos, ossos. Ao contrário, refere-se a “um conjunto modos de ser que constituem um *habitus*, um *ethos*, um etograma” (VIVEIROS DE CASTRO, 2018, p. 66).

SKLIAR; DUSCHATZKY, 2011), seja empobrecendo sua capacidade de fazer e de cantar outras experiências de pensar, de perceber e agir (PAGNI, 2014; GALLO, 2017a).

A *inconstância da alma selvagem* fala, portanto, de uma história onde corpos e mundos foram invisibilizados e silenciados, aparecendo nos manuais de filosofia ou história da educação tão somente como breves episódios de uma narrativa a ser esquecida. Escolhemos então os corpos ameríndios como o elemento articulador-agenciador da pesquisa que está na origem dessa dissertação. O argumento interliga os três vértices da *filosofia ameríndia*: o *multinaturalismo ontológico*, o *perspectivismo interespecífico* e a *alteridade canibal*. O primeiro vértice aponta para a concepção em que uma miríade de pessoas, humanos e não humanos, habita o cosmos. O segundo indica que os diferentes habitantes do cosmos veem da mesma forma coisas diferentes. Assim, jaguares e Tupinambás veem da mesma forma, mas enxergam diferentemente, porque os pontos de vista de onde veem, os corpos, distinguem-se entre eles. O ponto de vista não forma o objeto visto, mas quem o vê. O terceiro vértice evidencia uma vontade de expansão visível em uma socialidade que põe em relação diferentes gentes e ignora as supostas barreiras ontológicas entre humanos e não humanos. A alteridade se atualizando em eventos como a caça, a guerra e o xamanismo.

Com isso em vista, pudemos planejar uma viagem aos mundos ameríndios e suas arenas cosmológicas. Mas, para tanto, teríamos de voltar para o lugar de onde partimos, ainda que tornados outros. Assim, elegemos objetivos que nos levassem para aqueles mundos e que nos trouxessem de volta. O mais abrangente: investigar a relação entre o pensamento ameríndio, a formação humana e a noção de espiritualidade a partir do conceito ameríndio de corpo como elemento articulador transversalizante. Dele, desdobraram-se outros três: a) apresentar o conceito ameríndio de corpo, com destaque para suas potências, situando-o nas concepções de multinaturalismo e perspectivismo ameríndio; b) mapear as implicações ontológicas e epistemológicas decorrentes de diversos tipos de encontros/relações presentes nas cosmologias ameríndias, no âmbito da concepção ameríndia de alteridade canibal; c) delinear uma imagem, mesmo que fugidia, de formação humana a partir do ponto de vista do corpo ameríndio, tendo em vista o cruzamento de mundos entre indígenas e (nós) alienígenas.

O movimento metodológico visou abrir um caminho para *outrar* nosso próprio pensamento, por meio da instauração de um plano de indeterminação com um pensamento outro. Nos termos de Viveiros de Castro (2018, p. 217), nesse tipo de experimentação, o

pesquisador não busca “o sentido usual de entrada imaginária na experiência pelo pensamento, mas o de entrada no pensamento pela experiência”.

Dessa ótica, cabe experimentar o pensamento do outro tal como esse se apresenta na *filosofia ameríndia* com a intenção de fazer ou deixar acontecer uma *alterocupação* (NODARI, 2018). Para tanto, o dispositivo metodológico foi estruturado por meio de uma reflexão especulativa agenciada pelos gestos de ler e escrever ex-pondo-se ao outro.

Com relação ao gesto da leitura, recorreremos às orientações de Alexandre Nodari (2015) que tem realizado pesquisas nas trilhas de uma antro-po-filosofia de caráter ficcional, na qual o ato de ler envolve dois movimentos sinuosos: um que visa oferecer consistência ao mundo e um outro que nos faz ver sua inconsistência, para que o possamos alterar. Esse modo de ler afirma que é preciso “variar a própria posição, o próprio ser”, uma vez que toda tentativa de compreensão de outrem é “um encontro em que se descobre não (só) o outro”, mas, sobretudo a relação que podemos estabelecer com ele e com seu mundo (p. 81).

No que concerne ao gesto da escrita, encontramos em Larrosa (2004) a possibilidade do exercício de uma escrita ensaística, posto que “uma das características do ensaio é, precisamente, uma incessante problematização e reproblemáticação de si mesmo” (p. 32). Um si mesmo, em nosso caso específico, sempre exposto ao outro. No ensaio, diz Larrosa, “tanto a verdade como o estilo são inseparáveis do sujeito e são inseparáveis da vida, da invenção e da experimentação de possibilidades de vida, de formas de vida” (p. 40).

Nesse caminho, a viagem aos mundos ameríndios ocorreu pela evocação de uma bibliografia ancorada nas áreas da antropologia, da filosofia da educação e da literatura indígena contemporânea. No primeiro caso, a abertura se fez pelos trabalhos do antropólogo Eduardo Viveiros de Castro que versam sobre *multinaturalismo ontológico, perspectivismo interespecífico e alteridade canibal*. Dentre seus escritos, *Metafísicas Canibais*, onde trabalha com essas três concepções articuladamente, afetou de modo especial a investigação e a estrutura da própria dissertação. Também recorreremos aos trabalhos de Aparecida Vilaça, Tânia Stolze Lima e Beatriz Perrone-Moisés que dialogam com os estudos de Viveiros de Castro.

As conexões com a filosofia da educação se fizeram com pesquisadores/as que se filiam, nomeadamente ou não, às chamadas filosofias da diferença, de modo mais específico, através de intercessores como Foucault, Deleuze e Nietzsche. Focamos, no entanto, em trabalhos que se articulam diretamente com a temática da formação humana, privilegiando as reflexões de Pedro Pagni, Sílvia Gallo, Carlos Skliar, Alexandre Freitas e Fernando Placer.

Na literatura indígena, os agenciamentos se fizeram principalmente pelas narrativas do xamã yanomami Davi Kopenawa, mobilizando a obra *A Queda do Céu*, escrita em aliança com o antropólogo francês Bruce Albert. A obra teve valor seminal tanto no que se refere aos elementos cosmológicos ameríndios, quanto na imagem crítica que contra-oferece de nós mesmos, enquanto gentes da mercadoria e agentes patológicos. Mais que isso, o xamã expõe as forças de formação que se fazem nestas terras desde o tempo da intrusão dos europeus, e que ainda hoje se refazem e afetam seus modos de viver, de pensar e de sentir o mundo.

À medida que a viagem se prolongava fomos também nos aproximando de outras gentes das florestas: Tupinambá, Araweté, *Mai*, *xapiri*, porcos-do-mato, Juruna, Kanamari, onça, jacaré, homem-morcego, Kayapó, Wari', Titiyó, Yawalapiti, Yanomami, filhas de *Tëpërësiiki*, por exemplo. Formamos assim um plano heterogêneo, atravessado pelo princípio ontológico da diferença. Esse plano impactou sensivelmente o modo de escrita do texto, organizado em cinco partes costuradas às três concepções básicas da *filosofia ameríndia*.

As duas primeiras partes estão atadas ao *multinaturalismo ontológico*. Nesse âmbito, partimos do movimento de especiação pelo qual a gente mítica transformou-se e multiplicou-se nas gentes que habitam o plano atual. Chegamos ao conceito de corpo ameríndio e a suas potências de variação. Vemos então como a formação humana, tal como ocorre nos moldes ocidentais, afigura-se como um aprisionamento da pessoa em sedimentações ontológicas.

A terceira parte está costurada à concepção de *perspectivismo interespecífico*, desdobrando a concepção de que o mundo é habitado por uma multiplicidade de pessoas humanas e não humanas que se diferenciam pelos corpos, os quais marcando a diferença entre pessoas dão a ver também coisas diferentes, que, por sua vez, formam mundos distintos. Atentamos aqui principalmente para a capacidade de cruzar as fronteiras entre esses mundos. A ideia de que as barreiras ontológicas são transitáveis nos permitiu indagar sobre uma formação humana que não feche pessoas em um mundo supostamente único.

A quarta e a quinta partes estão ligadas à concepção de *alteridade canibal*. Colocamos na arena cosmopolítica ameríndia e percebemos corpos em movimento buscando outros corpos. Trata-se de um *movimento para fora* que coloca cada vivente no entrecruzamento ontológico produzido por encontros, confrontos e desencontros, dos quais não se sai o mesmo. Aí, as posições de predador e de presa não se encontram previamente ocupadas. Tudo depende de como se responde a um “tu” que ativa uma potência de se desfazer e se refazer.

Nesse momento, deparamos justamente com uma concepção outra de formação do humano, na qual os outros são um destino. A formação humana como abertura radical ao outro deflagra processos intensos e arriscados de metamorfose e *transformação*. Encontramos o canto inaudito, selvagem, acerca dos corpos e dos mundos que habitam diferentemente os mundos da educação. Essa canção se dedica ao cultivo de outros encontros, de outras formas-de-vida, de outros modos de pensar e de viver, expondo-nos ao que nos escapa, ao que não se deixa identificar na mesmidade, ao que varia e diferencia, ao que *rexiste*.

**Dos Yarori aos Yanomami.** Assim falou um yanomami: O mundo em que vivemos, do jeito que o vemos, não existe assim desde sempre. Ele é uma transformação de outro mundo que existiu no primeiro tempo. Neste primeiro tempo, não havia noite. A claridade estava sempre a iluminar o que acontecia. Foi preciso flechar os pássaros Titi kiki para que houvesse noite. O mundo não era firme. Vivia variando. Era um verdadeiro caos. Ele era habitado pela primeira humanidade, formada por uma única gente, que se chama yarori. Essas pessoas viviam se transformando em animais. Tinha os humanos-queixada, os humanos-veado, os humanos-cutia. Naquele tempo, ninguém sabia dizer se uma pessoa era humano, ou cutia, ou onça, ou urubu. Assim como o mundo não era firme, as pessoas da primeira humanidade eram inconstantes. Até que um dia, tornaram-se animais de caça (yaro) de uma vez por todas. Mas apenas suas peles se transformaram nos animais que hoje caçamos na urihi. Suas imagens (utupë) viraram espíritos (xapiri) e foram morar noutro lugar. Isso tudo ocorreu quando o céu caiu. Ele também se transformou. O céu do primeiro tempo tornou-se hoje o hutukara, que alguns brancos chamam de terra ou de mundo. É sobre a barriga de hutukara que vivemos, caçamos. Depois que o céu caiu, o hutukara ainda estava caótico. Então Omama começou a criar os rios, o céu, o sol, os montes, plantas, tudo como se seguisse um projeto. Nesse tempo, ele vivia com seu irmão Yoasi. Este era feio e invejoso. Foi Yoasi quem criou a morte. Omama queria uma mulher. Então foi ao rio, pois estava interessado na filha do monstro que mora embaixo das águas, de nome Tëpërësiki. Omama então colocou um feitiço de amor no anzol e lançou nas águas do rio. T<sup>h</sup>uêyoma, filha de Tëpërësiki, gostou daquele que fora lhe buscar. Ela segurou o anzol e foi trazida para as margens do rio. Com ela, Omama fez os Yanomami. Mas também fez os brancos. Aos Yanomami Omama deu urihi, a língua, e os conhecimentos. Ensinou que os animais de caça também são humanos e que os xapiri são o verdadeiro interior deles, suas imagens (utupë). Omama também ensinou que os xapiri ajudarão os yanomami a lutar contra os espíritos maléficos da floresta, contra os feitiços de outros xamãs, contra o canibalismo do espírito da seca. Ensinou também que os xapiri irão ajudar para que o céu não caia novamente. Omama então ensinou que o pó da árvore yãkoana ri dá poder a Yanomami para que possa chamar, ver, e comunicar com os xapiri. Assim surgiram os xamãs. Os xapiri juntam-se com os xamãs para travarem a guerra entre os mundos. Defendem os Yanomami dos feitiços, das doenças, dos maus espíritos e de outros inimigos, como os brancos. Os xapiri deixados por Omama ajudam os xamãs a manter o hutukara em segurança. Assim, eles cuidam das gentes da floresta e de outras gentes, como os brancos. Mesmo que os próprios brancos teimem em querer destruir hutukara, urihi e as humanidades que a habitam. Quando criou os brancos, Omama não lhes deu riqueza nem terra próprias, e, por isso, eles vivem guerreando para tomar a terra e a riqueza dos outros.<sup>3</sup>

<sup>3</sup> Narrativa produzida pelo autor dessa dissertação, inspirada no pensamento do xamã Davi Kopenawa, através dos seguintes textos: Kopenawa & Albert (2015); Kopenawa (In: ALBERT, MILLIKEN, 2009); Kopenawa (1998); Gomes & Kopenawa (2015). Salientamos, todavia, que a última frase está inspirada pelo mito da origem da humanidade do povo Desana-Kerihipõrã (PÄRÖKUMU; KERÍRI, 1995).

## 1. CORPOS, GENTES, PESSOAS

Começemos por uma questão: existiria um cosmos do qual podemos falar sem, contudo, não o termos perdido, isto é, sem que desde a primeira palavra enunciada ele já não tivesse escorregado por entre nossas mãos? Não temos a resposta. Vamos operar com uma suposição. Como se falássemos desse cosmos como se descrevêssemos uma fotografia.

A primeira palavra não passaria do retrato de uma dada configuração resultante e resultando de uma porção incontável de transformações que não cessam, elas mesmas, de se transformar. Vamos nos aproximar assim, desajeitadamente, dessa tentativa de retratar o cosmos ameríndio sem esquecer, no entanto, que estamos tocando em um ínfimo momento de um movimento transformativo contínuo, acerca do qual buscamos extrair algumas consequências para pensar com as pessoas das florestas e suas adjacências.

Com isso em vista, sabemos que diferentes narrativas de diversos povos originários situados em distintos lugares do planeta carregam um ponto em comum: a postulação em ato de um tempo originário. A partir desse tempo, situado em uma espécie de plano virtual, se atualizaram todos os existentes atuais. No geral, nomeia-se esse tempo como *tempo mítico*, uma espécie de passado absoluto. Isso significa que, apesar de passado, esse tempo nunca chegou a ser realmente presente. Trata-se de um passado que ainda não passou, que, na verdade, não cessa de não passar por meio das relações de atualização ou transformação entre o tempo primeiro e o tempo atual. Logo, não haveria como figurar o tempo mítico com a linha reta da visão ocidental de um tempo cronológico (VIVEIROS DE CASTRO, 2017).

Na maioria dessas narrativas toda sorte de gente habitava esse tempo mítico. As pessoas dessas gentes, no entanto, não coincidiam umas com as outras, antes diferenciavam-se, inclusive de si mesmas, compondo um contínuo heterogêneo configurado sob um regime ontológico próprio que se constituía de forças e fluxos que afetavam cada existente (VIVEIROS DE CASTRO, 2018). Caso pudéssemos acessar diretamente esse tempo primeiro, seríamos capazes de ver o estado intensivo da diferença pura. Teríamos, desse modo, a imagem que Lévi-Strauss provavelmente teria visto, estonteado: uma “imagem tinhosa, a imagem do Carnaval, ainda mais viva quando vasqueia a atenção, a imagem concretista – anti – especulativa por excelência” (GODDARD, 2017, p. 41). Diante dessa imagem, que nos devolveria recalcitrante o nosso próprio olhar, saberíamos imediatamente que nenhuma forma extensiva é capaz de esgotar a potência informe de uma vida.

Os habitantes daquele plano virtual ocupam, nas histórias narradas, a posição de *antepassados* em relação às pessoas que habitam o cosmos atual. Este movimento de passagem do tempo mítico ao tempo atual recebeu a denominação de “especiação” (VIVEIROS DE CASTRO, 2018, p. 55), da qual decorreu a multiplicação dos seres, cada qual com seu próprio modo de viver, de pensar, de sentir, de perceber. Assim,

[...] o mito propõe um regime ontológico comandado por uma diferença intensiva fluente, que incide sobre cada ponto de um contínuo heterogêneo, onde a transformação é anterior à forma, a relação é superior aos termos, e o intervalo é interior ao ser. Cada ser mítico, sendo pura virtualidade, “já era ante” o que “iria ser depois”, e por isso não é, pois não permanece sendo, nada de atualmente determinado. Em contrapartida, as diferenças extensivas introduzidas pela especiação (*latu senso*) pós-mítica [...] cristalizam blocos molares de identidade interna infinita (cada espécie é internamente homogênea, seus membros são idêntica e indiferentemente representativos da espécie enquanto tal). (VIVEIROS DE CASTRO, 2018, p. 58)

## §

O mito ameríndio aparece regido pelo princípio da diferença, algo que se percebe no âmbito tanto das transformações de suas personagens quanto dos seus mundos. Façamos uma pausa para atentar, com mais vagar, os traços de uma narrativa que mostra a metamorfose presente entre as personagens míticas do primeiro tempo na cosmologia Yanomami:

Ayakora-riwë, o pássaro Gaio-comum, e Haya-riwë, o Veado, eram vizinhos. O filho do primeiro era casado com a filha de Haya-riwë e vivia junto da família de sua esposa. Certa feita, Haya-riwë escuta seus vizinhos trabalhando na roça. Estavam recolhendo pupunha. Haya-riwë então manda sua filha ir com seu esposo buscar pupunha. “Vão recolher pupunha da minha roça” — diz — “porque estes vizinhos vão fazer reahu, sem me oferecer nada”. Ele lhes indica aonde ir para buscar as pupunhas mais saborosas. Ao chegar no local sugerido por Haya-riwë, o jovem genro pergunta à sua esposa qual era a árvore, ao que ela indica uma palmeira de “tucumã”. “Não” — lhe responde — “isto é tucumã. Não é pupunha. Melhor irmos à roça de meu pai, onde há muita pupunha, e pupunha de verdade. Isto é tucumã, fruta da serra. Seu pai come tucumã pensando que é pupunha. Ele não a conhece”. Embora um pouco ofendida, a mulher acompanha seu marido até o roçado dos Ayakora-riwë, onde recolhem da “verdadeira pupunha”. De volta ao xapono [casa tradicional yanomami] de Haya-riwë, o genro lhe mostra o cesto cheio de pupunha dizendo: “aqui está, a pupunha que nos mandou buscar”. O velho olha, porém não diz nada. Logo em seguida, arregaçando a pele de seus braços e pernas para tê-los bem finos, se pôs a correr para a floresta, e gritando “seee, seeeee”, se transformou em veado. Sua esposa também se transformou, correndo mata adentro. A filha

também se ia, mas o marido a segurou a tempo. Mas a outra gente — de Ayakora-riwë — também se transformou em gaio-comum e puseram-se a voar e cantar: aya, aya, aya. A filha, ficando sozinha — pois que seu marido também saiu voando — correu para a floresta transformando-se em veado como seus pais<sup>4</sup> (LEITE, 2013, p. 75-76).

A narrativa mostra que, no regime ontológico do tempo mítico, opera um modo de existência que enreda as pessoas como pontos em um plano heterogeneamente contínuo constituído por forças que impedem uma atribuição unívoca ou permanente de identidade. Nos termos de Viveiros de Castro (2018, p. 59), “a suposta indiferenciação entre os sujeitos míticos é função de sua irredutibilidade constitutiva a essências ou identidades fixas, sejam elas genéricas, específicas ou mesmo individuais”<sup>5</sup>. Dessa forma, uma mesma pessoa teria a potência de se apresentar, ainda que numa duração fugaz, em múltiplas identidades, atravessando-as, variando. Mais exatamente: não se trata de dizer que a pessoa viveria uma troca de identidades. Ocorreria antes uma peleja contínua entre uma miríade de diferenças.

Por isso, caso pudéssemos nos desfazer do recurso à identidade chegaríamos a uma compreensão do modo de existência das gentes que habitam os mitos. Esse experimento inusitado propiciaria o desapego de alguns maus hábitos de pensamento. Isso porque as narrativas míticas se configuram como um exercício de *pensar diferentemente* que dispensa as categorias que nos capturam por termos sido expostos ao pensamento identitário. Um pensamento que, vestido de si mesmo, se apraz em recriminar, condenar, satanizar toda forma de pensamento outro, nomeando, dividindo, classificando “para dar nome ao que ocorre e para representar o que existe” acossado pela necessidade de estabelecer “princípios de significação, de identificação/diferenciação, de visão/divisão [...]” (PLACER, 2011, p. 84).

Do pensamento identitário, vale lembrar, emergiu a primeira grande divisão do pensamento ocidental: humano/não-humano, eu/não-eu. Todo aquele que não se deixa vestir pela mesmidade, que não sabe pronunciar “amém”, também, não sabe cogitar. Só pode ser coisa, de preferência útil, isto é, dado à serventia. Assim, a mesmidade quer “nomear o outro, designá-lo, inventá-lo para em seguida apagá-lo (massacrá-lo) e fazê-lo reaparecer cada vez que nos seja útil, em cada lugar que (nos) seja necessário” (SKLIAR, 2004, p. 84).

<sup>4</sup> Segundo a autora, trata-se de “resumo a partir da versão em espanhol de Cocco (1972, p. 363-364)”.

<sup>5</sup> Para explicitar essa situação, Viveiros de Castro faz uso da figura *homem/jaguar*. No tempo mítico, não seria possível verificar se estávamos diante de um jaguar investido de homem ou um de homem investido de jaguar. Pois, um mesmo actante, no tempo mítico, portaria as duas identidades que se alternariam ou [e] se interpenetrariam de modo que, aos nossos olhos habituados a buscar identidades, seria difícil, se não impossível, “determinar” ou “reconhecer” uma identidade (VIVEIROS DE CASTRO, 2018, p. 59).

A roupagem da mesmidade permite reproduzir *ad nauseam* uma invariante da prática comum à formação do Humano, nas terras situadas na porção ocidental do planeta, a distribuição massiva de exemplos e cópias para cada um situado nas beiras *de* fora. Esse tipo de de/formação foi considerada, entretanto, uma oferta piedosa, pois permitiria, essa era a crença, salvar as almas inconstantes das terras selvagens, terras sem rei e sem lei.

Logo, não viam os missionários, de ontem, e os pastores, de sempre, o que aqueles tantos outros viam. Equívocos da mesmidade. Mas quem não se engana quando só quer ver, diante de si, o espelho? Seria possível falar em formação humana abdicando do regime das identidades, isto é, sem os cajados dos pastores ou os cinzeis dos escultores? Há condições de uma formação marmórea funcionar onde as identidades são tornadas inoperantes? Como pensar essas incógnitas, por incógnitas, com incógnitas, no mundo da educação?

Retornemos à floresta... na filosofia ameríndia deparamo-nos com a noção de *modo de vida variante*. Ela nos permite perceber, por dimensões das práticas dos povos indígenas, que o princípio da diferença não encerra suas forças nos mitos. Uma dessas práticas diz respeito ao xamanismo. No livro *A queda do Céu*<sup>6</sup>, o xamã yanomami Davi Kopenawa dedica um capítulo inteiro para tematizar sua experiência em tornar-se outro. Dentre as diversas passagens, um diálogo entre Kopenawa e seu iniciador no xamanismo nos interpela:

Por que eu durmo tão mal? Que visões são essas que tanto me assustam durante o sono? Ele me escutou com atenção, e depois explicou: Você fica falando e gritando durante o sono? E se agita como um fantasma na noite? São os *xapiri* que o fazem virar outro e o assustam quando você dorme. Não se preocupe! Eles só querem lhe mostrar sua dança de apresentação, para virem morar com você. Para isso fazem você virar espírito como eles [...]. (KOPENAWA; ABERT, 2015, p. 134).

Vemos, nesse diálogo, não apenas uma demonstração do tornar-se outro de Kopenawa. Temos aí um acontecimento pós-mítico, mas ainda assim atravessado pelas forças míticas. Notamos ainda que aqueles a quem se chama *xapiri* têm um papel fundamental no devir-outro no xamanismo Yanomami. Como matriz ontológica aberrante e reservatório de vida atuante nas matas, nos rios, nas montanhas, os *xapiri*, os espíritos das florestas, fazem

---

<sup>6</sup> *A Queda do Céu*, vista por Jean-Christophe Goddard (2017, p. 32) como “[...] um ato de guerra, dessa « guerra ontológica » que falava Eduardo Viveiros de Castro em 2014 em sua conferência em Cambridge (Who is afraid of the ontological wolf?), verdadeira « guerra dos mundos » encaminhada desde o fim da Idade Média [...]”, é um texto fundamental da literatura indígena brasileira, de autoria do líder e xamã Davi Kopenawa Yanomami.

ocorrer no mundo atual o que se passava no primeiro tempo, com a primeira humanidade, os *yarori*.

Esses ancestrais (*ně pata pē*) compunham a primeira humanidade, que foi se transformando paulatinamente em caça, em razão de seu comportamento desregrado. Trata-se, na mitologia yanomami, de seres cuja forma pré-humana, sempre instável, está sujeita a uma irresistível propensão ao “devir-animal” (*yaropraï*). De modo geral, os comportamentos que precipitam tais metamorfoses (*xi wãri-*) invertem as normas sociais atuais, particularmente as que regem as relações entre afins. São imagens (*utupē*) desses seres primordiais que são convocadas como entidades (“espíritos”) xamânicas (*xapiri*). (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 614).

Os mundos ameríndios têm um amplo repertório de aliados pelo qual enxergam a possibilidade de existência por outros modos de ser. Caminhos para pensar *outramente* as condições de existência, conjurando as forças da mesmidade que insistem em querer restringir as potências múltiplas e variantes da vida. Por isso, essas gentes situam-se no meio de uma guerra que se iniciou com a expansão além-mar das nações europeias. Uma guerra deflagrada

[...] contra os povos indígenas, os proletários, os loucos e as bruxas (as mulheres), e seus estrangeiros, entidades e objetos ativos e reativos à partilha da matéria e do espírito, do humano e do não humano, uma guerra que nunca acabou e que se confunde com a história do Império. Uma guerra ontológica que não tem nada a ver com o conflito afetado dos ontologistas universitários: uma guerra real, que rouba vidas, viola e assassina os corpos. (GODDARD, 2017, p. 32).

O princípio ontológico que vigora no pensamento selvagem nos faz perceber que existem outras respostas para a relação entre a identidade e a diferença. De um lado, “as diferenças podem ser anuladas, pela obliteração de um polo, pelo englobamento, pela hierarquia”. Do outro, elas “podem ser mantidas, amplificadas, multiplicadas, e seus movimentos recíprocos ser considerados mola mestra de tudo, condição de existência de tudo”. Os ameríndios optaram por essa última possibilidade, isto é, “elegeram a diferença, ou, melhor dizendo, a diferenciação, como princípio” (PERRONE-MOISÉS, 2006, s/p).

## §

Passemos ao outro elemento das narrativas míticas, o acontecimento pelo qual o cosmos atual veio à existência, fazendo com que cada pessoa mítica fosse transformada em

uma gente composta por pessoas em um mesmo modo de viver, isto é, gente de uma mesma espécie. Foi assim que cada gente primeira passou a ocupar um lugar específico no cosmos.

Nos primeiros tempos, quando a floresta ainda era jovem, nossos ancestrais, aqueles que eram seres humanos com nomes de animais, se metamorfosearam em caça. Yanomami pecaris se tornaram pecaris; Yanomami veados transformaram-se em veados. Yanomami cutias se tornaram cutias; Yanomami araras se tornaram araras. Eles tomaram a forma dos pecaris, dos veados, das cutias e das araras que habitam a floresta hoje em dia. São estes ancestrais transformados que nós caçamos e comemos. Nos primeiros tempos, todos os animais eram Yanomami [...] Os animais que nós comemos são diferentes. Eles eram humanos e se tornaram caça. Nós os vemos como animais, mas eles são Yanomami. Eles são apenas os habitantes da floresta. Eles não são outros. Nós somos semelhantes a eles. Nós também somos caça. Nossa carne é idêntica, não fazemos mais que portar o nome de seres humanos. Nos primeiros tempos, quando nossos ancestrais ainda não haviam se tornado outros, nós éramos todos humanos; as araras, as antas, os pecaris eram todos humanos. Depois esses ancestrais animais se transformaram em caça. Contudo, para eles, nós ainda somos os mesmos, nós somos animais também; somos a caça habitante de malocas, enquanto eles são os habitantes da floresta. Mas nós, que restamos, nós os comemos, e eles se tornam temerosos, porque nós temos fome voraz da sua carne. Os tatus, as tartarugas, os veados são outros humanos como nós, mas nós os devoramos. É assim. Nós Yanomami que não nos transformamos em caça e agimos ainda como humanos, nós comemos nossos irmãos quatis e todos os outros (ALBERT; KOPENAWA, 2003 *apud* LEITE, 2013, p. 78).

Na passagem do tempo mítico ao tempo atual ocorre a produção de uma *sedimentação ontológica*, uma perda ou uma redução da capacidade de variação característica no regime mítico – como se o invólucro resultante da especiação tivesse forças para se contrapor às forças de diferença. Como se a pessoa jaguar/homem do tempo originário, a partir da sedimentação ocorrida pela especiação, fizesse com que o modo de ser jaguar se encerrasse em si mesmo. A mesma coisa ocorrendo ao modo de viver yanomami, araweté e de tantas outras gentes, cada qual se restringindo em seu próprio invólucro específico. Como resultado, cada gente passa a ocupar *um* meio próprio, comer *uma* comida, tomar *uma* bebida. Onde esse cada *um* é característico ao tipo de invólucro em que as pessoas se investiram.

O movimento de especiação tem implicações profundas, reduzindo as capacidades que eram comuns ao regime mítico, principalmente, a *intercomunicabilidade* e a *interpenetrabilidade* ontológica. Assim, uma vez passando a uma multiplicidade de gentes, cada uma composta por uma homogeneidade de pessoas, a intercomunicabilidade fica restringida às pessoas de uma mesma espécie, tornando problemática a comunicação entre

heterogêneos. Hoje, com a especiação, o pássaro Gaio-comum e o Veado, cujos antepassados míticos eram vizinhos, já não se comunicam mais. Algo, porém, não mudou com o movimento de especiação e continua sendo compartilhado: a *interacessibilidade epistêmica*.

As narrativas míticas falam de algo que parece ter conseguido atravessar o movimento de especiação: “os não-humanos atuais possuem um lado prosopomórfico invisível” que é um “pressuposto básico de várias dimensões da prática indígena” (VIVEIROS DE CASTRO, 2018, p. 49). Por isso, as várias gentes que habitam o cosmos atual carregam ainda consigo um conjunto de capacidades que se podem traduzir por *personitude*.

Todos os animais e demais componentes do cosmos são intensivamente pessoas, virtualmente pessoas, porque qualquer um deles pode se revelar (se transformar em) uma pessoa. Não se trata uma mera possibilidade lógica, mas de potencialidade ontológica. A ‘personitude’ e a ‘perspectividade’ – a capacidade de ocupar um ponto de vista – são uma questão de grau, contexto e de posição, antes que uma propriedade distintiva de tal ou qual espécie (VIVEIROS DE CASTRO, 2018, p. 46).

Desse modo, aqueles que vivem na água, assim como as gentes que voam ou que rastejam ou que vivem de galho em galho, assim também os Yanomami ou os Araweté ou os Tupinambá, além de uma miríade de outras gentes, continuam pessoas, mesmo sendo afetadas pela sedimentação ontológica. Em condições normais, porém, a vida no cosmos atual faz com que a *personitude* seja ofuscada pelos invólucros decorrentes do movimento de especiação.

Daí a importância do xamanismo, uma vez que o xamã pode intermediar relações de comunicação entre as diferentes gentes<sup>7</sup>. O mesmo não acontece com os viventes comuns que não têm a capacidade de realizar a intercomunicação com as outras gentes.

As “pessoas comuns”, *kuapora t<sup>h</sup>ë pë*, (literalmente “gente que simplesmente existe”) são aqui contrapostas aos xamãs, *xapiri t<sup>h</sup>ë pë* (literalmente “gente espírito”). Estes atribuem àquelas “olhos de fantasma”, pois só são capazes de ver a aparência enganosa dos seres e dos fenômenos. A visão xamânica, em compensação, dá acesso à imagem-essência dos entes (*utupë*) no tempo de sua criação. (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 615)

---

<sup>7</sup> O xamã vai ter com o porco-do-mato para garantir uma boa caçada aos Juruna (LIMA, 1996); ou vai ao encontro dos *Mai* para trazer mensagens do mundo pós-morte para os Araweté (VIVEIROS DE CASTRO, 2017); ou ainda entra em contato com os *xapiri* para auxiliar os Yanomami para impedir que o céu caia novamente (KOPENAWA; ALBERT, 2015). O xamã, em seu ofício, reinstaura a intercomunicabilidade e pratica o cruzamento das fronteiras ontocsmológicas.

Mas, mesmo para as pessoas comuns, há situações que podem fugir do normal gerando eventos cotidianamente extraordinários. Essas situações evidenciam a sobrevivência de uma capacidade aparentemente perdida com o movimento de especiação, e que pode ser reativada, atualizando as forças da diferença ao revirar as forças da sedimentação ontológica.

Com isso, nota-se que os efeitos da especiação não assumem um caráter irreversível, como postulam as teorias acerca da formação do humano nas sociedades ocidentais. Essa ideia é difícil de engolir para “nós”, os que vivemos capturados pelo pensamento do mesmo e que nos esforçamos para resguardar nossas identidades, visto que percebemos “a humanidade como posto autorreferencial de eminência ontológica, imune a catástrofes (sobre)naturais, capazes de abalar o sentido mesmo do seu mundo” (VALENTIM, 2018, p. 152).

A ontologia ocidental ancora-se em uma separação abismal entre a humanidade e a animalidade, resultado da operação dos maquinismos antropológicos que visam atualizar “uma potência de liberação do humano para si mesmo por meio da supressão do que experimenta como alteridade não humana” (VALENTIM, 2018, p. 152)<sup>8</sup>.

Nesse sentido, a ideia de que existiria uma multiplicidade de humanidades a habitar o universo perturba nosso pensamento exclusivista. A *especiação ocidental*, devedora das filosofias de Aristóteles, Kant e Heidegger, recusa o que se pensa na cosmologia ameríndia, uma vez que a formação do humano, em nosso mundo, instaura apenas uma humanidade, a qual tem um caráter essencial restrito ao que conhecemos como *homo sapiens*.

O que é decisivo [...] é que o permanecer humano do homem supõe a sobrevivência dos animais da espécie *Homo sapiens* que devem servir-lhe de suporte. [...] o homem não é, de fato, uma espécie biologicamente definida nem uma substância dada de uma vez por todas: é, acima de tudo, um campo de tensões dialéticas sempre já talhado por cortes que nele separam toda vez – pelo menos virtualmente – a animalidade antropófora e a humanidade que nele se encarna. O homem existe historicamente apenas na medida em que transcende e transforma o animal antropóforo que o sustenta, somente porque, por meio da ação negadora, é capaz de dominá-lo e, eventualmente, de destruir sua própria animalidade (AGAMBEN, 2013, p. 26).

Sim, admitimos que o termo *Homo* equivale a uma “anomalia taxonômica”, estamos a muito cientes de que “o homem não possui nenhuma identidade específica que não aquela de

<sup>8</sup> Para uma análise dos pressupostos políticos-antropogênicos ancorados na cisão entre animalidade e humanidade, ver a obra *O aberto* do filósofo italiano Giorgio Agamben (2013), para quem a cultura ocidental coloca em operação duas máquinas antropológicas, uma antiga e uma moderna. Nesta última, a produção do humano “exclui de si como não humano (ainda) um já humano, isto é, animalizando o humano, isolando o não humano no homem” (p. 64), enquanto na máquina dos antigos o humano “é obtido por meio da inclusão de um fora, o não homem por meio da humanização de um animal” (p. 64).

poder reconhecer-se” (AGAMBEN, 2013, p. 49). Mais: sabemos da existência de outras espécies de limites incertos e flutuantes. Estas outras, porém, são privadas de linguagem e de mundo, dentre tantas outras capacidades, que delimitam nossa solitária espécie.

O Humano, essa máquina antropogênica de produzir o reconhecimento dos humanos em um não Homem, vê-se então como separado e, mais que isso, como superior aos outros existentes, fechando-se em uma humanidade cuja eminência em relação àquilo e àqueles com quem não se confunde desdobra consequências drásticas e devastadoras à vida, ao mundo, à existência, inclusive à dele mesmo. Por isso, dizer que “tudo é humano”, como o fazem povos ameríndios, é contraditar a crença antropológica de que os humanos são uma espécie especial, “um evento excepcional que veio interromper magnífica e tragicamente a trajetória monótona da matéria no universo” (DANOWSKI; VIVEIROS DE CASTRO, 2014, p. 97).

### §

Mas como pensar a formação humana quando “tudo é humano”? A resposta evoca uma *perceptio experimentalis*. Para responder a questão é preciso ser capaz de perceber que as forças da diferença continuam a agir em cada existente, contrapondo-se às forças de sedimentação ontológica, ou seja, é preciso abandonar nossas máquinas antropocêntricas, antigas ou modernas, e acompanhar as operações das máquinas antropomórficas vigentes nos mundos ameríndios. Nelas deparamos com um modo singular de *fabricação de pessoas*<sup>9</sup>, baseadas no entendimento de que as pessoas que chegam ao mundo, recém-concebidas, encontram-se numa condição demasiadamente genérica, o que obriga as diferentes gentes do cosmos atual a terem que produzir uma nova pessoa nos limites do grupo em que nasceu. Para isso, fazem uso tanto do compartilhamento de substâncias (como sangue, sêmen, alimentos, plantas sagradas) quanto de pinturas e ornamentos que se constituem em uma segunda pele.

Tal fabricação é concebida também como um ‘mudar do corpo’, quando ela respeita aos processos de fabricação pós-concepcionais. Ela consiste dominante, mas não exclusivamente em um conjunto de intervenções sobre

---

<sup>9</sup> As sociedades indígenas dispõem de um conjunto multifacetado de práticas de transmissão das chamadas *técnicas corporais*, técnicas voltadas ao processo de *fabricação da pessoa*, transformando o corpo biológico em corpo social, o que possibilita que a pessoa se identifique a seu grupo e por ele seja identificado. Essa *educação do corpo*, diferentemente do que ocorre nas sociedades ocidentais, não se distingue da instrução como a vemos no contexto escolar (ver MAUSS, 1999, p. 121-122).

as substâncias que conectam o corpo ao mundo: fluidos vitais, alimentos, eméticos, tabaco, óleos e tinturas (VIVEIROS DE CASTRO, 2017, p. 63)<sup>10</sup>.

Essas intervenções sobre o corpo ocorrem em vários momentos do ciclo vital, como a puberdade, o adoecimento, a preparação para a guerra, a iniciação xamânica, etc<sup>11</sup>. Assim, o ato sexual, por meio do qual os genitores transformam sêmen e sangue em uma nova pessoa, é compreendido apenas como a primeira de uma série de práticas necessárias para se fabricar uma pessoa, fazendo intervir toda uma tecnologia de elaboração do *corpo em reclusão* que almeja intervir diretamente sobre os canais de contato entre o corpo e o mundo.

Entre os Yawalapíti, por exemplo, o consumo do tabaco se destaca, tanto nos ritos de iniciação xamânica como no momento pós-concepção de uma criança, como um momento importante para a fabricação corporal. No primeiro caso, os jovens são submetidos a restrições sexuais e alimentares, devendo consumir apenas o fumo de tabaco. No segundo, os pais devem fazê-lo, soprando a fumaça várias vezes no corpo da criança. A razão para isso está no tempo mítico, pois ao tabaco é creditado uma potência de caráter concepcional. Contam os Yawalapíti que o demiurgo Kwamuty, responsável por dar a vida às primeiras mulheres, procedeu à criação a partir do sopro da fumaça de tabaco sobre toras de pau que se encontravam dentro de um gabinete de reclusão (VIVEIROS DE CASTRO, 2017, p.59).

No caso dos Yanomami, o processo de *fabricação de pessoas* também é explicitado de forma imbricada em sua mitologia. Nos mitos dos ancestrais animais, encontra-se expressões como “os yanomami pecaris, se tornaram pecaris”, ou “os yanomami araras viraram araras”. Nelas, “yanomami” parece se referir a uma condição humana compartilhada, especificada pela forma pecari, arara etc., o que permite imaginar um Yanomami yanomami. Vemos nesse caso que a primeira humanidade se transforma, de uma vez por todas, em animais de caça, sem, no entanto, deixarem de ter sua yanomamidade preservada, afinal “no primeiro tempo, eram tão humanos quanto nós. Eles não são diferentes. Hoje, atribuímos a nós mesmos o nome de humanos, mas somos idênticos a eles” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, 117-118).

<sup>10</sup> Embora Viveiros de Castro discuta essa questão no âmbito do povo Yawalapíti, ela também ocorre entre outros povos ameríndios (SEEGER; MATTA; VIVEIROS DE CASTRO, 1979; VIVEIROS DE CASTRO, 1987).

<sup>11</sup> Nesse contexto, as relações sexuais praticadas pelos genitores do futuro bebê são atos que concernem à criação do seu corpo, as práticas de fabricação, por outro lado, realizadas ao longo da vida produziam, por vários membros da comunidade configuram uma *tecnologia corporal* visando a criação de identidades sociais.

Omama fez as pessoas virarem Yanomam, ele pôs um fim às transformações [...] Ele fez os Yanomam falarem do jeito que falamos hoje, ele fez as pessoas pararem de se tornarem outras. Depois de tudo, ele partiu, quando terminou de nos criar como Yanomam [...] Antes de partir ele nos ensinou o diálogo wayamu, as músicas heri, os diálogos yãimu. Ele também nos ensinou o rito funerário. Ele nos endireitou. Quando ele ainda não estava lá, as pessoas eram ignorantes. A floresta era instável e as pessoas estavam sempre mudando de forma. Eles costumavam virar anta, jacarés, pica-pau; Teremë os cortou em pedaços, um homem comeu sua esposa durante sua primeira menstruação; outro matou os espíritos da noite; outros foram devorados pelo jaguar. Finalmente Omama nos criou como um novo povo depois que estes primeiros Nós somos Yanomam diferentes (WILBERT; SIMONEAU, 1990 *apud* LEITE, 2013, p. 81-82).

*Omama* aparentemente parece refrear a metamorfose constante da qual estavam acometidos os primeiros Yanomami. Ao criar os Yanomami yanomami, ele cuida para que não se repitam os hábitos transformacionais dos antepassados. Esse processo deverá, por sua vez, se repetir pelas mãos dos próprios Yanomami uns com os outros, “pela fabricação de um corpo específico e distinto de outros corpos” (LEITE, 2013, p. 85).

“Pôr um fim às transformações” significaria cercear o fundo comum de socialidade identificando conexões preferenciais para a estabilização da pessoa que, de outra forma, estaria constantemente ameaçada pela metamorfose. Mais especificamente, a saga de Omama indica uma maneira exclusiva e adequada de ser humano, coincidente com a moralidade yanomami (LEITE, 2013, p. 83).

Dessa prática e do entendimento que a atravessa, podemos conceber que a pessoa recém-chegada não tem uma identidade fixada de antemão. Por isso, caso não se proceda à sua fabricação, ela continuará carregada pelo fluxo das forças de diferença, descambando para outros modos de vida, tornando-se outra gente, o que, no caso Yanomami, significa a possibilidade de retornar à metamorfose constante de seus antepassados *yarori*.

O acontecimento da concepção, nessa perspectiva, seria mais uma transformação que se dá em meio a outras tantas, dentro ou por meio do movimento cósmico de variação, o que indica que o tempo primeiro nunca passou. Esse tempo tem um caráter imanente e continua a afetar o cosmos atual. Cada pessoa atualmente existente seria como uma atualização daquele plano virtual, sendo a produção de pessoas um enquadramento delas em identidades sociais, uma espécie de resfriamento das forças de diferença. A necessidade de produção de pessoas indica que o processo de especiação, em si mesmo, não basta para alcançar o fechamento onto-político-identitário requerido pelo pertencimento a uma determinada espécie ou cultura.

Nesse sentido, a produção de pessoas afigura-se como uma continuação do movimento de variação, porém, de modo a minguar suas forças, produzindo um decaimento no potencial de diferença (VIVEIROS DE CASTRO, 2018, p. 49). Se pensarmos essa dinâmica, desde a formação do humano, a *fabricação de pessoas* visa fechar o vivente em uma forma minguada.

### §

Isso nos faz pensar em nossos (maus) hábitos relativos à formação humana, herdados das gentes das caravelas. Nas sociedades ocidentais, toda forma verdadeira tem que durar, como, aliás, ocorre às estátuas de mármore. Com esse desejo de sedimentação, elas vêm “amando e conservando tanto quanto possível no mesmo estado, sem transformações, sem passagens funambulescas rumo a povos de aves, de peixes, de Buritis [...]” (GODDARD, 2017, p. 47). Uma longa história, seja ao norte seja ao sul da linha do equador, diz, portanto, de um esforço para também resguardar o mesmo de transformações, desdobrando um conjunto de antropotécnicas para que a “todo aparecer do vivente humano” corresponda um agenciamento que obrigue a *quem* chega a assumir “uma forma que lhe seja própria [...] reconhecível pelos demais”. Contudo, entre nós, trata-se, antes de tudo, de constituir “a humanidade como posto autorreferencial” (VALENTIM, 2018, p. 152).

Nesse caso, a mesmidade funciona como assujeitamento (GALLO, 2017a)<sup>12</sup>. Nas sociedades ameríndias, ao contrário, chegar ao grau zero do fechamento ontológico parece algo da ordem do impossível. Acontecimentos que compõem o próprio cotidiano das gentes ameríndias, mesmo após o processo de fabricação corporal, evidenciam um potencial contínuo de desfazimento das fixações identitárias. Isso significa que as formas da diferença nunca ficam encerradas por completo, sempre havendo espaço para a variação, mesmo quando se busca evitá-la, entrelaçando planos ontológicos pouco precisos, e dando a ver algumas aberturas por onde passam forças que conectam as humanidades do plano atual.

Assim, o caçador que vai caçar a gente macaco precisa da ajuda da onça para buscar sua presa flechada da copa das árvores (RIVIÈRE, 1995). O Yanomami precisa se aliar com os *xapiri* para adquirir conhecimentos ou para ajudar na guerra contra agentes maléficos que

<sup>12</sup> O fechamento ontológico visa deixar de fora, e de longe – pelo menos assim o quer – aqueles que chamamos *animais* (CERNICCHIARO, 2013; SLOTERDIJK, 2018; VALENTIM, 2018), mas também os *deficientes* (FREITAS, 2016), os *infantes* (FREITAS, 2018a), os *não vivos* (FREITAS, 2019), os *bárbaros* (GALLO, 2017a) e tantos outros *infernais* (CORAZZA, 2002). Assim, evita-se, a todo custo, a variação, ou, quando muito, ela deve acontecer apenas no sentido de aprimorar as vestimentas instituídas do mesmo.

prejudicam os seus (KOPENAWA; ALBERT, 2015). O guerreiro precisa de sua vítima para, com ela, ficar à altura dos deuses canibais (VIVEIROS DE CASTRO, 2017).

Em todos esses exemplos, evidencia-se que as diferentes gentes herdam um bloco comum de capacidades básicas que faz com que as gentes das árvores, dos rios, da terra, do ar, do pós-morte, da mercadoria, do céu, continuem compartilhando uma mesma personitude.

[...] um mundo de pessoas, unicamente feito de pessoas, de humanidades múltiplas, vegetais, animais e minerais, uma natividade, uma primitividade integralmente humanas, saturadas de plantas, pássaros, árvores igarapés, de pedras e de caçadores-pescadores, todas e todos humanos, como nas narrativas indígenas das origens: mais ou menos transformados, mas homens de todo jeito (VALENTIM, 2018, p. 38-39).

Desse modo, a produção de pessoas por meio da circunscrição a uma configuração identitária específica não representa um impedimento para uma socialidade heterógena, pois as relações de variação continuam a ocorrer por meio das relações travadas entre pessoas com pessoas, independentemente de que elas estejam em uma prisão ontológica deste ou daquele tipo. As barreiras interpostas através das práticas de *fabricação de pessoas* são tênues.

## §

Nos mundos ameríndios, aos corpos subjaz uma instabilidade crônica. Os processos de fabricação corporal realizados pelos indígenas levam em conta essa qualidade instável dos corpos. As intervenções corporais visam acionar estratégias que, ora neutralizam ora maximizam, o potencial transformativo dos corpos. Dentre as práticas neutralizadoras, destaca-se o compartilhamento de alimentos, a convivialidade, os procedimentos de profilaxia e cura. Entre as maximizadoras, ressalta-se o desdobramento da capacidade xamânica.

Os Muinane, por exemplo, empregam o tabaco em atos de fabricação do corpo desde a concepção e o utilizam como forma de criar um substrato comum (uma substância) às pessoas, as quais se tornam humanas justamente por serem compostas por tabaco. Já os Guarani empregam-no em um importante ritual de nomeação e constituição da pessoa. O cachimbo petyngua também se torna importante para a manutenção da qualidade humana ao impedir a partida da alma em situações de vulnerabilidade. E os Matsés inalam rapé em ritos cotidianos para a transmissão de qualidades vitais e experimentação do ponto de vista e da força do outro. No contexto destes últimos também se registra a pertinência do tabaco para constituição do corpo xamânico (que se dá via metamorfose). Essa funcionalidade também

assume grande importância para os Kulina, Aweti e Wauja (ARAÚJO, 2016, p. 50).

## §

Em um certo ponto de vista, mesmo olhando para nós mesmos, podemos dizer que, apesar da nossa arrogância, até mesmo os processos de produção de pessoas de *nossa gente* em instituições dedicadas a essa prática (escolas) ocorrem sempre na iminência da falha. Toda a vontade soberana de vestir os corpos desnudos depara-se com a possibilidade de seu próprio fracasso, demandando camisas de força para reter as forças de variação.

[No ocidente] a educação configura-se como um saber e uma práxis onde subsiste um modelo ontológico autorreferente [...] Esse modelo emerge atrelado à lógica pastoral que subsiste nos dispositivos de formação da subjetividade e que nos faz submeter e reencontrar em uma forma imposta e longínqua de identidade [...] A tentativa da educação é construir o homem à imagem e semelhança desse modelo [...] todo modelo impede o devir, pois visa fixar a processualidade da vida e hierarquizar os modos de existência possíveis, sobretudo aqueles que emergem desacoplados de um modelo paradigmático considerado superior (FREITAS, 2016, p. 241).

Nos processos formativos do humano, algo teima em ficar de fora. A gente das beiras despe-se sem pudor. Os alfaiates-escultores-jardineiros-formadores, de seu lado, não perdem o ânimo. Tornam a tentar e reforçam os modelos punitivos ou vigilantes da formação pastoral. Como ressalta Gallo (2017a, p. 86), “governar um rebanho não é apenas dirigi-lo, mas também cuidar dele; cuidar dum rebanho como um todo, mas também de cada indivíduo que o compõe”. Daí os esforços para evitar qualquer travessia, para fora ou para dentro. Cuida-se para impedir as revoltas e os contágios. Cuida-se para encaixar os outros no mesmo, trazê-los para dentro dos cercados, vigiar, e, se fugir... A fabricação de pessoas, nas culturas ocidentais, exige um poder de recuperação e controle, caso alguém tente fugir ou retirar as camisas de força. Mais ainda: faz com que “o homem (ou o Estado em seu lugar)” comece a se ocupar da sua própria vida animal, e, com isso, “a vida natural se torna aquilo que Foucault chamou de biopoder”, desdobrando “as aporias da filosofia de nosso tempo” que, não por acaso, coincidem com as aporias de um corpo teso e dividido (AGAMBEN, 2013, p. 27).

Caberia problematizar, levando em conta a iminência de falha provocada pelas forças de diferença sempre à espreita, a possibilidade de fazer operar práticas, movimentos, alianças, com as quais se consiga reverter a sedimentação das nossas rochas identitárias. Senão

desfazer, ao menos causar rachaduras, trincas, mesmo que sejam lascas. Ou seja, pensar modos de liberar, entre nós, sobre nós, a favor de nós, e contra nós, as forças afeitas ao cosmos.

Tal pensamento problematizador não seria isento de consequências filosóficas, teológicas, políticas, éticas, e, também, estéticas, resistindo ou investindo contra a predação onto-epistêmica-colonial dos brancos e suas tentativas de encerrar as gentes outras. Há de se notar, a propósito, que experiências de variação ocorrem mesmo fora das florestas ameríndias, a exemplo do que encontramos na literatura e na poesia (NODARI, 2013, 2018; GODDARD, 2017; FALEIROS, 2012). Cernicchiaro (2013), por exemplo, ao estudar um conto escrito por Júlio Cortázar, nos fala de um encontro – e suas consequências – que teve com um animal de nome *axolotl* (salamandra) em um aquário. Acontecimento que o fez devir-outro.

Mi cara estaba pegada al vidrio del acuario, mis ojos trataban una vez más de penetrar el misterio de esos ojos de oro sin iris y sin pupila. Veía de muy cerca la cara de un axolotl inmóvil junto al vidrio. Sin transición, sin sorpresa, vi mi cara contra el vidrio, la vi fuera del acuario, la vi del otro lado del vidrio (CORTÁZAR *apud* CERNICCHIARO, 2013, p. 76).

Nos termos de Cernicchiaro (2013), “ali [naquele encontro], mais do que qualquer perseverança no ser ou fixação de identidade, o que interessa é justamente a instabilidade, a desterritorialização, o contágio, o devir” (p. 42). O mesmo se pode dizer do encontro do sertanejo com uma onça-pintada, em *Meu Tio o Iauaretê*, conto de João Guimarães Rosa, onde um “ex-onceiro não se acredita uma onça, se torna onça, pensa como uma, sente como uma. [...] ele se transforma em jaguar, como matador ele se transforma em seu inimigo”.

De noite eu fiquei mexendo, sei nada não, mexendo por mexer, dormir não podia, não; que começa, que não acaba, sabia não, como é que é, não. Fiquei com a vontade... Vontade doida de virar onça, eu, eu, onça grande. Sair de onça, no escurinho da madrugada... Tava urrando calado dentro de em mim... Eu tava com as unhas... Tinha soroca sem dono, de jagaretêpinima que eu matei; saí pra lá. Cheiro dela inda tava forte. Deitei no chão... Eh, fico frio, frio. Frio vai saindo de todo mato em roda, saindo da parte do rancho... Eu arrupei. Frio que não tem outro, frio nenhum tanto assim. Que eu podia tremer, de despedaçar... Aí eu tinha uma cãimbra no corpo todo, sacudindo; dei acesso. [...] Eh, agora cê sabe; será? Hã-hã. Nhem? Aã, pois eu saí caminhando de mão no chão, fui indo. Deu em mim uma raiva grande, vontade de matar tudo, cortar na unha, no dente... Urrei. Eh, eu – esturrei! No outro dia, cavalo branco meu, que eu trouxe, me deram, cavalo tava estraçalhado meio comido, morto, eu ’manheci todo breado de sangue seco...

Nhem? Fez mal não, gosto de cavalo não... Cavalo tava machucado na perna, prestava mais não... (ROSA *apud* CERNICCHIARO, 2013, p. 78-9).

Nessas narrativas, destaca-se justamente que a marca do humano reside em sua incompletude (CERNICCHIARO, 2013, p. 182)<sup>13</sup>. O humano está sempre em vias de devir, uma vez que múltiplos e indistintos acontecimentos contribuem para desestabilizar os arranjos identitários que cedem no encontro com o outro, abrindo fissuras por onde os fluxos e as forças da diferença minam os arranjos identitários que se fizeram com a especiação.

Tanto nos encontros ficcionalizados pela literatura latino-americana, como nos encontros agenciados nos vários mundos ameríndios, seja pelos mitos seja pelas técnicas de fabricação de pessoas, encontramos pistas para pensar uma formação do humano errante, isto, movida pelas forças da diferença em sedimentações onto-identitárias que nunca se completariam. Rastros apontando para uma experiência formativa radical: *metamorfose*.

## §

O *multianturalismo ontológico* põe a nu duas atitudes antro-po-cosmológicas antagônicas: o antropocentrismo e o antropomorfismo. O primeiro caracteriza-se por uma “dessubjetivação radical dos seres não-humanos em favor da constituição da humanidade como um reino supremo” (VALENTIM, 2014, p. 09). O segundo efetiva-se por uma “subjetivação integral dos seres”, na qual a humanidade seria a “condição original comum” a todos os agentes cósmicos (p. 09)<sup>14</sup>. O antropomorfismo exprime a “decisão originária” de pensar o humano como dentro do mundo e não acima dele. Como consequência, o conceito de humanidade tem um sentido profundamente relacional, sendo apenas uma condição, nem espécie nem essência, um “nome da forma geral do sujeito”, quer dizer, uma “posição enunciativa” potencialmente ocupável por toda e qualquer entidade. Para “nosso” horror:

Sucede que esses não-humanos colocados em perspectiva de sujeito não se ‘dizem’ apenas gente; eles se veem morfológica e culturalmente como

<sup>13</sup> A literatura como plano virtual de transformações permite encontrar pistas e rastros da impossibilidade do aprisionamento da diferença, evidenciando sua afinidade com o pensamento ameríndio.

<sup>14</sup> Para Viveiros de Castro (2002, p. 358), essas duas atitudes desvelam duas “economias da alteridade”, uma na qual “a forma do Outro é a coisa”, e outra onde “a forma do Outro é a pessoa”. Em termos filosóficos, temos um embate entre a “objetivação” e a “personificação” dos entes apreendidos como *não-humanos*. Por isso, mesmo quando a filosofia ocidental faz sua autocritica, sua forma usual de negar o excepcionalismo humano é afirmar que somos, em um nível fundamental, animais, ou seres vivos, ou sistemas materiais como todo o resto – a redução ou eliminação materialista é o método privilegiado de equiparação do humano ao mundo preexistente.

humanos, conforme explicam os xamãs e, mais geralmente, professam os leigos” (VIVEIROS DE CATRO, 2002, p. 373).

Assim entendida, a antropomorfia (metamorfose) adquire na *filosofia ameríndia* um estatuto genuinamente transcendental, dando a ver um universo de homens, espíritos ancestrais, seres sobrenaturais, cujas propriedades circulam animadas por uma lógica de relações recíprocas reversíveis baseada na identidade primordial entre homens e animais.

Os Kwakiutl consideram a substância humana o padrão para toda vida. Ao postular uma consubstancialidade baseada no humano, entretanto, eles não estão convertendo o mundo animal em uma Disneylândia de personagens falsos. Eles atribuem aos animais discurso, preocupação com intercâmbio e Cerimoniais de Inverno – *mas também vidas separadas e secretas*. O que os Kwakiutl projetam sobre os animais não é de modo nenhum todo seu ser ou todo seu caráter social. Eles projetam sobre eles apenas o discurso humano e a suscetibilidade ao intercuro social, sem os quais sua teoria de interdependência por meio de uma certa mutualidade de interesses seria difícil de sustentar. Em troca, usam as músicas, danças, assobios, máscaras e outros dispositivos dos animais para se fazerem inteligíveis a eles (GOLDMAN, 1975, p. 208 Apud VALENTIM, 2014, p. 12. Destaques nossos).

A expressão *vidas separadas e secretas* sugere aqui que a antropomorfia é sempre parcial, apenas “um dos lados da moeda”, aquele que permite aos povos ameríndios lidar adequadamente com a sua “interdependência com os animais” (VALENTIM, 2014, p. 12), revelando, mais uma vez, o caráter transformacional da pessoa e do mundo indígenas. O risco da metamorfose indica que a condição comum não seria, de fato, humana ou não-humana, e sim extra-humana. Disso podemos concluir que os espíritos, os seres da metamorfose por excelência, contam mais que os humanos, e a sobrenatureza mais que a cultura. Uma infinidade de *espíritos* ronda as tentativas de formar o humano nas sociedades ameríndias<sup>15</sup>.

Se tais não-humanos são normalmente invisíveis aos homens comuns, aos que estão despertos e àqueles de “pensamento curto e enfumaçado”, no contexto da alucinação xamânica eles são, ao contrário, supremamente visíveis, e visíveis em sua forma humana verdadeira (são “o verdadeiro centro” dos seres da floresta). Reciprocamente, há certas situações críticas em que uma pessoa encontra um ser que começa por se dar a ver como humano – em um sonho, em um encontro solitário na floresta – mas termina se revelando subitamente como não-humano; nestes casos, os não-humanos são aqueles supremamente capazes de assumir uma forma humana falsa perante os humanos verdadeiros. Em outras palavras, enquanto (normalmente) invisíveis, esses não-humanos

<sup>15</sup> A ação sobrenatural dos espíritos se caracteriza principalmente pela capacidade (e o perigo) de “metamorfosear os humanos em não-humanos”, a cultura, isto é, “o processo geral da humanização”, consiste, por sua vez, em uma “contra-metamorfose” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 78).

“são” humanos; enquanto (anormalmente) visíveis, esses humanos “são” não-humanos (VIVEIROS DE CASTRO, 2006, p. 325).

Daí que a “capacidade de mudar olhos, ouvidos e palavras para ver, ouvir e falar” com os espíritos das outras gentes, isto é, a “capacidade de perspectivar a si mesmo” (VALENTIM, 2014, p. 15), seja uma capacidade extremamente valorada nas práticas formativas ameríndias. Uma maneira de pensar a formação humana em rota de colisão com a lógica antropocêntrica. Nesse contexto, uma coisa é certa: o “conflito cosmopolítico” entre antropocentrismo e antropomorfismo não se confunde, apesar de “estarem intensamente coimplicados”, com o “conflito político decisivo”, entre humanidade e animalidade, que Giorgio Agamben (2013, p. 146) afirma governar todos os outros conflitos em nossa cultura.

De fato, os Yudjá não são kantianos, nem os porcos, animais irracionais de que se pode dispor como se fossem meras coisas [...] O ponto é que os animais estão longe de serem humanos, mas o fato de se pensarem assim torna a vida humana muito perigosa. E Davi Kopenawa, em sentido inverso, porém, igualmente refratário à antropogênese ocidental, afirma: “embora sejamos humanos, eles [os animais de caça] nos chamam pelo mesmo nome que dão a si mesmos. Por isso, acho que nosso interior é igual ao da caça, mesmo se atribuímos a nós mesmos o nome de humanos, fingindo sê-lo” (Kopenawa & Albert 2015: 473). No primeiro caso, os animais se pensam como humanos, fazendo-se inimigos dos humanos que não os reconhecem como tais; no segundo, os humanos, sendo tomados pelos animais como seus afins, fingem face a eles uma humanidade que não possuem por si próprios; e, em ambos, a condição humana, embora configurando-se em sentidos conflitantes entre si, jamais se estabiliza metafisicamente como centro absoluto de referência (VALENTIM, 2014, p. 17).

Assim, cabe refletir cuidadosamente: se “toda experiência de um outro pensamento é uma experiência sobre o nosso próprio” (VIVEIROS DE CASTRO, 2018, p. 96), não será possível que o pensamento ameríndio imprima sobre o nosso a sua própria outra forma? Caso a resposta seja positiva, a referência apriorística ao Homem, nas teorias acerca da formação humana, não seria nada incontornável, ou, talvez, sequer faça sentido para os povos ameríndios, na medida em que suas “alianças demoníacas” (VIVEIROS DE CASTRO, 2007) mostram, ao contrário do que pensamos sobre nós mesmos, que os “brancos” não têm “alma”.

Essa ideia deslucada dá a ver algumas *imagens antídoto*<sup>16</sup> à com-pulsão paranóico-identitária perversa da logo-carnificina-ocidental. Mas, até onde podemos pensar a formação humana com esses outros? O que pode a educação *com* os filósofos ameríndios?

---

<sup>16</sup> A expressão “imagem antídoto” buscamos em Goddard (2017, p. 41-42): “Eis a imagem tihosa, a imagem do Carnaval, ainda mais viva quando vasqueia a atenção, a imagem concretista – anti – especulativa por excelência, a imagem antídoto contra as ideias que querem tudo governar e condenam à morte todos aqueles que não sabem se submeter a ela, e também a alucinação desse Bento de Amsterdã [...]”

### *A moça e a estrela*

*Um kaiapó tinha o costume de passar a noite olhando para o céu estrelado. Certa noite, pôs os olhos numa estrela que lhe parecia mais brilhante que as outras. Disse para si mesmo: “essa estrela é a mais bela que já vi”. Em seguida, a estrela, tocada pelo olhar do kaiapó, decidiu descer à terra para com ele namorar, transformando-se em moça. No entanto, ao raiar do dia, teve de a esconder de sua mãe, que não tolerava outras pessoas nas suas redondezas. Assim, guardou-a num cesto que carregava para todos os lugares aonde ia. Não custou muito e a moça-estrela desejou retornar, junto com seu amante, para o céu. Assim, pediu ao kaiapó que puxasse a ponta de uma árvore para que formasse um arco sobre o qual subiriam para serem lançados de volta para a terra da estrela. Ele, porém, tomado de medo, recusou. Pediu à moça que fosse sozinha. Assim ela o fez, tornando-se estrela novamente. Posteriormente, ela retorna trazendo mandioca, batata, inhame e outros alimentos que até então os Kaiapó não conheciam. Na mesma noite, o irmão do kaiapó marido da estrela teve uma visita inesperada. Uma lagarta saiu por um buraco na terra e se transformou em moça também. Logo enamorou-se pelo irmão kaiapó e ambos formaram um casal. Sabendo do humor de sua mãe, o kaiapó também escondeu sua companheira, porém, sob um galho de árvore que lhe servia de travesseiro. Pela manhã, ao varrer o lugar, a mãe dos rapazes deparou-se com a lagarta e, de pronto, pisou-lhe até a morte. O jovem kaiapó ficou irado. Sua ira, porém, durou pouco. Na noite seguinte, a lagarta retorna à vida transformando-se em moça novamente. Novamente ao raiar do dia, a moça torna-se lagarta novamente. Desta vez, porém, ao se deparar com ela, a mãe dos kaiapó preservou-a. E a lagarta se transformou em moça, desta vez para sempre.<sup>17</sup>*

---

<sup>17</sup> Narrativa inspirada no mito Kaiapó *A Moça da Estrela e a Moça da Lagarta* (NIMUENDAJU; VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 81-82).

## 2. PESSOAS, CORPOS

Imaginemos agora um universo povoado por vários tipos de agências e uma multiplicidade de sujeitos: humanos, deuses, animais, espíritos, plantas e uma infinidade de objetos e artefatos. Todos providos de um mesmo conjunto básico de disposições perceptivas, apetitivas e cognitivas, ou seja, de uma *alma*. Essa é a ideia axial do chamado *multinaturalismo ontológico* que se configura como uma torção excêntrica para o pensamento ocidental, colidindo com a noção de multiculturalismo, uma política naturalizada.

Nesta, como sabemos, supõe-se a “implicação mútua entre unicidade da natureza e multiplicidade das culturas”. O *multinaturalismo*, por sua vez, defende a existência de “uma unidade do espírito e uma diversidade dos corpos” (VIVEIROS DE CASTRO, 2018, p. 43), pressupondo que aquilo que chamamos *cultura* (ou sujeito) seja a forma do universal, enquanto o que entendemos e nomeamos por *natureza* (ou objeto) seja a forma do particular.

No multinaturalismo, cultura/alma/espírito constitui o elemento comum entre os múltiplos entes, uma espécie de herança dos nossos antepassados míticos. Assim, todos os entes existentes carregariam uma potência de *personitude*, justamente por serem providos de um mesmo conjunto básico de disposições anímicas. A alma seria o elemento compartilhado e compartilhável, enquanto os corpos seriam o aspecto distintivo, materializando-se como um elemento simultaneamente diferenciador, diferenciante e diferenciável.

Neste momento, iremos discutir esses três aspectos do corpo ameríndio, um corpo que não se confunde com a subjetividade formal, as almas, nem com a materialidade substancial dos organismos. Nos mundos ameríndios, os corpos seriam performados. Para explicitar esse processo, vamos abordar um evento evocado recorrentemente por Viveiros de Castro (1996, 1998, 2004, 2018). Trata-se de um acontecimento que tende a ocorrer entre árvores imensas, caminhos tortuosos, a visão encurtada, quem sabe até uma chuva torrencial. Então uma pessoa adentra a floresta, vai coletar frutos, tomar banho no rio, visitar um parente. No caminho, ele ou ela se depara com um desconhecido no qual, estranhamente, reconhece um congênere. Talvez, um parente há muito desaparecido da aldeia. Este, por sua vez, faz um convite ao caminhante da floresta: um banquete em sua casa. Mas, convite aceito, ao se acomodar na casa do anfitrião, começa a lhe inquietar certos detalhes no seu comportamento. O jeito de andar diferente, o modo de olhar, as próprias comidas que estão sendo servidas.

Esse é um acontecimento paradigmático nos mundos ameríndios. Um encontro no qual alguém quer devorar outro alguém. A história chama a atenção para quem pretende se aventurar na floresta, pois um encontro inesperado pode ocultar a presença de um potencial predador. Nos termos do *multinaturalismo ontológico*, trata-se de um encontro típico da arena cosmopolítica ameríndia, cujo elemento vital reside justamente na compreensão de corpo.

Nos mundos ameríndios, chama-se *corpo* “um conjunto de maneiras ou modos de ser que constituem um *habitus*, um *ethos*, um *etograma*” (VIVEIROS DE CASTRO, 2018, p. 66). Entre a gente Wari’, utiliza-se o termo *kwere-* para se referir ao modo de existir de cada pessoa, inclusive aquelas a quem nós negamos a capacidade de personitude ou mesmo a condição de vivente. Os Wari’ dizem, por exemplo, que o vento tem *kwere-*, assim como uma mulher tem *kwere-*, indicando que todos os existentes do universo têm um modo próprio de existência, logo, tem um corpo. O fato de que algo como o vento tenha *kwere-* implica reconhecer nele um modo próprio de agência. Do mesmo modo, alguém pode dizer que “uma espécie animal se alimenta de uma determinada fruta e não de outra por causa de seu corpo”, ou que “o vento varre fortemente por causa de seu corpo específico” (VILAÇA, 1998, p. 449).

O corpo ameríndio tem essa função de elemento diferenciador. É pelo modo de existir – o que alguém come, onde dorme, como caça, o que caça, como bebe – que sabemos algo acerca de *quem* é esse alguém. Na floresta, é comum ouvir que, “uma figura humana pode estar ocultando um modo-jaguar” (VIVEIROS DE CASTRO, 2018, p. 66). Por isso, em seus caminhos, se nos apegamos à aparência do existente, podemos cair em uma armadilha mortal. Contudo, é preciso muito cuidado. Não é a aparência, ela mesma que representa algum perigo ou se configura como uma fonte inequívoca de engano e erro, como ocorre no platonismo. O problema não é a aparência, mas o *modus* de cada um que demarca a diferença.

## §

Os diferentes corpos, seja no cosmos atual seja no tempo mítico, têm a potência de variar, são corpos dotados da capacidade de transformabilidade. O antropólogo Peter Rivière (1995) narra uma experiência em que um indígena sai para caçar um macaco-aranha, acompanhado de um xamã. Em determinado momento, em meio às árvores, o caçador avistou sua presa, nas alturas, entre galhos e folhagens. Sem demora, atirou uma flecha, acertando-o.

O macaco morreu, mas ficou preso no alto da árvore. Alguém tinha que subir para apanhá-lo. O xamã prontificou-se. Antes, contudo, mandou que o caçador virasse de costas. Passados alguns instantes, o caçador ouve um rugido e, contrariando a recomendação do xamã, olha por cima dos ombros a tempo de ver um jaguar descendo pelo tronco da árvore com o macaco-aranha entre as presas. Aterrorizado, ele foge. Passado algum tempo, retorna e vê o xamã, aos pés da árvore, ainda com o macaco-aranha em suas mãos.

Pelo relato, depreende-se que o xamã se tornou um jaguar, a fim de escalar a árvore e capturar o macaco-aranha. Tanto a literatura antropológica como a indígena estão repletas desses eventos nos quais se destaca a capacidade de variação dos corpos<sup>18</sup>.

[...] Certo dia, Kirak foi caçar para sua família. No meio do caminho, viu um macaco barrigudo e quis flechá-lo. Ele escutou um barulho atrás de si e viu uma onça. Kirak gritou: – É você, Tamah? Não, é uma onça! A onça só o arranhou. Ela saiu para beber água. Kirak foi para casa, e a onça já estava na frente dele, mas Tamah já tinha virado gente de novo. Tamah perguntou a Kirak: – O que foi que aconteceu? Kirak respondeu: – A onça quase me pegou. Tamah disse a ele: – Vamos para lá para ver a onça. Chegando lá, Tamah gritou: – Onça, você pode vir, vamos enfrentar você! Mas eles viram só rastos da onça. Voltaram para casa. No outro dia, Tamah foi caçar e topou com o mesmo macaco barrigudo. Então apareceram duas onças vermelhas para pegar Tamah. Ele disse: – É você, Kirak, estou conhecendo você! As onças pularam em cima de Tamah, mas só o arranharam. As duas onças foram embora para beber água. Tamah voltou para casa e encontrou Kirak no meio do caminho. Kirak perguntou: – O que aconteceu? Tamah falou: – Encontrei duas onças, era você, Kirak! Ele respondeu: – Não, não fui eu! Vamos lá para ver. Eles foram até lá e Kirak gritou: – Onças, podem vir! Vamos enfrentar vocês! Mas eles viram só rastos de onças. Voltaram para casa. Assim surgiram as onças há muito tempo (SASS, 2007, p. 36-38).

Esse movimento de tornar-se outro que se atualiza, tanto em relações entre pessoas congêneres, de uma mesma gente, como em relação entre pessoas diferentes, como inimigas ou vizinhas, de mundos distintos, mostra o corpo não apenas como um elemento diferenciador, mas, também, como um elemento diferenciante. Isso porque a escuta atenta dos mesmos relatos mostra que os corpos ameríndios também se diferenciam de si mesmos, como se houvesse uma potência imanente para diferir. Vejamos a história do *homem da abelha*:

<sup>18</sup> Sobre isso, ver *O Cru e o Cozido* (LÉVI-STRAUSS, 2004), *Tâkuna Nawa Bûh Anteyiam Amkira* (SASS, 2007) e *Curt Nimuendaju: 104 mitos indígenas nunca publicados* (VIVEIROS DE CASTRO; NINUENDAJU, 1986).

Há muito tempo, uma onça queria matar duas mulheres. Uma delas estava com uma criança. A criança estava com muita sede, e, por isso, elas estavam à procura de água. Mas não acharam logo água para beber. Então elas encontraram um homem que se chamava abelha. Ele disse para as duas mulheres: – Eu tenho água para dar a vocês. As duas mulheres foram, muito alegres, para o lugar onde o homem abelha estava. Elas beberam a água. Mas a água que ele lhes deu era mel de abelha. A mulher que ainda não tinha um filho bebeu dessa água muito mais do que a outra. Ela ficou grávida da água que tomou. No outro dia, já nasceu a criança no meio do caminho de volta para a aldeia. O homem abelha tinha dito à mulher pra deixar a criança recém-nascida no meio do caminho, na mata. A mulher deixou seu filho na mata. A criança ficou grande ainda nesse dia e foi atrás da mãe tocando flauta. A mãe escutou o som da flauta de longe e sentiu que era o seu filho. O filho alcançou a mãe. Todos dormiram na mata no meio do caminho na volta para a aldeia. No outro dia, o filho escutou o barulho de queixadas. Ele foi para flechar as queixadas. Lá ele virou onça e matou duas queixadas. Voltou ao acampamento e virou gente de novo. No outro dia, chegaram à aldeia. O rapaz era muito bonito. Uma moça da aldeia queria namorar com ele. A mãe do rapaz falou: – filho, não saia de casas para brincar com as outras crianças. Então ela foi para o roçado. As crianças da aldeia chamaram o rapaz para brincar. Aí o rapaz não resistiu e foi brincar com as outras crianças. Elas brincaram imitando os bichos da mata. Quando fizeram a brincadeira da onça, o rapaz virou onça mesmo e matou uma criança. As crianças viram a onça matar uma delas e foram para a aldeia para contar o que tinha acontecido. A mãe do rapaz bonito pensou que a onça tinha comido seu filho. Os homens foram atrás da onça com seus cachorros, mas não a encontraram. Os cachorros pegaram os rastos da onça pela mata, corriam e corriam. Finalmente, os rastos levaram os cachorros à rede do rapaz que tinha virado onça, mas que já tinha virado gente de novo. Os cachorros latiram muito em frente da rede. Por causa dos cachorros, os Tākuna descobriram que foi ele que tinha matado uma criança. Então o irmão da mulher matou a criança que era onça (SASS, 2007, p. 71-73).

Ainda que não pretendamos explicar, científica ou filosoficamente, essa potência diferenciante que se demonstra pela variação dos corpos, oferecendo um nome que não lhe pertence a não ser como um efeito circunstancial de nossa vontade mesma de nomear, é possível tentar uma aproximação junto a essas forças que acometem, afetam, fazem variar os corpos ameríndios. Algumas pistas aparecem no regime ontológico das pessoas míticas.

Beatriz Perrone-Moises (2006, 2008), por exemplo, analisa e compara dois mitos de gêmeos, um ameríndio e um grego, para mostrar que, enquanto os povos da floresta escolheram o princípio da diferença, os povos do ocidente vivem implicados no pensamento da mesmidade. Assim, no mito grego dos gêmeos Castor e Polux, eles começam suas vidas em diferença um do outro. Porém, ao final da narrativa, essa diferença cede lugar a uma semelhança. No mito guarani dos gêmeos Sol e Lua, por outro lado, a diferença coloca-se já no início da narrativa, prolonga-se e se confirma no final do mito. Vejamos.

No mito grego, Castor e Polux eram filhos gêmeos de Leda. O primeiro é filho de seu marido, Tíndaro; o segundo, de Zeus. Castor era um grande domador de cavalos. Seu irmão, um grande guerreiro. Ambos eram sequiosos por aventuras. Até que em uma luta contra os primos, Castor foi morto. Como os dois irmãos tinham grande apreço um pelo outro, Polux, que era imortal, pediu a Zeus, que dividisse sua imortalidade com o irmão morto. Zeus o fez, mas doravante ambos deveriam alternar entre o mundo dos mortos e o mundo dos vivos. Terminaram vivendo no céu, como duas estrelas, que até hoje guiam os navegantes<sup>19</sup>.

No mito ameríndio, a esposa de *N'anderuvusu* tinha em sua barriga dois filhos: Sol e Lua. Certo dia, o pai descobre que apenas um era seu. O outro foi gerado em sua ausência. Descobrimo-o, fugiu. A mulher, com a ajuda de Sol e Lua, ainda em sua barriga, pôs-se a seguir o marido. No caminho, foram atacados pelos filhos da vó do jaguar. Eles mataram a mãe dos gêmeos, mas estes escaparam. Depois de passarem por muitas aventuras, voltaram para vingar a mãe. Assim, mataram quase todos os jaguares restando apenas um. Os gêmeos fugiram então do jaguar e subiram até o céu, onde Tupã lhes garantiu uma terra onde viver. Sol e Lua então se foram para o firmamento onde vivem separados e em alternância<sup>20</sup>.

Os mitos evidenciam duas maneiras de conceber a diferença. No pensamento ameríndio, a diferença emerge como um processo de diferenciação. Em outros termos, na *filosofia ameríndia* não é suficiente haver diferença. O mito é claro. No princípio, dia e noite existiam, mas não se relacionavam na alternância. É preciso que diferenças existam e que se relacionem, embora se mantendo diferentes. É exatamente a distância entre os opostos, o seu irreduzível potencial de diferença que permite aos corpos variarem. Existem, logo diferem.

No continente americano, encontraram-se, ou melhor, desencontraram-se modos radicalmente diversos de conceber o mundo. E foi neste continente que ocorreu o maior genocídio de que se tem notícia. Não por acaso, os europeus desde o início se propuseram, de várias formas e com graus diversos de violência, a erradicar a diferença indígena. E isso não é apenas parte de nosso passado: ecoa no presente, de formas não menos violentas. Também não por acaso, os ameríndios, ao contrário, mostraram-se, desde os primeiros contatos, interessados na diferença dos europeus, abertos, como sempre, para mais essa figura da alteridade e para o poder gerador de seus afastamentos diferenciais. A diferença é, para eles, tudo menos um problema a ser anulado ou superado (VILAÇA, 2005, p. 83-84).

<sup>19</sup> A versão foi feita a partir do texto de Perrone-Moisés (2008) e do livro de Thomas Bulfinch intitulado *O Livro de ouro da Mitologia: histórias de deuses e heróis (a idade da fábula)*.

<sup>20</sup> A versão baseia-se em narrativa constante do livro do antropólogo Pierre Clastres (1990): *A fala sagrada: mitos e cantos sagrados dos índios guarani*.

Nesses termos, podemos ver os corpos ameríndios em seu mais intenso existir enquanto perduram como corpos “cronicamente instáveis” (VILAÇA, 2005), pois a instabilidade coincide com a variabilidade. Esse plano heterogêneo de instabilidade e inconstância aparece, porém, como uma paisagem desagradável para os povos da mesmidade.

### §

No mundo ameríndio, os corpos existem em variação contínua. Instabilidade crônica. O sentido contrário, entretanto, existe e consiste no refreamento da continuidade da variação, configurando um tipo de diferenciação que tende a zero. Os corpos podem entrar em um estado de não diferenciação, desembocando em um modo de viver específico que coincide com aquele comum a uma dada gente. Nas narrativas míticas, essa entrada em um estado de não variação começa a ocorrer com o movimento cósmico de especiação, momento em que cada pessoa é condenada, a partir de então, a existir em uma identidade específica.

Assim, a gente urubu tem seu invólucro; a gente jaguar, o seu; assim os Yanomami, os Araweté e todos os habitantes do cosmos. A sedimentação dos corpos míticos reduz sua variabilidade. Ao final, o invólucro passa a funcionar como uma espécie de barreira ontológica. Além disso, as diferentes gentes ameríndias têm suas próprias práticas para acondicionar as pessoas recém-chegas ao mundo em uma identidade. Como vimos, a *fabricação de pessoas* funciona como uma prática pela qual a variação entra em refreamento, pois do contrário os corpos poderiam se diferenciar até se tornarem outra gente (VIVEIROS DE CASTRO, 2017)<sup>21</sup>. Por isso, os Yawalapití dizem ser preciso “fazer um filho”.

Um exame da noção do “fazer” exige que se o articule a uma outra noção cosmológica fundamental, a de metamorfose (*yaka-*), processo corriqueiro nos mitos e que também caracteriza certas formas da doença e do xamanismo [...]. A fabricação subordina a natureza aos desígnios da cultura, produzindo seres humanos. A 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 DE CASTRO, 2017, p. 64).

---

<sup>21</sup> Essa situação sugere que o movimento de especiação não faz o trabalho de sedimentação ontológica por completo. Torna-se necessário em meio à qual chega uma nova pessoa continuar com o processo.

Fazer um filho, fabricar uma pessoa exige refrear as forças de diferença no intuito de preservar a identidade comum de uma gente. Aqui havemos de precisar o seguinte: a fabricação ocorre sobre o corpo que “necessita ser submetido a processos intencionais e periódicos de fabricação” (VIVEIROS DE CASTRO, 2017, p. 63). Isso significa que para fazer um corpo é preciso transformar um corpo demasiadamente genérico até que este se identifique completamente com o *corpus* social em que este veio a existir. Toda gente que tem uma pessoa recém-chegada sob seus cuidados faz com que ela adquira um modo de viver.

### §

Curiosamente, aproveitaram-se dessa capacidade diferenciável dos corpos ameríndios também as *gentes de fora*, aquelas trazidas, por infortúnio, pelas caravelas, que vislumbraram nessa capacidade transformativa uma chance para capturá-los. Os padres jesuítas, ao suporem que por estas terras habitavam almas perdidas e inconstantes, puseram-se, com todo ímpeto, a domesticar os corpos ameríndios como parte do ofício mortífero de talhar as almas, impondo-lhes a forma, o modo e as maneiras cristãs (VIVEIROS DE CASTRO, 2017, p. 159). Não obstante, os domesticadores encontraram uma série incontável de resistências até os dias atuais, como mostra a experiência recente dos Yanomami com a gente de *Teosi*.

Então, pela primeira vez, deram-nos a ouvir os cantos de Teosi numa máquina, e em seguida recitaram por um longo tempo as palavras dele. Assim foi. Naquela época, os missionários ainda moravam longe de nós. Estavam instalados no posto Ajuricaba, junto com o pessoal da Inspeção e os Xamat<sup>h</sup>ari. Mas o chefe de posto não gostava deles. Por isso resolveram abandonar xamat<sup>h</sup>ari e fazer amizade com nossos antigos, dizendo que queriam morar em nossa terra. [...] Começaram a construir suas casas e a plantar para o próprio sustento. Foi assim que a gente de Teosi começou a viver junto de nós. [...] Aos poucos, começaram a desenhar nossas palavras em peles de papel para poderem imitá-las. E assim, passado algum tempo, conseguiram falar com a língua direita. Foi então que começaram a nos amedrontar com as palavras de Teosi, e anos ameaçar constantemente: “Não masquem folhas de tabaco! É pecado, sua boca vai ficar queimada!” [...] Naquele tempo, nossos antigos tinham muito receio dos brancos. Muitos deles tinham acabado de ser devorados pela fumaça de epidemia. Acharam que a gente de Teosi podia estar dizendo a verdade. Ficaram inquietos ao ouvir aquelas palavras desconhecidas. [...] Assim os missionários terminaram de construir suas casas em Toototobi, foram morar lá com suas mulheres e filhos. A partir de então, começamos todos a imitar as palavras de Teosi exatamente como eles faziam. Todos os dias, a gente de nossa casa se reunia ao chamado deles, mesmo crianças e velhos (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 255).

Os processos de transformação dos corpos para uma identidade não garantem, por si só, a perda da sua capacidade de variação. Assim, os Yanomami terminaram por encontrar uma fuga daqueles corpos de fora aos quais foram condicionados a duras custas.

[...] Foi Chico, um brasileiro, que começou a nos fazer duvidar das palavras daqueles brancos. [...] As enganações de Chico nos tinham feito refletir e jogamos fora todas aquelas palavras de mentira e medo. [...] Naquela época, meu padrasto [...] começou a denunciar as palavras de Teosi como mentira dos brancos. Mais tarde, ele inclusive se afastou da missão Toototobi e foi viver bem longe, no alto rio *Wanapi u*. [...] Então, por medo, muitos de nós acabaram por imitá-los. [...] Aí, o tempo passou e, pouco a pouco, todos foram voltando às nossas verdadeiras palavras. Foi o que aconteceu com o meu padrasto em Toototobi, No início, ele se esforçou muito para falar com *Teosi* como os americanos faziam. Ficava repetindo, depois deles: “*Sesusi*, limpe meu peito” afugente os espíritos para longe de mim!”. Apesar disso, os *xapiri* não pararam de querer descer para ele e *Teosi* nunca conseguiu mandá-los embora. Então ele perdeu o medo de voltar a beber *yãkoana*. Assim é (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 289).

Ao ser questionado sobre as razões que levaram seu povo a retornar aos antigos costumes, mesmo após o esforço para “fazer como os brancos”, o xamã yanomami diz que isso foi possível pelo fato deles serem “habitantes da floresta”, ou seja, seus corpos não conseguem ficar, como os dos missionários, “fechados o tempo todo em nossas casinhas, fingindo falar com *Teosi* e comendo sozinhos” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 290).

Algo semelhante também teria se passado com os Tupinambá, condenados por terem aceito a palavra do deus cristão, para, não muito depois, deixarem as rezas. Daí os padres compararem suas almas à murta, diferentemente das almas europeias, das quais estavam habituados a produzir estátuas de mármore. Assim, dizia o padre Antônio Vieira desapontado:

Há outras nações, pelo contrário – e estas são as do Brasil – que recebem tudo o que lhes ensinam com grande docilidade e facilidade, sem argumentar, sem replicar, sem duvidar, sem resistir; mas são estátuas de murta que, em levantando a mão e a tesoura o jardineiro, logo perdem a nova figura, e tornam à bruteza antiga e natural, e a ser mato como dantes eram. (*Apud* VIVEIROS DE CASTRO, 2017, p. 160).

Tudo se passa, portanto, como se houvesse uma potência à variação agindo no fundo de cada uma daquelas pessoas e gentes, os corpos ameríndios variavam constantemente, fazendo com que essa instabilidade crônica se afigurasse aos padres como uma inconstância de alma, a qual tinha um semblante negativo, de desobediência, de perdição, de corrupção.

## §

A captura dos corpos ameríndios pelos povos invasores tinha, paradoxalmente, como uma de suas condições, a abertura ao outro. O contato com a alteridade era algo constitutivo das suas existências. No pensamento e nas práticas sociopolíticas ameríndias há um lugar proeminente para a presença do outro, um lugar “reservado e concebido como fundante, [que] está sempre lá” (PERRONE-MOISÉS, 2008, p. 33). A relação entre diferentes tem caráter indispensável nos mundos ameríndios. Os diversos grupos produzem seu *modus* de viver por meio de recursos materiais e simbólicos capturados de fora de suas fronteiras. Isso significa que, para as gentes ameríndias, é a diferença, a abertura ao outro, que faz as coisas se moverem no *socius*. Sem a diferença, a vida social definha, a existência humana empobrece. Vai-se então *lá fora* encontrar, capturar e devorar outros corpos para fazer corpos outros.

## §

O corpo como elemento diferenciador marca as relações de aproximação e distanciamento entre uma espécie e outra. Enquanto elemento diferenciante, o corpo é o ponto de entrecruzamento das variações vividas nos acontecimentos corriqueiros, intencionais ou não, que se dão na trama de relações ao redor ou mesmo no interior da floresta. Por fim, o corpo como elemento diferenciável se dá nas práticas de fabricação de pessoas dentro dos limites de uma mesma gente. Doravante, vamos nos deter um pouco mais nesse terceiro aspecto do corpo ameríndio, pois nele deparamos com uma pista importante para o modo como os ocidentais lidam com a diferença, impingindo às diferentes gentes seu próprio modo de vida, como se a elas algo faltasse, obrigando-as a dobrar-se no altar do Homem.

Nesse contexto, a educação passa a compreender tudo aquilo que serve para converter o humano, apreendido como inumano ou quase-humano, em humano verdadeiro. Para tanto, cria-se uma “abstração de unidade, o homem como medida de todas as coisas”, e se sai por aí “atropelando tudo, num convencimento geral até que todos aceitem que existe apenas uma humanidade” (KRENAK, 2019, p. 69). O outro, a rocha, o rio, a floresta, incompletos, sempre em falta, não teriam *ainda* a verdadeira e única forma do humano, do mesmo. Seriam corpos informes e amorfos. A potência de diferenciação dos corpos torna-se aqui um elemento para a materialização da vontade compulsiva de reproduzir pessoas na ordem da mesmidade.

Como se não bastasse, essas forças de mesmificação, para além de imprimir um – ou o – modo de vida aos *outros*, têm uma duração infinita, alimentando-se dessa vontade incessante de esculpir e domar os corpos outros. Nessas condições, cabe perguntar: os fantasmas dos jesuítas ainda nos assombram? De que modo sua perversão bio-psico-socio-pastoral nos afeta? A inconstância da alma selvagem, com seus corpos em metamorfoses, indomáveis, permanece sendo um tormento aos olhos amantes da fixidez?

Em resposta, as gentes ameríndias reiteram que a diferença não é um erro a corrigir ou a apagar, sendo urgente conjurar os fantasmas de escultores ou pastores. Os corpos são pontos de desequilíbrio, de atrito, de fissura. Espaço-tempo de variação ontológica e cósmica. Do tempo mítico ao plano atual, as forças da diferença rugem em cada existente, mesmo a reboque do movimento de especiação, suspendendo a vontade de inter-ferir na vida alheia. As gentes ameríndias, com seus corpos variantes, transformáveis, entoam uma dissonância, interrompendo os péssimos hábitos adquiridos em sucessivos maus-encontros, nos quais os cinzéis, quando não os chicotes, impõem modelos e formas pré-fabricadas de pensar, de viver, de sentir e de existir. Os corpos ameríndios, dizem seus filósofos sagazes, não conhecem falta ou carência, vivem do excesso de fluxo, das forças, de variações, das metamorfoses.

Esse tipo de canto selvagem da formação do humano, aos ouvidos de quem não aceita o outro em sua diferença radical, parece inassimilável, posto que impensável. O que acontece então com os dispositivos de governo que operam por nomeação, por divisão em grupos e subgrupos, com base numa forma modelar, como a do cidadão (GALLO, 2017a; GALLO, 2017b), quando se depara com uma figura não apenas distinta, mas indistinguível? Que se passa com uma educação filiada às antropotécnicas configuradas “como um saber e uma práxis onde subsiste um modelo ontológico autorreferente” (FREITAS, 2016, p. 241)?

Enfim, que efeitos têm para a percepção de que “não sabemos deixar transcorrer nossa vida sem nomear, sequenciar, ordenar e e[s]clarecer o sentido do que passa e do que existe, do que permanece e do que se desvanece” (PLACER, 2011, p. 82)? O que aconteceria conosco, herdeiros das caravelas, se nos dispuséssemos a ocupar o ponto de vista da diferença como princípio do existir, enxergando os corpos como feixe de forças com suas linhas de afetação e suas potências de variação ontológica? O que seria de nós, os formadores, com suas *paideias* domesticadoras, se nos encontrássemos com os povos das florestas, atravessados pela multiplicidade dos modos de vida, por corpos instáveis, reféns da diferença?

### *A onça mãe*

*Ouvi dizer de alguém que esteve pelas florestas que uma criança, certo dia, foi chamada por sua mãe para ir à floresta coletar frutos. Passaram por diversas árvores e arbustos coletando o que podiam, cruzando diferentes paisagens. A mãe tratava a criança como o habitual. Caminhavam, sobiam em árvores, paravam em igarapés para tomar água. Mas tudo que se passava era como se durasse dias e dias. Tantos dias longe de casa, a criança já se dava de algo que não lhe parecia comum. Suspeitosa, passou a observar com cuidado o que se passava, e, passando diante dela a mãe, percebeu, meio que escondida entre as pernas, uma calda não tão desconhecida. Agora temerosa, põe-se a gritar pelos seus a pedir socorro, na esperança de que alguém fosse lhe resgatar. O pobre jaguar, assustado, foge ao descobrir, pelos gritos da criança, que esta já havia escapado de sua artimanha. Só restou o rasto das pegadas do jaguar.<sup>22</sup>*

---

<sup>22</sup> Texto decorrente de narrativa feita por Aparecida Vilaça (2015, p. 451)

### 3. CORPOS, MUNDOS

A Lua, predadora, vê a si mesma como pessoa, enquanto vê pessoas Waiãpi e tapires e queixadas como presas; antas e porcos veem Yanomami e Juruna como inimigos predadores, enquanto se veem como pessoas; Yanomami e Wari' veem a si mesmos como pessoas, antas e queixadas, como presas, e espíritos maléficos e onça, como predadores. Jaguar e Lua veem Yanomami e Waiãpi como antas e tapires; o porco vê Juruna como jaguar.

O congênera come da caça que um dos seus capturou, como no canibalismo Tupinambá, no qual os membros do grupo do capturador/executor participam do banquete cujo prato principal vem da atividade do guerreiro. Mas, em um mesmo contexto, pessoas diferentes – de gentes diferentes – não podem assumir a posição de sujeito simultaneamente.

Situemos agora a compreensão da noção de pessoa no âmbito da *filosofia ameríndia* nos termos da caça, uma prática característica dos mundos ameríndios, e suas figuras axiais: o caçador, a caça e o congênera. O Wari', que se sabe pessoa, e que sabe que o porco também se vê como pessoa, vê o porco como presa. O porco sabe-se pessoa, porque se vê assim, e vê o Wari' como inimigo, pois, do lado de cá, ambos estão em guerra.

Essa é uma situação típica do perspectivismo interespecífico que ratifica a percepção de uma unidade de espírito e uma multiplicidade de corpos, considerando-se que “todos os existentes são centros potenciais de intencionalidade, que apreendem os demais existentes segundo suas próprias e respectivas características ou potências” (VIVEIROS DE CASTRO, 2018, p. 42). Essa capacidade configura-se como um modo de ver e de *se ver* próprio das pessoas.

Assim, os animais dotados de espírito são tidos como humanos. Têm um corpo humano, que pode ser visto pelos xamãs, vivem em casas, bebem chicha de milho e comem alimentos assados e cozidos. Desse modo, enquanto o corpo (*kwere-*) é o lugar da diferença – é o que diferencia as espécies e os indivíduos –, o espírito é o lugar da semelhança. Todos os seres dotados de humanidade têm, digamos assim, uma mesma cultura, que é a cultura dos Wari'. Por isso caçam, matam inimigos, usam o fogo para preparar seus alimentos, cultivam o milho etc. No entanto, esse é o modo como eles vêem as coisas. Os Wari' sabem que a onça mata as suas presas com seu corpo e com seus dentes, e que as come cruas. Mas para a onça, ou melhor, *do ponto de vista da onça* (que o xamã pode partilhar, leva-a para sua casa e a entrega à sua esposa, que vai prepará-la usando o fogo (VILAÇA, 2016, p. 65. Destaques nossos).

Nesse horizonte, uma questão levantada reiteradamente é: se os diferentes existentes enxergam da mesma maneira, quer dizer, se fazem uso de um mesmo conjunto de capacidades perceptivas e reflexivas e mobilizam as mesmas categorias em suas relações com o mundo, por que não enxergam as mesmas coisas? A resposta reside na alma, considerada idêntica através das espécies. Por isso, os diferentes entes enxergam as mesmas coisas em toda parte.

Aparecida: O veado também não sabe chorar?

Orowam: Choraria se fosse Wari'. Ele morre e vai embora. Mata-se o animal e ele aparece de novo [...] Os animais revivem.

A: E vocês, não revivem?

O: Revivemos. Nós vamos para a água. Foi isso o que eu te disse.

A: O espírito de vocês?

O: É, o nosso (inclusivo) espírito. Nosso espírito vai para a água.

A: Então, por que vocês choram? É como se não tivessem espírito.

Dina: Se revivêssemos na nossa casa... Mas não, só lá. Não voltamos.

O trecho transcrito acima relata uma conversa travada entre a antropóloga Aparecida Vilaça (1998, p.10), o xamã Orowan e uma outra participante chamada Dina. Falam sobre a *fabricação de corpos* ao tempo da morte que, na visão da antropóloga, não acontece para os animais que têm espírito. Estes, ao serem flechados, adquirem um outro corpo e continuam com suas vidas. Os animais sempre voltam para os seus. Diferentemente, para os Wari', a morte é certa, pois, ao perder o corpo não vão em busca de outro do mesmo tipo, o que lhe permitiria continuar a viver. Diante da morte, os Wari' mudam de corpos e vão viver no mundo subaquático com os outros falecidos. Assim, não voltam mais ao seu próprio habitat, e, caso queiram visitar seus antigos congêneres precisarão ocupar um corpo de queixada. O que, claro, implica o risco de serem comidos já que o queixada é uma presa para os Wari'.

Mas, por que os corpos dos mortos não cabem no mundo dos Wari'? Porque esses corpos têm seus próprios modos, capacidades e afecções, dentre as quais, beber chicha de milho. Os corpos que vão habitar abaixo das águas dos rios bebem outras coisas. Isso significa dizer que a mudança de corpos implica mudança de hábitos, e, também, de mundos.

Hábitos e mundos, enquanto incorporados aos modos de ver, fornecem a uma gente específica acesso às coisas que correspondem ao ponto de vista que essa gente ocupa. Há, portanto, uma relação específica entre o ponto de vista ocupado e as coisas que este faz a pessoa perceber. As coisas vistas pela onça, de seu ponto de vista, constituem o mundo das

onças, onde a bebida fermentada é feita do sangue de pessoas como Wari'. A onça caça, captura, mata, come, bebe, como suas presas, quando em seus mundos, também o fazem.

Logo, existe uma multiplicidade de mundos. Cada um correspondendo a um ponto de vista específico. Diferentes mundos, diferentes pontos de vista, entrelaçados por uma relação equívoca, uma vez que junto com as diferenças surgem também as coincidências, ainda que coincidências *de* ou *no* fundo: “o que chamamos ‘sangue’ é a ‘cerveja’ do jaguar, o que percebemos como um banho lamacento os tapires experimentam como uma grande casa cerimonial, e assim por diante” (VIVEIROS DE CASTRO, 2018, p. 53).

### §

A mudança de corpo pela morte, no caso dos Wari', nos leva diretamente para o problema da *interpenetrabilidade ontológica*, isto é, a possibilidade de cruzamento das fronteiras interpostas pelo movimento de especiação e reforçadas na fabricação de corpos, apontando para a seguinte ideia: se a um corpo/ponto de vista corresponde um mundo, à variação dos corpos corresponde uma variação de mundos. Os corpos como elemento diferenciador circunscreve as pessoas em um mundo que não se confunde com o de outra pessoa. No entanto, os mundos não existem em completo isolamento uns dos outros.

Percebendo-se como humanos (wari'), os seres dotados de espírito vêem os Wari' como presas, karawa ("animal", "comida"), que é o modo como são percebidos pelos Wari'. Podem então predá-los, flechando o seu espírito. Algumas vezes, essa agressão é concebida como uma caçada, em que os animais vêem os Wari' como presas animais (karawa). Em outras, é concebida como guerra: os animais percebem os Wari' como inimigos (wijam) e atacam (VILAÇA, 1998, s.p.).

Os corpos variam a despeito dos esforços de sedimentação e contenção ontológica. Como consequência, os mundos também podem variar, fazendo com que, em certas circunstâncias, as barreiras ontológicas tornem-se tênues na iminência de serem cruzadas. Esse cruzamento pode se dar em um acontecimento incontornável, como a morte, pois morrer implica mudar de corpo e cruzar limites cósmicos. Porém, há outras situações de cruzamento, inclusive com a possibilidade de a pessoa retornar para o mesmo mundo de onde partira. Desse modo, se a entrada do morto noutra mundo ocorre por uma transformação total do

corpo, o xamã, pode fazer variar sua perspectiva de mundo pela mudança de apenas uma parte dele, como os olhos, por exemplo. Mudar de olhos implica mudar de perspectiva.

Aparecida: Você também pode não ver direito?

Orowam: Já aconteceu da minha visão acabar. Eu não vi bem Wari'. Eu flechei Wari' também.

A: Wari' de verdade? Gente daqui?

O: É. Wari' conterrâneo nosso.

Orowam, o xamã Wari', tendo ocupado a perspectiva da onça, despercebidamente, enxergou um de seus congêneres como inimigo/presa, pois estes ocupam essa posição no mundo das onças, e então os feriu. Ao alterar sua visão, “o xamã coça demoradamente os olhos”, caso esteja “vendo gente como bicho”, isto é, caso esteja adotando o ponto de vista animal, “passa a ver como gente”. Mas, se, ao contrário, “está vendo bicho na forma de gente”, passará então a ver como um animal qualquer (VILAÇA, 1998, s.p.).

Pode-se, ainda, mudar de mundo quando se está caçando na floresta. Tânia Stolze Lima (1996), conta um fato ocorrido entre o povo Juruna, hábeis caçadores de porcos-domato. Antes da empreitada, enquanto os caçadores se agitavam para iniciar a caça, um deles, “um homem apelidado Cabeça-de-Martim-Pescador descontrolou-se e disse: ‘minha presa vai puxar meus testículos!’”. Logo, foi repreendido por tê-lo dito e aconselhado a ficar em casa.

Eles foram dando gargalhadas.

Os porcos são como os humanos,

Eles lhe pediram:

“Diga-nos os nomes das coisas!”

“O que é isto?”

“É isto.”

Eles encontraram o mel-vagina.

“Que mel é este?”

“É o mel-vagina.”

Eles encontraram o mel-andorinha.

“Que mel é este?”

“Este é o mel-pênis.”

E os porcos gargalhavam.

“Ah, quer dizer que é melífero?”

“O pênis é melífero!”

E os porcos riam, ha' ha' ha'.

E ele partiu com os porcos dando gargalhadas.

Indagaram-lhe os nomes dos animais, dos méis...

Ele recitou,

Eles davam gargalhadas,

“Ah, quer dizer que é melífero?”  
 Assim, quando o xamã está sonhando com porco,  
 Ou quando está embriagado,  
 Nós dizemos: “Não digam bobagens!”. (LIMA, 1996, p. 24-25)

Por não ter obedecido ao conselho de não sair para caçar, aventurando-se, Cabeça-de-Martin-Pescador foi capturado e levado pelos porcos, ou seja, mudou de mundo. Capturado pelos porcos que fizeram do jovem Juruna um dos seus. Suas presas não apenas lhe puxaram os testículos, como também carregaram seu espírito. A partir desse momento, “os porcos elegeram Cabeça-de-Martin-Pescador como seu chefe”<sup>23</sup> (LIMA, 1996, p. 25).

Há casos em que a caça não produz um efeito de cruzamento das barreiras ontológicas tão radical, sendo possível escapar do ponto de vista inimigo e, portanto, retornar ao mundo de origem. Viveiros de Castro (2011) apresenta um evento desse tipo. Um caminhante, após ter caído na armadilha de um desconhecido, assumiu a posição de presa, deixando de ver esse outro como outro e percebendo-o como um congênere. Ao cair na armadilha foi perdendo seu próprio ponto de vista. Essa situação, mais tarde, contrafez-se, quando o caminhante percebeu certos modos do suposto congênere que o denunciaram, vendo então que se tratava de um outro. Não um outro qualquer, mas alguém que o queria devorar. Percebe ao assumir seu ponto de vista. Não fosse a variação reversa, tornar-se-ia um banquete para o desconhecido.

## §

Como temos visto, uma mudança de ponto de vista e, portanto, de mundo, existe para o xamã como uma atividade de seu próprio ofício. O xamanismo existe como o acontecimento perspectivista por excelência das comunidades ameríndias. Entre os Yanomami, um xamã, para ajudar os caçadores de sua gente a terem uma boa caça, precisa assumir o ponto de vista do outro, da presa a ser capturada. Assim nos diz o xamã yanomami Davi Kopenawa:

As antas só aparecem na floresta ao alcance dos caçadores quando os xamãs fazem vir a imagem do seu ancestral, que chamamos de *Xamari*. Para isso, devem enviar primeiros seus espíritos jaguatirica e cão de caça para rastreá-lo e, em seguida, os espíritos dos pássaros *xoapema*, dos gaviões *herama* e dos pica-paus *ëxëma*, para chamá-lo. Sem isso, *Xamari* continuaria navegando em sua canoa por rios distantes e as antas não apareceriam na floresta. As antas gostam de passar muito tempo folgando na água, não é? Os espíritos de todos os pássaros de que falei são seus genros. Por isso ele

<sup>23</sup> Pois, o infeliz caçador passa a atuar como um “intérprete”, intervindo no mundo dos porcos como uma espécie de diplomata junto a seus antigos congêneres Juruna (LIMA, 1996, p. 25).

atende ao chamado de suas flautas e aceita seu convete: “Sogro! Venha a nós! Temos fome de carne! Temos desejo de você!” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 205)

A prática xamânica permite que uma mesma pessoa possa ocupar diferentes pontos de vista, cruzar fronteiras e retornar ao seu ponto de origem, trazendo informações obtidas com as outras gentes que visitou. Ao transpor e ocupar outros pontos de vista, o xamã tem acesso ao mundo do outro, vê o que o outro vê, percebe a si mesmo do ponto de vista do outro.

É desse modo que os xamãs atraem as antas para a terra firme, para podermos caçá-las na floresta. Assim, logo depois de terem feito amizade com seu sogro *Xamari*, eles amarram uma corda em sua canoa e o rebocam até a margem, com a ajuda do espírito da ariranha kana. O ancestral então desce de sua embarcação, e volta a entrar na floresta. Seus genros, solícitos, inficam a ele onde encontrar seu alimento preferido, as frutas das palmeiras rio kosi e *ëri si*, e também as das árvores *apia ki*, *oruxi hi*, *makina hi*, *hapakara hi* e *pirima ahit<sup>h</sup>ot<sup>h</sup>o*. [...] A caça só fica fácil de matar se os xamãs fizerem descer as imagens de seus ancestrais (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 205).

Na medida em que o xamã passa a ver o outro como um mesmo, percebemos entre os dois termos uma relação contrária à percepção que as pessoas têm, em condições normais. Nestas últimas, alguém vê a si mesmo como pessoa e o outro como não pessoa, como caça ou predador. A prática xamânica, por outro lado, propicia enxergar o outro como mesmo, isto é, como um congênere, mas isso tem que ocorrer no mundo do outro. Viveiros de Castro (2018) explica que essa alteração da visão funciona, para o xamã, como uma subjetivação de seu interlocutor. No xamanismo ameríndio, o outro “deve ser expandido até atingir sua forma intencional plena – de espírito, de animal em sua face humana –, ou, no mínimo, ter sua relação com um sujeito demonstrada” (p. 52). É assim que o xamã, que vê a si mesmo e a sua gente como humana, vê também os não-humanos (jaguar, tapir, porco, cobra) como humanos. Algo distinto do que acontece com as pessoas comuns que, em condições normais, veem a si e aos seus congêneres como humanos enquanto veem outros como não-humanos<sup>24</sup>.

O xamanismo permite uma experiência singular. Na relação entre o xamã e o outro, que pertence a uma outra gente, ambos os termos assumem a posição de humanidade, na medida em que o oficiante passa para o ponto de vista do outro. Nesse caso, o xamã, que tem o poder de atravessar as barreiras ontológicas, precisa que aquele com quem entra em relação

<sup>24</sup> A humanidade aparece como uma condição ou posição não fixa para uma determinada gente, e sua variação depende do jogo que se estabelece no contexto em que gentes diferentes disputam a posição de sujeito/predador.

também ocupe a posição de humanidade, uma vez que, apenas assim, haverá condições para a prática de seu ofício, isto é, para a comunicação e a aprendizagem.

A noção de ponto de vista, no contexto do xamanismo, permite-nos pensar o universo como uma multiplicidade acessível, comunicável e penetrável, abrindo o acesso a uma miríade de possibilidades virtuais de mundos. A transitividade simultaneamente cosmológica e epistêmica deflagrada pela atividade xamânica torna essa ação de transposição dos mundos a principal via de acesso aos saberes e conhecimentos que permitem às comunidades ameríndias aprender, no contato com a alteridade, como lidar com suas próprias questões. Esse processo de aprendizagem, como vemos, não se restringe apenas ao universo intraespecífico, podendo ocorrer na relação com outros humanos e não humanos.

Ao contrário do que ocorre no ocidente, com suas máquinas antropológicas ciosas por impedir a variação ontológica, fecha-se o humano e suas possibilidades de ensinar-e-aprender no que se concebe como uma capacidade única e exclusivista Humanidade, no perspectivismo interespecífico somos impelidos a perceber outras possibilidades de aprendizagem e formação entre heterogêneos. Aprende-se percebendo outros seres e outros mundos, isto é, transitando entre eles. A formação humana envolve relações interespecíficas, multiespecíficas e transespecíficas, o que significa que múltiplos seres, incluindo animais, plantas, rios ou montanhas, podem ser, de direito e de fato, legítimos agentes formativos.

## §

Certa vez, Heidegger se pôs a meditar sobre a possibilidade de uma possível transposição do humano para o mundo animal, para uma pedra, e até mesmo se, enquanto homens, poderíamos, verdadeiramente, nos transpor para um outro homem (HEIDEGGER, 2010, p. 295). No entanto, o filósofo da floresta negra abandonou rapidamente essas questões, afirmando, taxativamente, se tratarem de situações impossíveis e desprovidas de sentido, pois esse tipo de reflexão ignora uma diferença ontológica abissal, tendo em vista que a possibilidade de transposição para outrem “já pertence originariamente à própria essência do homem” (p. 301). A recusa heideggeriana manifesta a in-compreensão do *ser-aí* com relação aos modos de compreensão dos povos originários. Tomemos como exemplo a situação do povo Krenak, para quem o rio Doce é considerado um avô sábio, chamado por eles de *Uatu*. Se para os brasileiros, em geral, a tragédia provocada pelo rompimento da barragem, na

região de Mariana, em Minas Gerais, dói, machuca, sua ontologia existencial não consegue imaginar como essa situação possa produzir uma ferida aberta em todo um povo.

Mas, para os Krenak sua história e sua existência se embrenham com a história e a existência do rio. O filósofo-educador Ailton Krenak (2019) defende, para horror dos ouvidos de cera da episteme ocidental, que o rio Doce é uma entidade e tem personalidade, e não um simples recurso natural. Por isso, para eles, atualmente, o rio está em coma, e esse enunciado não deve jamais ser lido de uma forma exclusivamente metafórica, forçando-nos a ver que tudo que chamamos *natural* possui uma face oculta, inacessível à episteme ocidental.

Essa face não seria muda nem inerte. A sua própria inapropriabilidade é o que lhe permite tanto sustentar e prover a formação de mundo quanto lhe impor resistência como fonte de catástrofes. Obviamente, no jogo regrado da filosofia e da educação, pensar a natureza desse modo permanece algo interdito, no máximo, teríamos aí uma alegoria nunca um conhecimento disposto para a instrução formativa propriamente dita.

Essa in-compreensão decorre justamente do conceito ocidental de mundo. Lembremos a famosa tese dos *Conceitos fundamentais da metafísica*, o humano é o único ente formador de mundo (HEIDEGGER, 2010). O perspectivismo interespecífico, por sua vez, reverte o comprometimento antropogênico do projeto ontológico ocidental, fazendo o *ser-aí* despencar de sua posição soberana e abrindo um espaço e um tempo *fora do ser*<sup>25</sup>.

Esse *fora do ser*, abertura sobrenatural para o extra-mundano, questiona o isolamento metafísico da humanidade. O trancamento do acesso ao mundo sobrenatural, extra-humano, é, portanto, a verdadeira invenção, o verdadeiro milagre, da filosofia ocidental. A condição *sine qua non* do exercício das funções soberanas da onto-teo-antropologia dos brancos, o que, aliás, contribuiu para negar a existência de outras filosofias: africanas, asiáticas, ameríndias.

Pensar, desde essa enigmática região *fora do ser*, a *extramundandade*, exige ir além da diferença ontológica tal como exposta por Heidegger (VALENTIN, 2018), acolhendo uma espécie de *inumanidade* no coração mesmo da *humanitas*. Esse gesto de hospitalidade extrema suspenderia batalhas sem fim. O abandono do *mito* da exceção privilegiada da natureza humana (branca-masculina-europeia), além de impedir a separação entre humanos e não-humanos, deixaria de marcar a ausência e a negatividade tão somente sobre os outros (o

---

<sup>25</sup> Em *O Aberto*, Agamben (2013), no capítulo nomeado *Fora do ser*, retoma uma epígrafe de Furio Jesi, “esoterismo significa isso: articulação de modalidades de não conhecimento”, e logo avança em direção ao Egito nos rastros deixados, no século II d.C., por um gnóstico chamado Basilides, o qual teria concebido uma “contraimagem grandiosa” na qual se lê uma “insalvável sobrevivência da natureza”, cuja história “não é fácil de pensar” (p. 147).

animal, a natureza, a mulher, o judeu, o negro, o gay, o índio, etc.). A violência desse gesto de marcação enuncia uma guerra predatória e devoradora de outros mundos possíveis.

### ***O jaguar o jacaré e a tartaruga***

*Tartaruga andava apreensiva. Seu mundo está repleto de predadores. Jacaré, jaguar, gavião. Quando tinha de ir de um lugar a outro, não perdia tempo nem se prendia ao que via no caminho, apressada. Certo dia, foi convidada por macacos para se juntar a eles na copa das árvores e comer alguns frutos. Tendo aceitado o convite, subiu com a ajuda dos anfitriões. Estes, não passado muito, foram embora e deixaram a tartaruga presa às copas. Depois de algum tempo, um jaguar percebe sua presa lá no alto e, num tom amigável mas num desejo faminto, aconselha a tartaruga a descer da árvore. Esta, que não era tola, permaneceu no alto, fazendo com que o jaguar se deitasse ao pé da árvore esperando, pacientemente pela presa, sem lhe tirar os olhos. Até que, enfadado, jaguar cochilou e tartaruga se jogou sobre sua cabeça, quebrando-a, e matando seu suposto predador. “Weh, weh, weh” – dizia alegremente em tom vitorioso, batendo palmas. O som logo atraiu outra pessoa que por ali caçava. Jacaré foi ao encontro da tartaruga que, de pronto, se escondeu num buraco cavado no chão. Jacaré tapou o buraco com terra e, para forçar a tartaruga a sair, atiçava-a, falando de como a floresta estava cheia de seu alimento preferido. Esperta, a tartaruga sabia que era um truque do jacaré que a queria comer. Então, ela enganou o enganador deixando seu casco para trás e fugindo, depois de quê ela fez um novo casco para usar. Sem obter mais respostas da tartaruga que estaria no buraco, jacaré pensou que estava morta. Abriu o buraco, e se lançou para comê-la. Foi quando a tartaruga lhe veio por trás terminando de enfiar o jacaré no buraco e cobrindo-o com terra. “Weh, Weh, Weh” – dizia a tartaruga batendo palmas. Passado algum tempo, ela retorna ao lugar onde havia encerrado o jacaré e lhe atiçou, dizendo que o rio estava repleto de peixes mortos. O predador que se tornara presa. Não houve resposta para a tartaruga<sup>26</sup>.*

---

<sup>26</sup> Versão de narrativa transcrita por Lévi-Strauss (2004), do povo Munduruku: O jaguar, o Jacaré, e a Tartaruga.

#### 4. MUNDOS, OUTROS

É suficiente se aproximar dos mundos ameríndios para logo nos darmos conta de uma outra percepção de corpo, que adquire contornos próprios quando miramos as diferentes relações que acontecem nos cosmos amazônico. Como vimos, essas relações colocam em movimento *pessoas* distintas: onças, Lua e Sol, xamãs, gente das águas, espíritos, vento, mortos, cobras, ventos e montanhas. Todo um universo povoado por diferentes agências, humanas, não-humanas, quase-humanas e mais-que-humanas, atravessadas por forças de transformação e variação situadas na imanência de um passado que não cessa de passar.

Essas forças fazem variar os corpos que delas vêm a existir. Dentre a multiplicidade de forças, existe uma que denominamos, aqui, *vontade de expansão*. Sua percepção ocorre, quase sempre, em um movimento característico do *socius* amazônico: um *movimento para fora*. Nesse âmbito, diferentes tipos de relação se abrem, e, ainda que se distingam umas das outras, guardam um aspecto em comum, estão sempre envolvidas com uma espécie de perigo de morte, mas, paradoxalmente, carregam uma afirmação de vida em um agonismo resultante dos encontros que depende da posição que alguém ocupa: presa ou predador; caça ou caçador.

Isso ocorre porque, como ressalta Viveiros de Castro (2018, p. 172), nos mundos ameríndios, “toda atividade vital é uma forma de expansão predatória”. O caráter expansivo dessa atividade envolve captura e devoração, o que permite às sociedades ameríndias a constituição de seu próprio interior. O regime basal da socialidade amazônica faz com que a “interioridade do corpo social” seja constituída “pela captura de recursos” capturadas do seu “exterior” (p. 161). Trata-se assim de uma potente *vontade de expansão predatória*.

#### §

Em todo *movimento para fora* ocorre uma possibilidade de ver um lugar que não se confunde com qualquer outro. Um lugar de onde fala aquele que sai numa caçada e ao qual retorna ao fim da aventura, a depender da ventura ou desventura, a exemplo do ocorrido com o caçador Juruna Cabeça-de-Martin-Caçador. Essa é uma das razões pelas quais as sociedades ameríndias guardam uma relação profunda de dependência dos seus caçadores, que trazem algo de fora, pois elas são *sociedades sem interior* (VIVEIROS DE CASTRO, 2018).

O emprego da preposição *sem* não quer dar a entender uma ausência, uma falta originária, mas uma impropriedade, uma transformação em contínuo processo de se transformar. Um movimento ao qual ainda se quer dar um nome, um contorno, fronteiras, embora, do ponto de vista da variação, ele exista apenas como transformação.

O ponto de partida desse *movimento para fora* pode ser uma pessoa – ainda que, com todas as ressalvas, não precisemos identificar a pessoa com a noção de indivíduo. O que há de próprio em uma pessoa, já sabemos, não passa de sua própria diferença, sua variação singular e singularizante. Desse ponto de vista, acedemos à possibilidade de ver o *movimento para fora* como uma atualização de forças cósmicas que põem em relação termos heterogêneos.

Tropeçamos, mais uma vez, no plano pós-especiação em que as diferentes gentes entraram *depois* de passarem por um processo de sedimentação ontológica, por meio do qual vêm a *ter*, cada uma, um modo específico de existência, uma identidade social. Nesses termos, um corpo determinado e especificado, enquanto rearranjo de forças que se configuram em uma espécie, pode tornar a se desarranjar com o *movimento para fora*, para então se rearranjar noutra configuração. É o que ocorre com a pessoa do povo Araweté.

“Estou morrendo”,  
 assim dizia o finado Moiwito;  
 assim falava minha presa,  
 assim falava o finado Koiarawĩ;

Em seu amplo pátio,  
 “Eeh!” - disse o *Towaho*,  
 “Eis meu prisioneiro,  
 no pátio do grande pássaro”

O trecho acima registra uma canção entoada quando da captura de um inimigo de guerra pelos Araweté<sup>27</sup> (VIVEIROS DE CASTRO, 2017, p. 239). A vítima, capturada fora dos limites do *corpus* societário araweté, e ferida ou morta por um de seus guerreiros, precisa entrar em fusão com o seu matador. Essa situação exige que ambos, matador e vítima, entrem em relação, passando por um conjunto complexo e sutil de variações.

---

<sup>27</sup> Zular (2019, p. 42) explica que “as canções Araweté, as *awin marakã* encenam a transformação do matador em cantor”, cuja própria performance vocal “com ritmo binário e linha melódica monótona” estabelece um plano de consistência que sustenta a complexa variação de posições colocadas em jogo. A canção, suscitada pelas palavras do matador e repetida pela comunidade masculina, produz um primeiro plano de enunciação no qual o matador se confunde com o cantor que recebe o canto vindo da vítima.

Em termos corporais, a pessoa matador/vítima encontra-se na condição de pessoa dual porque ambos os corpos afetam uma mesma enunciação. O próprio canto, esclarece Viveiros de Castro (2017), está composto por enunciados do matador e da vítima, e, mesmo sendo entoado por uma só boca, aos olhos da gente Araweté, pertence aos dois corpos. E aqui um ponto *nos* pega de assalto: há lugar para a voz do outro, e há desejo e necessidade dela.

Na boca que canta, fala uma boca que não falará mais por uma boca que já não fala. No entanto, todas essas falas estão virtualmente presentes em um jogo complexo de citações: o que muda é o corpo que atualiza as posições em uma defasagem contínua (ZULAR, 2019, p. 43).

A canção de guerra Araweté faz do corpo o lugar de uma variação iminente, como que afinando-o para experienciar um *movimento para fora*. Trata-se de um corpo-lugar que demarca os mundos que se distinguem uns dos outros pelas perspectivas às quais correspondem. Incitado a seguir o *movimento para fora*, o corpo dual da vítima-matador é convidado a deixar para traz, a abandonar, distendendo-se ou prolongando-se em direção ao outro, variando. Essa é, sem dúvidas, uma das experiências mais perturbadoras para as mentes ocidentais, sempre assombradas pela necessidade de nomear/definir/conhecer/classificar/domesticar/excluir o que quer que apareça como uma diferença radical no seu caminho. Deixar-se abandonar ao *movimento para fora* é abdicar das ideias claras e distintas, entregando-se às dimensões disruptivas do corpo. A economia da alteridade, própria da socialidade amazônica, faz ver o corpo como sendo, ele mesmo, habitado por uma miríade de pessoas. A alteridade é o que lhes resta de mais íntimo<sup>28</sup>.

## §

Entre os Yanomami, são os *xapiri* que ocupam a posição de outro. Sobre eles, o xamã Davi Kopenawa diz: “[s]eus cantos são magníficos e potentes. Seu pensamento é direito e trabalham com empenho para nos proteger” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 111). Quando ainda criança, os *xapiri* vinham ter com o futuro xamã em seus sonhos, um *locus* privilegiado de comunicação comum entre os heterogêneos que compõem o mundo dos yanomami.

---

<sup>28</sup> A relação que nos direciona para a assertiva segundo a qual, no mundo ameríndio, o outro não é só pensável, mas indispensável.

Na época, isso me assustava e eu respondia: “Ainda sou muito pequeno, não quero!”. Apesar disso, não parei de virar outro quando dormia e os *xapiri* sempre visitavam meus sonhos. Mantinham os olhos fixos em mim. Só assim alguém pode sonhar como se também fosse um espírito (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 111)

Nos sonhos, o jovem yanomami aparece na posição de outro, capturado pela perspectiva dos espíritos da floresta, até que o garoto se torna adulto e xamã, tornando-se hábil em estabelecer alianças com os *xapiri*, agenciando seus saberes e práticas para a proteção e a cura dos males que atormentam sua comunidade. No entanto, o próprio Kopenawa aponta situações em que a relação com essa alteridade não teve um bom termo, fazendo falhar as possíveis alianças. Uma dessas situações fatais foi a relação com os brancos da Comissão Brasileira Demarcadora de Limites. Essa experiência também teve lugar durante a infância de Kopenawa, porém não deixou seu pensamento ao se tornar adulto, até que ele mesmo pudesse compreender o que se passara àquela época com os brancos.

Muito mais tarde, já adulto, comecei a me perguntar o que os brancos tinham vindo fazer em nossa floresta naquele tempo. Acabei entendendo que queriam conhecê-la para desenhar seus limites e, assim, poder se apoderar dela. Nossos antigos não sabiam imitar a língua daqueles forasteiros. Por isso os deixaram chegar perto de suas casas sem hostilidade. Se tivessem entendido as palavras deles tão bem quanto as nossas, com certeza os teriam impedido de entrar em sua floresta com tanta facilidade! Acho, no final, que foram enganados por aqueles *napë* que exibiam seus objetos manufaturados com boas palavras: “Vamos ficar amigos! Vejam, estamos dando uma grande quantidade de nossos bens de presente a vocês! Não estamos mentindo!” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 245).

Nesse tipo de encontro, os Yanomami, e inúmeros outros povos indígenas, viram-se presas da “gente da mercadoria”, considerada por eles uma espécie hábil “em enganar pelas aparências”. Essa habilidade, aliás, adquire maior destaque entre os “brancos missionários” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 256). O encontro com a “gente de *Teosi*”, como o xamã se refere aos missionários cristãos, merece destaque, na medida em que, acostumados a serem vistos como outro por seus inimigos, neste caso, ao serem capturados pela perspectiva da gente de *Teosi*, os Yanomami foram forçados a olhar para si mesmos e se enxergarem como outros de si mesmos, pois, no mundo desses brancos, o corpo yanomami não era percebido como lugar de alteridade, logo desejável, mas como algo que não deveria existir. O corpo yanomami era demonizado, principalmente aqueles que faziam aliança com os *xapiri*.

A gente de *Teosi* demonstrava abertamente sua raiva contra os homens que, apesar de tudo, tinham coragem de continuar fazendo dançar os espíritos. Diziam-lhes sem parar que eram maus e que seu peito era sujo. Chamavam-nos de ignorantes. E ameaçavam sempre: “Parem de fazer dançar seus espíritos da floresta, isso é mau! São demônios que *Teosi* rejeitou! Não os chamem, eles são de *Satanasi*! Se continuarem assim ruins e persistirem em não amar *Sesusi*, quando vocês morrerem serão jogados no grande fogo de *Xuprari*! (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 257).

Os xamãs, ao serem demonizados, se viam capturados por uma imagem de si mesmos esculpida pelos invasores. Viam-se outro por meio do outro, presos pela perspectiva do inimigo. Por isso, muitos passaram a adotar essa imagem que não lhes pertencia, mas que lhe estava sendo imposta pela *gente de Teosi*, obrigando os Yanomami a se tornarem o mesmo que os brancos missionários. Armadilha da qual puderam escapar só muito mais tarde.

Além desse caso extremo, há uma variedade de outros encontros nos mundos ameríndios que resultam em captura e variação de posição, a exemplo dos jovens Yanomami que saem para caçar antas. Na partida, os jovens se veem na posição dominante, a de caçador. Contudo, no decorrer do processo, podem vir a ocupar a posição de outro. Isso ocorre quando adentram o *movimento para fora*, pois no lugar de onde partem os jovens, o *dentro*, se confunde com seu corpo social, seu corpo específico, permitindo a estes fazer a distinção do seu próprio do corpo dos outros, do corpo jaguar, por exemplo. Lá fora, entretanto, os ventos mudam e podem levar o odor dos jovens a correr por entre a densa floresta até o faro do jaguar e, pronto, em um movimento intempestivo, tornam-se outros – *para* o jaguar.

Esses jovens podem também cair no campo de visão das filhas de *Tëpërësikî*, “que fazem os rapazes cheirar feitiços amorosos *xoã* para capturar suas imagens e fazê-los se tornar outros” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 102). Levados para as profundezas do rio, lá permanecem enquanto o feitiço durar. O *fora* existe, portanto, como habitação da alteridade, mesmo quando se considera que a posição de outrem é uma questão de posição relacional.

## §

O modo como as relações entre heterogêneos se dão nos mundos ameríndios, como entre xamã Yanomami e *xapiri*, ou guerreiro Araweté e sua vítima, está compreendido por Viveiros de Castro como um tipo específico de aliança (2008, 2017, 2018). Isso implica dizer que, em se tratando da socialidade ameríndia, as relações percorrem caminhos complexos.

Esses caminhos são tecidos de espelhos que se entrecruzam no brilho radiante se seus reflexos multifacetados, desdobrando *afinidades intensivas*, através das quais se faz aliança.

As relações supralocais na Amazônia tendem assim a ser fortemente conotadas pela afinidade [...] um horizonte cultural uniforme, centrado, paradoxalmente, na figura exterior do afim-estrangeiro-inimigo. E, ponto fundamental, essa afinidade intensiva atravessa as fronteiras entre as espécies: animais, plantas, espíritos, outros povos e etnias de incerta humanidade, todos se acham implicados em tais relações sintético-disjuntivas com os “humanos” (VIVEIROS DE CASTRO, 2018, p. 204).

Nessas alianças, o *fora* aparece repleto de pessoas diversas, todas marcadas pela diferença inscrita nos seus corpos. Por isso, o *movimento para fora* configura-se como movimento para o outro, em direção à alteridade, mesmo quando pensada a partir de um ponto de vista *específico*. Ou seja, parte-se sempre de um corpo para outros corpos, ou, para não cairmos na cilada de tomar uma dada espécie como centro, podemos dizer que o *movimento para fora* acontece de corpos para corpos. Se um, se outro, depende do contexto, depende de quem diz “tu”, depende de *quem* pode ou não responder. Cada um em busca do outro e vice-versa, por modos diferentes, às vezes coincidindo, ora como um, ora como outro, ora avançando, ora fugindo ou se escondendo, ora caindo numa armadilha, ora rendendo-se, ora capturando e comendo, ora virando carne moqueada para outro alguém.

Eis o outro ameríndio: um destino. A alteridade como destino faz o *socius* amazônico emergir como uma arena cosmopolítica. Nesta, os diversos habitantes do universo entram em um modo agonístico de relações, pelas quais o *movimento para fora* se atualiza permanentemente em situações diversas como a caça, a guerra ou o xamanismo.

## §

Para os Tupinambá, ir *lá fora* significa guerrear com os inimigos – outros que eles –, capturar vítimas, levá-las para dentro do *socius*, potencializar sua alteridade, comendo-as, agenciando a “potência da aliança que seria como o estado fundamental da metafísica indígena” (VIVEIROS DE CASTRO, 2018, p. 213). A expansão do seu próprio mundo ocorre pela incorporação do ponto de vista do inimigo. Sua existência é indiscernível da existência dos seus inimigos, alcançando sua potência extrema na *guerra*.

Hans Staden, aventureiro alemão do período de expansão além-mar, veio ao “Novo Mundo” por duas vezes. Na segunda, ocorreu um encontro (in)esperado.

Quando eu ia indo pelo matto, ouvi dos dois lados do caminho uma grande gritaria, como costumam fazer os selvagens, e avançando para o meu lado. Reconheci então que me tinham cercado e apontavam as flechas sobre mim e atiravam. Exclamei: *Valha-me Deus!* Mal tinha pronunciado estas palavras quando me estenderam por terra, atirando sobre mim e picando-me com as lanças. [...] Finalmente, dois levantaram-me, nú como estava, pegando-me um em um braço e o outro, no outro, com muitos atrás de mim e assim correram commigo pelo matto até o mar, onde tinham suas canôas. Chegando ao mar vi, á distancia de um tiro de pedra, uma ou duas canôas suas, que tinham tirado para terra, por baixo de uma moita e com uma porção delles em roda. Quando me avistaram, trazido pelos outros, correram ao nosso encontro, enfeitados com plumas, como era costume, mordendo os braços, fazendo-me com isso comprehender que me queriam devorar. Diante de mim, ia um rei com o bastão que serve para matar os prisioneiros. Fez um discurso e contou como me tinham capturado e feito seu escravo o *perot* (47) (assim chamam aos portugueses), querendo vingar em mim a morte de seus amigos (STADEN, 1930, p. 61).

Assim se cumpre a constituição do interior da sociedade Tupinambá, na incorporação dos seus inimigos. Esse modo de atualização do *movimento para fora*, na figura da guerra, não se resume à mera matança ou à simples destruição do outro, ou seja, não se confundem com os prazeres mórbidos e necropolíticos da máquina de guerra estatizada. Ao contrário, a guerra ameríndia compõe um conjunto de práticas em que sua sociedade se consuma no encontro extremo com a alteridade. Nisso, os Tupinambá guardam certa semelhança com o povo Araweté (VIVEIROS DE CASTRO, 2018). Nos dois casos, vemos um *movimento para fora* em que o outro é percebido como o centro articulador de sua existência. Mas, entre os Araweté, o encontro com o inimigo, os deuses canibais *Mai*, se dá no mundo pós-morte.

Os *Mai* são antropófagos. Eles matam e comem os mortos assim que estes chegam aos céus. Em seguida, eles os refazem, mergulhando os ossos de suas vítimas em uma bacia de pedra cheia de uma água mágica, que ferve (*-pipo*, ferver ou fermentar) sem fogo. Os mortos então ressuscitam, tornando-se “como os *Mai*”, isto é, eternamente jovens e belos. Os mortos tornados divinos casam-se com os deuses, voltando à terra com eles para compartilhar os alimentos oferecidos pelos humanos ao povo celeste, por ocasião dos rituais. Os xamãs (*peye*), em suas viagens ao céu, tratam com os deuses e os mortos, trazendo-os frequentemente à terra para esses banquetes festivos, ou simplesmente para conversar com os viventes. (VIVEIROS DE CASTRO, 2017, p. 233)

## §

O chamado *xamanismo transversal* pode ocorrer tanto na guerra quanto na caça. Essas duas situações guardam certas semelhanças. Lembremos, o que vemos como caça, outros veem como guerra, especialmente quando a condição de pessoa – de humano – não se limita apenas a uma espécie. Problema de vista: “aquilo que os humanos apreendem como caça, os porcos apreendem como guerra”. Entretanto, esta é uma formulação equivocada, pois pressupõe “um único e mesmo acontecimento, visto por dois tipos tão diferentes que a apreensão de um só pode ser irreduzível à do outro”. De fato, a caça dos porcos não põe em cena uma mesma realidade vista por dois sujeitos, conforme nosso modelo relativista. Pelo contrário, ela põe um acontecimento para os humanos e um acontecimento para os porcos. Em outras palavras, desdobram-se dois acontecimentos (LIMA, 1996, 34-35).

Disso resulta a centralidade da figura do xamã para as sociedades ameríndias, eles são os protagonistas da arena cosmopolítica constituída por relações que apreendem uma heterogeneidade de pessoas e gentes, sempre na iminência de entrarem em confronto para ocupar a posição de sujeito. Daí que uma das suas funções políticas primordiais seja o “papel de diplomatas” (VIVEIROS DE CASTRO, 2018, p. 171). Entre a gente Araweté, para quem existe um fluxo de pessoas entre o mundo da vida e o mundo pós-morte, e para quem os habitantes dos dois mundos se relacionam em uma espécie de canibalismo póstumo, o xamã tem a função de ir até o mundo pós-morte para obter informações e, então, retornar ao mundo dos vivos; ou, trazer os mortos e os deuses *Mai* para o mundo dos vivos para que contem sobre os vivos ou sobre os mortos. O que se faz por meio do canto xamanístico *Mai marakã*<sup>29</sup>.

Tipicamente, o canto xamanístico envolve três posições: um morto, os *Mai*, o xamã, em um sistema onde o morto é o principal enunciador, transmitindo citacionalmente ao xamã o que disseram os *Mai*. Mas o que os *Mai* disseram é quase sempre algo dirigido ao morto, ou ao xamã, ou a si mesmos sobre o morto ou o xamã. Assim, a forma típica de uma frase é uma construção dialógica complexa: o xamã canta algo dito pelos *Mai*, citado pelo morto, referente a ele (xamã), por exemplo... Quem fala, assim, são os três: *Mai*, morto, xamã, um dentro do outro. (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 550, grifos do autor)

<sup>29</sup> O Canto da Castanheira, canto xamanístico Araweté, foi tomado como exemplo por Viveiros de Castro em sua tese de doutorado defendida em 1986: *Araweté: os deuses canibais*. Tem papel fundamental para o desenvolvimento de sua tese, assim como os cantos guerreiros.

Embora opere *entre* diferentes mundos, o xamã também está fadado a ocupar uma das duas posições de caça ou de caçador. Trata-se, portanto, de uma atividade perigosa, visto que, para os *Mai*, o xamã, que vai ter com eles, terá o destino de presa. Para eles, o xamã configura-se como um vivo-morto (VIVEIROS DE CASTRO, 2017). O *movimento para fora* se implica e se complica por meio da relação entre inimigos, devoradores e futuros devorados.

O xamanismo entre a gente Yanomami, por sua vez, remete a uma relação de co-implicação com os chamados *xapiri*, os espíritos da floresta, que habitam o cosmos e podem ser vistos por aqueles que sonham ou bebem *yãkoana*. Há uma variedade de motivos pelos quais os xamãs vão ao mundo dos *xapiri*: desfazer um feitiço de um xamã inimigo, ajudar os caçadores a capturar antas, proteger a floresta dos brancos, impedir que o céu caia novamente. Em todos esses casos, o *movimento para fora* que captura o xamã ocorre no sentido de formar alianças variadas entre heterogêneos. Os *xapiri* são convidados ora para curar, ora para ajudar na guerra, ora para tentar convencer um outro a trazer de volta a chuva.

As pessoas também se queixam junto aos xamãs quando tempo seco dura demais, quando das bananeiras e a cada-de-açúcar definham nas roças e os cursos d'água na floresta se esgotam. Então, par apôr fim à seca, eles tratam de trazer de volta para a floresta o ser maléfico do tempo úmido. *Toorori*, que é também o dono da chuva. Para convidá-lo a retornar, enviam até ele os *xapiri* das cheias, das chuvas e do caos, que são as imagens dos seres maléficos *Raori*, *Maari*, e *Xiwãriipo*. Depois juntam a eles, como reforço, as imagens dos seres do tempo encoberto e da noite, *Ruëri* e *Titiri*. Então, *Toorori*, calcinado e encarquihado, consegue arrancar-se da barriga do ser sol, *Mot<sup>h</sup>okari*, que o tinha engolido. Joga água sobre a própria cabeça e, aos poucos, vai voltando à vida. Aí começa a se vingar, passando ele a ocupar toda a floresta. Quando isso ocorre, a chuva finalmente volta a cair.

Entre o povo Juruna, a intervenção do xamã antecede, comumente, o *movimento para fora* em busca de sua caça preferida: o porco-do-mato. Apesar disso, ela já ocorre como um *movimento para fora*, para o mundo do xamã da gente porco-do-mato. Por isso, o trabalho do xamã juruna consiste em realizar uma comunicação com o xamã desta gente. Este, por sua vez, indica ao xamã juruna onde os caçadores podem encontrar uma vara de porcos.

Viveiros de Castro (2018) chama a atenção para a questão das relações entre as perspectivas, tanto no contexto da guerra como no contexto do xamanismo. O antropólogo percebe ambos, xamãs e guerreiros, como “comutadores ou condutores de perspectivas; o primeiro na zona interespecífica, o segundo na zona inter-humana ou societária” (p. 171). As relações entre heterogêneos, num modo ou noutro, permitem ver que, embora cada gente tenha a *personitude* como potencialidade de fundo, todos não podem ocupar, segundo o princípio de complementaridade, a posição de sujeito/predador/humano, simultaneamente.

Noutros termos: “duas espécies diferentes, necessariamente humanas para si mesmas, não podem jamais sê-lo simultaneamente uma para a outra” (VIVEIROS DE CASTRO, 2018, p. 172). Alguém há sempre, dadas certas situações potencializadas pelas afinidades, de se tornar presa de alguém. Pois, a “posição de humano está em perpétua disputa” (p. 171). Assim, o *movimento para fora*, em direção ao outro, põe em xeque essa posição. Quem deseja poder-capturar pode também cair nas armadilhas de outro alguém. Nada está decidido de antemão, dada a imprevisibilidade dos encontros nos mundos ameríndios.

Este, em suma, seria o verdadeiro sentido da inquietação ameríndia quanto ao que se esconde por detrás das aparências. As aparências enganam porque não se pode jamais ter certeza de qual é o ponto de vista dominante, isto é, qual é o mundo em vigor quando se interage com o Outro (VIVEIROS DE CASTRO, 2011, p. 903-904).

Isso significa que toda tentativa de capturar, tira alguém de seu (im)próprio lugar: torna-o outro. Na arena cosmopolítica, o *movimento para fora*, no modelo da caça, da guerra ou do xamanismo sempre aponta para o outro, para o heterogêneo, para a alteridade, apreendida como potencial ativadora de variação e diferenciação ontológica.

### §

Falamos, até aqui, do *movimento para fora* como estando ancorado em um modelo de agonismo próprio dos mundos ameríndios. Falta-nos dizer o que resulta da captura, ou seja, o que os caçadores-guerreiros-xamãs capturam e levam para o *socius*. Essa situação, diz Viveiros de Castro (2018), faz aparecer uma questão “simples, porém insistente”: “o que, do inimigo, era realmente devorado?”. Ele lembra que o canibalismo guerreiro, junto com as bebedeiras e as práticas xamânicas, expressava, para os colonizadores, uma prática demoníaca a ser combatida sem descanso. Tamanho horror fazia revirar as entranhas das suas almas piás.

Como que a nos alertar para os perigos, enfrentados por todos os catequistas reencarnados, a noção ameríndia de corpo não se confunde com as *nossas* noções substancializadas, biológicas, fisiológicas, médicas ou disciplinares do corpo, uma vez que “[...] a coisa comida não podia, justamente, ser uma ‘coisa’, sem deixar porém de ser, e isso é essencial, um *corpo*” (VIVEIROS DE CASTRO, 2018, p. 160). Então, o que se come no canibalismo guerreiro das gentes ameríndias? Comem-se corpos, isto é, pontos de vista.

Assim, o guerreiro Tupinambá devora os corpos dos seus inimigos para constituir o interior de sua sociedade; as filhas de *Tëpërēsiki* capturam os jovens caçadores, cujos corpos, então, mudam, variam, fazendo predomina o ponto de vista das caçadoras; os *Mai*, deuses canibais, devoram os mortos araweté, mergulhando seus ossos num caldeirão fervente, presenteando-os com outros corpos, corpos divinos. Em todos esses possíveis modos de atualização do *movimento para fora*, busca-se corpos como uma questão de vida e de morte, pois são as forças da diferença que constituem a própria carne do cosmos ameríndio e dos seus múltiplos habitantes. Nesse âmbito, “a única coisa que *não* varia” que jamais pode deixar de variar é a variação, “que segue sempre variando” (VARGAS In: TARDE, 2018, p. 30)<sup>30</sup>.

O corpo ameríndio é o *locus* privilegiado onde essa variação pode ocorrer, uma vez que nele reside o ponto de vista, e, como vimos, todo ponto de vista instaura uma diferença. A única forma que as sociedades ameríndias têm para atender a sua *vontade de expansão* é tornando-se alvo de devoração, literal ou simbólica, uma vez que o corpo encarna ontológica e pragmaticamente a “abertura ao outro” (VIVEIROS DE CASTRO, 2017, p. 217).

Um corpo, uma diferença, encontra-se com outro corpo, outra diferença. Então, a variação se atualiza, a vida e a sociedade se expandem, se alteram, variam. O corpo ameríndio se dá como condição para a expansão da vida, das relações intensivas nos mundos ameríndios com suas alianças entre heterogêneos, pondo os existentes no movimento em direção ao fora. Os outros, na arena cosmopolítica ameríndia, são percebidos como um potencial de diferenciação que tem como alvo colocar os termos das relações em variação, o que faz do cosmos um plano agonístico por excelência. Pois, do ponto de vista do corpo, apreendido como conjunto de forças em contínuo confronto das quais ele mesmo deriva, as relações entre heterogêneos operam como pontos ativos de desequilíbrio dos arranjos de poder.

## §

---

<sup>30</sup> Enxergando junto com Gabriel Tarde (2018, p. 98), que entende a identidade como “apenas um *mínimo* e, portanto, apenas uma espécie, e uma espécie infinitamente rara, de diferença [...]”, as configurações identitárias produzidas nos mundos ameríndios não passam de um simples caso da variação.

Afirmção contundente de Gabriel Tarde (2018, p. 97): “existir é diferir”. Com o passado absoluto (tempo mítico) a afetar o presente, ou seja, a vida atual(izada), a diferença que tem força de princípio ontológico nos mitos ameríndios também afeta os mundos do cosmos atual, pois nos corpos, mesmo os produtivamente especia(liza)dos, continuam a rugir, ainda que em surdina, a batalha pungente das forças da diferença. Entre os ameríndios, o campo de batalha é o próprio corpo: o corpo do vento, da montanha, da Lua, dis *xapiri*, da anta, do jaguar, das gentes das águas, dos Yanomami, da gente da mercadoria, dos araweté, dos Tupinambá... Cada um com seus corpos variantes, diferentes, devoradores do fora. Todos eles resultantes de um arranjo precário das forças. Ronco surdo de batalhas mal-ditas.

### §

Nos cosmos amazônicos se multiplicam as figuras do outro com potências para borrar as figuras fossilizadas e marmorizadas da mesmidade. Tomemos, por um instante, o ponto de vista do mesmo e olhemos para onde lhe interessa: o espelho. Esse ponto de vista especular lança-nos também em direção a um mito grego: o mito de Narciso e Eco.

Narciso, filho do deus-rio Cephisus e da ninfa Liriope, era um rapaz de beleza exuberante. Apesar disso, estava proibido de ver sua própria imagem, sob pena de desgraça. Narciso encantava as ninfas que, uma a uma, tentavam seduzi-lo, sem sucesso. Até que a ninfa Eco esforçou-se de modo peculiar, o que não fez o rapaz mudar sua atitude. Para ele, nenhuma estava à sua altura. Tomada de tristeza, Eco se isolou na floresta e, de tanto pesar, definhou até a morte. Tendo assistido à tragédia, Nêmesis, lá do Olimpo, encantou Narciso para que olhasse seu reflexo. Assim debruçou-se à beira de uma fonte e, olhando para a água, encantou-se com aquela figura de magnífica beleza. Estava, sem o saber, capturado por sua própria imagem. E assim passava dias a olhar quem o apaixonara. Ao colocar, finalmente, suas mãos na fonte para tocar aquele que lhe parecia um espírito das águas, a figura desapareceu. Com o retorno da figura, Narciso torna a se encantar com tamanha beleza e, em tamanha consternação, derrama lágrimas que, ao tocarem a água, turvam-na, fazendo a imagem sumir novamente. Tomado de profunda tristeza, Narciso definha, à beira da fonte<sup>31</sup>.

---

<sup>31</sup> Esta breve narrativa está baseada em documento extraído do *website* da Universidade Federal de Minas Gerais, Narciso e Eco: a fonte da vaidade. O documento está disponível em: <[www.fafich.ufmg.br/~labfil/mito\\_filosofia\\_arquivos/narciso.pdf](http://www.fafich.ufmg.br/~labfil/mito_filosofia_arquivos/narciso.pdf)>.

Curiosamente, *Anti-Narciso* é o nome de um livro não escrito por Viveiros de Casto (2018). Para o antropólogo, “[s]e Édipo é visto como protagonista da psicanálise, eu costumo provocar meus colegas de profissão dizendo que o nosso é Narciso” (p. 15). A provocação faz sentido na medida em que a antropologia se preocupou, fundamentalmente, em indagar o que torna os outros humanos existentes diferentes de “nós” (ocidentais). A resposta insinua que essa diferença está na “idolatria de si mesmo em desfavor dos outros, que nunca lhe estão à altura”. Nós, como Narciso, somos apaixonados pelo mesmo, tomados por nossos reflexos.

A Antropologia classicamente gira em torno de o que esses outros não têm que os tornam diferentes de nós. Será o capitalismo a grande diferença? Ou será o individualismo? Será a racionalidade? Foi na Grécia que tudo começou? Foi em Roma que tudo começou? Foi na Revolução Industrial que tudo começou? Ou, quando se trata de opor um “não nós” que não é um humano, o que nós temos que nos torna diferentes do reino animal? A linguagem? O trabalho? O interdito, a regra? A neotenia, o córtex? A hipercorticalização, a metaintencionalidade? Ou, para reunir todas essas diferenças numa diferença mais antiga e mais tradicional, será que é a alma imortal? (VIVEIROS DE CASTRO, 2010, p. 15).

O outro, para os ocidentais, figura um “não algo”, um “não nós”, quase sempre, definido de maneira privativa. Os outros do mesmo são saturados de faltas, de ausências. Algumas parecem não deixar escapatória, outras parecem poder ser sanadas. Mas, não por mera coincidência, o que falta aos outros, parece abundar aos mesmos.

Todas essas ausências são muito semelhantes. Parece que o problema é que a própria questão – “O que nos torna diferentes dos outros?” – já contém em si a resposta: de um lado nós e, do outro, eles – os outros, que podem ser vários outros, pouco importa, porque o que nos interessa na verdade somos nós. É aí que há o narcisismo e o antinarcisismo constantes. [...] O homem é aquele ser a quem, por chegar por último na criação, foi dado o poder de ter todos os poderes e, portanto, o homem não tem nada de próprio. Esse é um tema clássico na Mitologia ocidental. Como é próprio do homem ser “não ter nada de próprio” parece lhe dar direitos ilimitados sobre as propriedades alheias. (VIVEIROS DE CASTRO, 2010, p. 16)

Nesse sentido, o projeto de humanização do outro, dos outros, requer mais que formação, requer salvação, e a salvação, por sua vez, requer o uso de, pelo menos, dois procedimentos básicos: despojar os outros de tudo que eles têm de não próprio; e liberar os outros para si mesmos pela supressão da alteridade, isto é, dando-lhe aquilo que lhes falta, a fim de fazê-los se tornarem os mesmos que os seus supostos salvadores.

Esses procedimentos respondem pela “falácia simultaneamente especista e racista contida na ideia do homem como espécie natural ou essência metafísica” (FREITAS, 2019, p. 10). Como Narciso, que não se reconheceu nas águas da fonte, a figura do Homem também se funda em uma imagem especular, a mesma que visa a formatação de um globo que se fecha. Toda mesmidade evoca um suposto caráter de distinção, de superioridade e de exclusividade, arrancado à força como tudo o mais que se adquire na mundivisão universalizante e imperialista do mesmo, quando este assume o gesto soberano de deixar para trás, do lado de fora – ou simplesmente mandar para o inferno – tudo que não se adequa a seu espelho.

Não há dúvidas de que, na corrente cognitivista da mesmidade, o pensamento precisa de um corpo, mas não qualquer um. Tem de haver duas pernas, dois braços, etc., e tudo precisa estar no lugar e na proporção correta, com suas funcionalidades em dia. Um corpo como maquinismo organizado. A devoção do pensamento da mesmidade ao corpo comporta um sentido pastoral, disciplinar, biopolítico. Corpo a ser assujeitado, domesticado. Corpo que não pensa e que só existe como meio para o pensamento. Daí a angústia voraz que atravessa o reino do mesmo, pois pensar, em seu interior, só pode significar extrair e neutralizar a animalidade, dissociando-a radicalmente da humanidade. Maquinação antropológica. Humanidade, civilização, educação como fuga e abandono do vivo em nós.

Assim é o Homem do espelho, preso na identidade reativa do “adulto-macho-branco” (GALLO; SOUZA, 2004). No entanto, vez por outra, o mesmo vislumbra algo para além dos seus limites especulares, e, mesmo sem nunca o atravessar, ele olha para fora da moldura, irritando-se diante daquelas figuras estranhas: negros, indígenas, deficientes, loucos, mulheres, *infants*, asiáticos, mudanças climáticas, pobres, bárbaros, e uma toda multiplicidade outra, pois até mesmo os outros dos outros devem entrar na conta também. Para lembrar: *xapiri*, gentes das águas, *Mai* – a quem a própria existência o mesmo insiste em negar, ainda que deles não se possa apartar. Ao bater os olhos nessas figuras, que, habitando o fora da moldura, não coincidem com ele, o mesmo sente apenas o desprezo de uma estranha piedade salvífica, posto que, aos seus olhos, algo lhes falta: a própria existência. Essa ausência pode estar em qualquer lugar, na alma, no intelecto, no corpo, na moral. Pois, outros são todos aqueles que encarnam uma espécie de resto, “uma corporeidade roubada ao Ser” (FREITAS, 2016, p. 235). Esse resto continua lá, *fora*, e faz florescer um ódio, explodir um desejo de aniquilação, pois eles *reexistem* em uma existência imprópria. Algo então ocorre ao mesmo: e se eles, embora na ausência, tiverem a potência de me afetar? E se quebrarem o espelho?

A resposta vem como medo e como ódio, na vontade de fazer deixar de existir. Os outros aparecem, aos olhos do mesmo, sempre representando perigo; uma mera “percepção da existência do outro” emerge já significando “um atentado contra minha vida, como uma ameaça mortal ou perigo absoluto” (MBEMBE, 2018, p. 19), cuja eliminação garante minha vida. Vontade brutal de eliminação do que não se quer deixar reconhecer, do que difere.

Por vezes, o mesmo olha para o lado e torna a olhar para o espelho, alternando ligeiramente esse olhar lateral, e percebe, ou acredita perceber, que aqueles de fora podem também vir dar uma olhada no espelho. Quem sabe assim, pensa ele, não veja também a mim, e o perigo cesse. Talvez lhes falte apenas uma roupa adequada. Começa então o movimento de ir lá fora, capturar para incluir o outro, sua diferença. Forma astuta de extinguir o fora, retirando-o de lá e incluí-lo aqui, dentro. Quem entra, claro, tem de cuidar em ficar, se educar, pois, se sai: polícia, quem sabe até camisa de força. E se sair, mesmo ficando dentro, como que querendo contaminar, note-se bem, as consequências podem ser ainda mais drásticas.

### ***O homem-morcego e o riso***

*Outro dia me contaram de um homem que deixara de ir caçar para cuidar de sua roça. No meio do dia, foi a um igarapé tomar água. Estando à beira d'água, escutou um murmúrio que lhe estranhava os ouvidos. Ao procurar de onde vinha aquele som estranho, olhou para a copa das árvores, onde viu pendurado pelos pés, em um dos galhos, um ser de aparência humana, mas que tinha pés e asas de morcego. A visão também o estranhou. O Kuben-niêpré, homem morcego, ao notar que fora notado, desceu até o homem que bebia água. Querendo demonstrar amizade, Kuben-niêpré pôs-se a acariciá-lo, com seus dedos frios e unhas pontudas. Sentindo cócegas, o homem caiu em risos. Em seguida, o Kuben-niêpré levou o homem para a caverna onde vivia com sua família. Lá, o homem notou que o chão estava limpo, embora os homens morcegos estivessem todos reunidos no teto, seguros pelos pés. Estes desceram todos para acariciar o convidado que riu até desmaiar. Sabendo do episódio, os guerreiros se juntaram para impor um castigo aos Kuben-niêpré. Cócegas e risos são para mulheres e crianças, não para guerreiros. Foram todos à caverna. Atearam fogo em galhos que haviam jogado na caverna e fecharam sua saída, para que nenhum Kuben-niêpré saísse vivo. Estes, no entanto, escaparam por um buraco no teto. Exceto um filhote, que foi capturado e levado pelos guerreiros para sua aldeia. Lá, fizeram-no com que andassem como eles, no chão. Aprendeu, mas continuava a dormir dependurado. Certo dia, não suportando continuar um prisioneiro dos guerreiros e nem de seus hábitos, o filhote Kuben-niêpré fugiu.<sup>32</sup>*

---

<sup>32</sup> Versão de mito Kayapó-Gorotire transcrito por Lévi-Strauss (2004).

## 5. OUTROS, ENCONTROS

O guerreiro araweté sai para caçar e capturar aqueles que mataram os seus. Araweté morre, quer dizer, vai lá fora, os *Mai* à espera, de tocaia, para capturar e devorar quem adentre seu póstumo mundo. O xamã vai e vem, de fora a fora, diplomaticamente, para fazer alianças e caçar espíritos maléficos que buscam as imagens dos Yanomami. Tupinambás saem para caçar em busca de vingança e de nomes. O jovem Yanomami sai para caçar queixadas, enquanto as moças do rio saem a caçar os jovens caçadores Yanomami. Alguém sai (para caçar, guerrear, coletar ou apenas para vadear), ao mesmo tempo, outros tantos saem também. Perigo sempre à vista, espreitando. Eis um breve esboço da arena cosmopolítica ameríndia.

Na arena cosmopolítica ameríndia encontram-se em jogo corpos, mundos, perspectivas, vida e morte. Na vertical de todos esses elementos o desejo de ocupar a posição de sujeito, a possibilidade de fazer os corpos entrarem em variação. Vamos nos colocar *entre* as personagens desses encontros. Já sabemos que a diferença ruge por debaixo dos corpos em relação, e que as relações (re)ativam a variação dos corpos, ora atualizando aspectos do tempo mítico, ora intensificando a existência dos existentes. De um lado, o *regime sobrenatural* apreendido desde a atividade xamânica, uma “guerra dos mundos que constitui o pano de fundo agonístico da cosmopraxis indígena” (VIVEIROS DE CASTRO, 2011, p. 902-903), por outro, a caça como modelo paradigmático das relações entre heterogêneos.

### §

Começamos pelo confronto típico. O encontro sobrenatural. Neste caso, o encontro se dá comumente no meio da floresta, onde um caçador espreita suas presas. Em algumas circunstâncias, o caçador deixa sua tocaia, abandona a prudência e se apresenta diante de sua futura e desejada presa. Esperto, engana(-nos), pois não deixa de se esconder. Seu truque: a capacidade de variar sua imagem. É assim que consegue se aproximar da possível presa, convidando-a a segui-lo para comer algo. Uma caçada sutil que se afasta do ataque frontal, e dispensa a agressividade e a violência. Aproxima-se como quem comunica a oferta de um presente, de quem faz uma dádiva. Um convite e não uma patada ou uma flechada. Contudo, nessa tentativa de predação é preciso contar com a possibilidade da recusa.

A presa e o caçador em um instante decisivo: “se o humano [presa] aceitar o diálogo ou o convite, se responder à interpelação, estará perdido” (VIVEIROS DE CASTRO, 2011, p. 903). Ocorre que, nesses encontros, enquanto ninguém captura ninguém, se configura um campo de indeterminação. Embora já tenhamos nomeado caçador e presa, as posições ainda se encontram abertas, pelo menos até que o convidado devolva a sua resposta. Ao aceitar o diálogo estará determinando *quem* ocupa a posição de sujeito, uma vez que “quem quer que responda a um ‘tu’ dito por um não humano aceita a condição de ‘segunda pessoa’ do outro, e quando por sua vez assumir a posição de ‘eu’, já o fará como não humano” (p. 904), deixando o próprio mundo para trás. A presa passa imediatamente ao mundo do caçador. Esse é o maior perigo. Pois, a presa pode retornar ao lugar de origem, mas no outro modo em que se tornou. E se o faz, verá seus próprios congêneres também como presas. Tornar-se-á outro<sup>33</sup>.

A sobrenatureza implica a “objetificação do ‘eu’ humano como um ‘tu’ desse Outro” (VIVEIROS DE CASTRO, 2011, p. 903). Temos aqui a forma do outro como sujeito. O medo comum ao mundo ameríndio. Há quem, entre nós, ria do que se tem medo. Mas existem aqueles que buscam o perigo. Um meio de perdição. *Amor fati*. Ainda há quem apenas fuja. E, sobretudo, como sabemos, existem quem aniquila aquilo de que se tem medo.

## §

No mundo dos Araweté existem dois tipos de inimigos. Um deles encontra-se no mesmo plano em que se situam os Araweté enquanto vivos. Nesse caso, vai-se ao fora para entrar em guerra ou dar continuidade a uma guerra anterior. Nessa guerra, pode-se matar ou ferir. Nas duas situações, em não havendo salvação para a vítima, inicia-se a perdição do matador. A vítima irá se vingar do algoz desencadeando a morte deste. É desse modo que começa o movimento de alteração. Após ter matado ou ferido seu inimigo, o matador retorna à aldeia e entra em um modo moribundo. Matador e vítima iniciam uma relação, formando uma composição em que cada um para a atuar como se fosse uma pessoa dual. Nessa guerra, enquanto não se efetua a morte do inimigo, o outro aparecerá como um atrator de morte. Na sequência, um conjunto de práticas rituais forçará a relação matador-vítima a se transformar, deslocando o inimigo da posição de presa para a posição de sujeito.

---

<sup>33</sup> Na gramática que define a relação polarizada entre sujeito-objeto, cara à filosofia ocidental, podemos dizer que nos encontros sobrenaturais ocorre uma objetificação da presa. Até aceitar o “tu” do caçador, a futura presa ocupava a posição de primeira pessoa. Com a disposição ao diálogo, ela passa para a posição de segunda pessoa.

O processo de subjetivação do outro é vital para que se efetive sua assimilação, gerando a objetivação do matador, sua alteração pela vítima, sua identificação ao inimigo *como inimigo*. Nesse momento, “alguém que era um puro inimigo, um *awin*, transforma-se primeiramente em um *tiwã*, um afim potencial” (VIVEIROS DE CASTRO, 2017, p. 237). Está criada a condição fundamental para uma aliança potencial. É, portanto, a vítima que fornece ao matador os recursos simbólicos para sua transformação. No final, os dois estarão mortos, uma vez que “com a morte do matador, a vítima se consubstancializa à pessoa deste: ela fica para sempre ‘com’ [-*rehewe*] ou ‘em’ [-*re*] o matador [...]” (p. 237).

As relações de guerra Araweté indicam uma capacidade singular de apropriação do outro. O matador vê o outro como indispensável para a vida de sua gente. A vida Araweté exige a alteridade, a alteração da sua mesmidade. O inimigo carrega a premissa e o valor para ativar a variação. Por isso, o matador quer o inimigo não extinto, não expurgado, não mesmificado, mas assimilado, devorado, alterado. Vai-se ao fora, ao outro, ao seu encontro, mas para que ele nos transforme. Uma relação de dominação às avessas. A interiorização do outro é inseparável da exteriorização do eu. Entre os Araweté, a dependência recíproca que constitui os sujeitos atinge um ponto de fusão – a fusão dos pontos de vista –, “onde a distância extrínseca entre as partes converte-se em diferença intensiva, imanente a uma singularidade dividida” (VIVEIROS DE CASTRO, 2017, p. 253).

## §

Contudo, para os Araweté, inimigos existem não apenas no mundo dos vivos. Aliás, os verdadeiros inimigos encontram-se no mundo pós-morte, o *fora* por excelência, dado que só se pode ir lá de uma vez por todas – exceção feita para os xamãs –, ao contrário da caça e da guerra entre os vivos, situações em que se pode ir e voltar, diversas vezes, ao longo de uma vida. O encontro com os inimigos póstumos configura-se como um destino inescapável. Ir lá fora, para o mundo dos *Mai*, os exímios devoradores de humanos, é o perigo extremo.

Os *Mai* são antropófagos. Eles matam e comem os mortos assim que estes chegam aos céus. Em seguida, eles os refazem, mergulhando os ossos de suas vítimas em uma bacia de pedra cheia de uma água mágica, que ferve (-*pipo*, ferver ou fermentar) sem fogo. Os mortos então ressuscitam, tornando-se ‘como’ os *Mai*, isto é, eternamente jovens e belos (VIVEIROS DE CASTRO, 2017, p. 233).

Diferentemente do que ocorre nos confrontos da floresta, não existe aqui um convite ao qual recusar. No território pós-morte, os *Mai*, os deuses canibais, detêm a perspectiva dominante, pois “os mortos [são] os verdadeiros inimigos” (VIVEIROS DE CASTRO, 2017, p. 234). No plano dos canibais celestes, tornar-se outro implica cair nas mãos de outrem. Ao mesmo tempo, os deuses canibais são considerados figuras “esplêndidas e gloriosas”, eles são “ao mesmo tempo o ‘ideal de Ego’ araweté e o arquétipo do Outro” (p. 235). Devorados, os Araweté se tornam outro, identificando-se aos *Mai*, passando para a perspectiva divina.

### §

Curiosamente, nem todo araweté vai para o mundo dos *Mai* de uma vez por todas. Há quem vá e retorne transitando na imanência entre as gentes dos dois mundos. É o caso do xamã. O xamã araweté encontra-se inserto numa categoria chamada de *xamanismo amazônico*, que, segundo Viveiros de Castro (2018, p. 171), é o modo Araweté de fazer a “guerra por outros meios”. Essa guerra, contudo, nada tem a ver com o uso despótico da violência. A guerra é antes um modo de comunicação, uma forma de “estabelecer uma comunicação entre incomunicáveis” (p. 172). Essa é a guerra xamânica, por excelência, transitar, circular entre os diferentes planos de existência do cosmos, efetuando um processo complexo de intercomunicação entre inimigos, entre gentes distintas, concorrendo para a comunicação diplomática entre incomunicáveis: os deuses e os abandonados<sup>34</sup>. O xamanismo araweté é um modo de existir com o outro entrecruzando seus mundos.

### §

Os Yanomami saem para caçar: anta, macaco, queixada. Estes hão de se esconder, para não entrarem no campo de visão dos caçadores. As presas, por sua vez, tornam o jogo difícil, demandando que os jovens Yanomami percorram muita floresta até que consigam, ou não, capturá-las. Nessa prolongada investida, eles se expõem, dão-se a ver.

<sup>34</sup> Sobre a cosmologia Araweté, e especificamente sobre a (trans)formação desse povo, Viveiros de Castro (1986, p. 183) explica: “sua cosmogonia tem como evento originário a diferenciação entre as camadas ou ‘suportes’ (*hipã*) que hoje compõem o universo. Além de nossa terra, suporte dos humanos, há um mundo subterrâneo e dois patamares celestes”. Assim, a afirmação “estamos no meio” (*bide ipite re*) resume a concepção do mundo terrestre como estando envolvido pelo *Mai dipã*, os suportes das divindades, que são definidos como “outas terras” ou “céus” (*iwĩ amĩte, iwã amĩte*), separados do nosso em um cataclismo primevo. Os humanos se definem, nesta separação, como aqueles que foram deixados para trás, “os abandonados” (*hẽñã mi re*”).

Durante a caça, os jovens Yanomami entram no campo de visão de outros habitantes da floresta. Anta-macaco-queixada veem os jovens Yanomami como caçadores-predadores-inimigos. Além disso, para o infortúnio dos jovens Yanomami, lá fora também estão as filhas de *Tëpërësiki*, a gente das águas que tem uma grande habilidade de caça. A atividade de caça dos jovens Yanomami torna-os presas preferidas para as gentes das águas, quando os jovens Yanomami saem para caçar, elas aproveitam para lançar “feitiços amorosos *xõa*” para “capturar suas imagens e fazê-los se tornar outros” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 102).

Os rapazes começam perdendo consciência de tanto perseguir a caça na floresta. Sentem-se muito fracos e vão se tornando fantasmas pouco a pouco [...]. Então, as mulheres das águas, aproveitando-se de sua franqueza, chamam-nos e levam suas imagens até sua casa, onde os retêm por muito tempo. É durante essa estada nas profundezas dos rios que eles começam a se tornar outros (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 102).

Capturados, os jovens Yanomami são levados para a casa das filhas de *Tëpërësiki* situada embaixo das águas do rio. Para a surpresa deles, sem se molharem nem um pouco, são transportados para o “interior de uma grande casa”, onde “tudo ali era seco e via-se tão bem como no exterior” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 92). Ao viver aí, os jovens começam a variar, mudam de corpo e de mundo, forjando uma aliança intensiva. E, caso consigam escapar, retornam dessa experiência profundamente atordoados, só conseguindo recuperar a consciência de quem são e de onde vivem com a ajuda dos xamãs (p. 101).

As filhas de *Tëpërësiki* também caçam durante os sonhos. É aí no plano onírico que vão buscar suas presas preferidas. Davi Kopenawa fez certa vez uma visita inesperada ao mundo das filhas de *Tëpërësiki*. Ainda não tinha entrado na juventude, não era um caçador, mas, para as moças das águas, tinha o valor de caça eletiva, era um futuro xamã, pela qual “se afeiçoam”. Para elas, os xamãs são os “verdadeiros habitantes da floresta” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 101). No cosmos Yanomami há risco não só na floresta.

Espíritos e feiticeiros também caçam, capturam e levam consigo as imagens dos Yanomami. Os espíritos maléficos almejam “as imagens dos humanos para devorá-las” (KOPENAWA; ALBERT; 2015, p. 176). Sabe-se que se está sendo alvo de um ataque sobrenatural quando, de repente, os Yanomami começam a gemer de dor em suas redes. Porém, não é o corpo que está sob ataque, e, sim sua imagem que os espíritos mantêm presa. Uma verdadeira guerra sobrenatural. O problema é que como a “gente comum não vê a imagem dos doentes para além de suas peles” (p. 186), é vital a intervenção dos *xapiri*.

O xamã deve se aliar com os *xapiri* para aprender com eles como recuperar as almas perdidas<sup>35</sup>, rastreando as pegadas dos seres maléficos. Chegando nas “suas casas”, eles devem remexer em “tudo à procura da imagem da vítima” (KOPENAWA; ALBERT; 2015, p. 176). É desse modo que os espíritos trabalham para curar os Yanomami. Chama a atenção, nessa guerra, o fato de as pessoas comuns não poderem lidar diretamente com os *xapiri*, pois isso exige estabelecer uma “comunicação transversal entre incomunicáveis” (VIVEIROS DE CASTO, 2018, p. 171), possível através do consumo da *yãkoana*. Alimento para os *xapiri*, a *yãkoana* produz uma transformação no corpo xamã, fazendo-os “morrer”, isto é, transformando-o em “fantasma” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 98). Ao morrer, tornando-se outro, o xamã pode então guerrear por meio das suas alianças com os *xapiri*.

## §

Nas guerras sobrenaturais, barreiras ontológicas são cruzadas, corpos entram em variação, mundos outros emergem. A ameaça pode vir de longe, do fora das florestas. Esse tipo de guerra pode ser deflagrada pelo “povo da mercadoria” (KOPENAWA; ALBERT, 2018, p. 24), o povo que carrega consigo o feitiço maléfico “da destruição do mundo”.

[o povo dessa] gente que, liberta de toda ‘superstição retrógrada’ e de todo ‘animismo primitivo’, só jura pela santíssima trindade do Estado, do Mercado e da Ciência, respectivamente o Pai, o Filho e o Espírito Santo da teologia modernista. Tal credo fanático, de resto, é costumeiramente empurrado goela baixo dos índios (VIVEIROS DE CASTRO In: KOPENAWA; ALBERT, 2018, p. 24).

A chegada dos brancos nos mundos ameríndios deu início a um novo tipo de guerra sobrenatural, forçando as gentes da floresta a aceitar o “tu” da gente de *Teosi*, recobrando seus corpos com a roupa do mesmo. Esse processo deu início um novo método de caça. Esse método tem três aspectos que merecem ser destacados. Um deles se constitui em “dar a palavra”. Aos Yanomami, os brancos deram “a ouvir os cantos de *Teosi*, forçando-os a ouvir e recitar por um longo tempo as palavras dele” (KOPENAWA; ALBERT, 2018, p. 255).

---

<sup>35</sup> As pessoas comuns yanomami não conseguem lidar diretamente com os espíritos maléficos, pois, para vê-los é preciso tornar-se “fantasma”, o que se consegue tomando-se *yãkoana*. Como relata Davi Kopenawa: “*Omama*, no primeiro tempo, advertiu nossos ancestrais: ‘se vocês beberem *yãkoana*, poderão trazer de volta a imagem de seus filhos capturados por seres maléficos’” (KOPENAWA; ALBERT; 2015, p. 175). A *yãkoana* torna possível a intercomunicação entre *xapiri* e Yanomami, para ver outros mundos, para enxergar outros seres.

Em seguida, os invasores aprenderam a língua Yanomami, e “foi então [continua o xamã] que começaram a nos amedrontar com as palavras de *Teosi*” (KOPENAWA; ALBERT, 2018, p. 256). Essa é a segunda dimensão de um mesmo método: ameaçar. Os missionários-escultores-formadores não se contentavam em capturar suas vítimas, disseminavam uma estratégia mais sutil de extermínio, instalando a acusação e a culpa. Tratavam os Yanomami não como inimigos, viam-nos como embebedos do *mal*. Daí, as ameaças: “não masquem folhas de tabaco! É pecado, sua boca vai ficar queimada! Não bebam o pó de *yãkoana*, seu peito ficará enegrecido de pecado!” (p. 257). Ameaças infernais.

Parem de fazer dançar seus espíritos da floresta, isso é mau! São demônios que *Teosi* rejeitou! Não os chamem, eles são de *Satanasi*! Se continuarem assim ruins e persistirem em não amar *Sesusi*, quando vocês morrerem serão jogados no grande fogo de *Xupari*! Sua imagem vai ressecar e sua pele vai estourar nas chamas! (KOPENAWA; ALBERT, 2018, p. 257).

Por fim, entrou em cena um terceiro aspecto do método de caça dos brancos aos povos ameríndios: o medo. Foi assim, “por medo” que “muitos de nós acabaram por imitá-los” (KOPENAWA; ALBERT, 2018, p. 279), pouco a pouco, os yanomami foram obrigadas a se tornarem outros, passando para o mundo do inimigo. Com as palavras repetidas, as ameaças e a instauração sistemática do medo, não demorou até que os inimigos deixassem suas marcas nos corpos yanomami, difundindo epidemias, escravização e morte.

## §

Pode-se guerrear e morrer também por meio do equívoco. Enquanto o famoso líder indígena tupinambá Konian Bebe<sup>36</sup> com sua “grande cesta cheia de carne humana diante de si” se refestelava a comer uma perna, que “ele fez chegar perto de minha boca, perguntando se eu também queria comer”, Hans Staden respondeu perguntando: “somente um animal irracional devora a outro, como podia então um homem devorar a outro homem?” (STADEN, 1930, p. 109). O prisioneiro aparentemente não tinha percebido que chegara a outros mundos.

---

<sup>36</sup> Cunhambebe (? – 1555) foi considerado uma autoridade máxima entre todos os líderes tamoios da região compreendida entre o Cabo Frio (Rio de Janeiro) e Bertioga (São Paulo). Aliou-se aos franceses que se estabeleceram na Baía de Guanabara, em 1555, tendo sido citado na obra do religioso francês André Thévet *Les singularitez de la France Antarctique* e na obra do aventureiro alemão Hans Staden. Nessas obras se diz que o chefe tamoio, em rituais canibais de sua tribo, tenha devorado mais de sessenta portugueses.

Ocupar a posição de inimigo nos mundos ameríndios expõe traços que parecem incompreensíveis aos povos que só discursam em favor da paz. Uma paz incapaz de perceber que “todo o complexo do cativo, execução ritual e canibalismo estavam assentados em um reconhecimento integral da humanidade do contrário” (VIVEIROS DE CASTRO, 2017, p. 214). Essa situação, entenda-se, nada tem a ver com qualquer forma extravagante de humanismo. Mesmo que reconhecida a “humanidade” do inimigo, este continuava como um contrário, implicado na “figura exterior do afim-estrangeiro” (p. 204), o qual tinha sua alteridade potencializada durante as práticas rituais que culminavam com a evocação de um conjunto multifacetado de forças que viria se configurar na identificação do executor com a vítima, isto é, na “sua *autodeterminação pelo outro*, sua essencial *alteração*” (p. 226).

Por isso, absorver o outro e, neste processo, alterar-se, significava fazer de “deuses, inimigos, europeus” figuras privilegiadas de uma afinidade potencial, “modalizações de uma alteridade sem a qual o próprio mundo indígena soçobriria na indiferença e na paralisia” (VIVEIROS DE CASTRO, 2017, p. 227). Face a esse encontro, guerra sobrenatural entre mundos em colisão, restava responder à pergunta do prisioneiro curioso, e restará ainda, para nós, talvez, responder à questão em torno da relação animalidade-humanidade, evocada por ele em sinal de acusação de inumanidade. Por enquanto, contentemo-nos com a resposta incisiva de Koniam Bebe que, “[c]ravou então os dentes na carne e disse: ‘Jau ware sche [...]’ que quer dizer: ‘Sou uma onça, está gostoso’ (STADEN, 1930, p. 109).

## §

O povo da mercadoria, no entanto, insiste e persiste em cruzar oceanos para compartilhar aquilo que, para eles, tem um valor inestimável: o acesso ao mundo verdadeiramente verdadeiro. Esse acesso exige a assunção de um modo de vida específico, isto é, cobra o preço do assujeitamento ao trabalho de escultura da gente missionária, como se as gentes das florestas fossem peças de cera prontas “para a impressão de uma forma” (VIVEIROS DE CASTRO, 2017, p. 170). Para alcançar a verdade do mundo, isto é, entrar na civilização, atingir a maioria, as outras gentes ameríndias precisam submeter-se ao regime de domesticação ocidental dos corpos, afastando-se voluntariamente dos seus mundos e dos seus modos, tornando-se um espelho para os viajantes da terra das mercadorias.

Para ser alguém, para se tornar um cidadão cosmopolita, há que servir voluntariamente os povos movidos pela compulsão predatória do mundo. Outra vez o equívoco e suas guerras etno-ecocidas. Enquanto as gentes do lado de cá, o fora da Europa, acolhiam a alteridade emergente dos mares distantes, através da sua *vontade de expansão*, no outro, as gentes do velho mundo só enxergavam perdição e maus costumes, pecados e infâmias.

Enquanto, “[o]s Tupi desejaram os europeus em sua alteridade plena, que lhes apareceu como uma possibilidade de transfiguração” (VIVEIROS DE CASTRO, 2017, p. 178), os colonizadores queriam apenas *estátuas de mármore*, impondo o regime de conversão de toda estrangeiridade<sup>37</sup>. As gentes ameríndias preferem se desfazer, perdendo-se para se reencontrarem no mistério abissal de uma alteridade e suas variações, dispostas a fazer a prova do experimento com a diferença encarnada do branco, porém ao modo como a *murta* recebe o manejo do jardineiro, isto é, na iminência de deixá-lo para trás.

Os mundos ameríndios com suas dietéticas, com suas economias, com suas eróticas, com suas éticas, com suas estéticas, com suas filosofias e com suas *paideias* plurais tinham tudo para desagradar os povos das mercadorias, os caçadores-exterminadores de alteridade, avessos ao jogo diferido do devir. Como resultado, seguiu-se uma constante de queixas e ranger de dentes dos brancos que ali foram caçar almas. Foi preciso muita violência para que o trabalho piedoso da conversão atingisse algum sucesso, domesticando as potências de variação dos corpos ameríndios. Santa arrogância inundando os mundos ameríndios com suas inquisições normalizadoras. Encontros, maus-encontros e desencontros. Na continuação dessa história de violência, veremos emergir sua figura mais terrificante: o “jaguar-Estado”.

Para não ser comido pelo jaguar, é preciso saber como assumir o ponto de vista dele enquanto ponto de vista de Si. Este é o cerne do problema: como se deixar investir de alteridade sem que isto se torne um germe de transcendência, uma base de poder, um símbolo do Estado, ou seja, o símbolo de um símbolo... sendo refratário, como a alma selvagem? (VIVEIROS DE CASTRO, 2011, p. 907).

## §

---

<sup>37</sup> Eis porque “o gentio do país era exasperadoramente difícil de converter”. Não que fosse feito de matéria refratária e intratável, ao contrário, era ávido de novas formas, mostrava-se, entretanto, incapaz de se deixar impressionar indelevelmente por elas. Os índios eram – para usarmos um símile menos europeu que a estátua de murta (VIVEIROS DE CASTRO, 2017, p. 160). Em outros termos, eles eram o estrangeiro em estado bruto.

Lições da *Bildung ameríndia*. Alterar-se pelo e com o outro. Com ele, tornar-se outro de si e outro do outro. A cada encontro buscar um impulso para fora de si, rumar para outros mundos. Educar por meio de relações amparadas pela equivocação. Perceber o princípio da diferença atuando por meio de múltiplas forças. Acolher os corpos em variação contínua. Resistir às forças que insistem em aprisionar pessoas em configurações enrijecidas.

Além disso, não basta apenas cultivar a vontade de se desfazer, de diferir, de existir, é preciso aprender a ver, ouvir, perceber e agenciar outros corpos e mundos, agitando, permanentemente, o fundo sem fundo das forças de diferença. Afinal, alguém há sempre de cair nas garras do outro, e vice-versa. Captura e devoração e variação e, quem sabe, sedimentação novamente, ou continuar variando contra a maquinação do ódio e do medo.

É preciso lembrar que, para além das datas comemorativas, onde “os outros estão ao alcance da mão”, indiferentes à nossa honrosa benevolência que lhes permite a existência “como alguém a tolerar” (SKLIAR; DUSCHATZKY, 2011, p. 133-134), os outros e os outros de seus outros continuam a habitar as beiras, as margens, conjurando os falsos espelhos do mesmo, produzindo espantos, tremores, deslocamentos, descentramentos, abandonos...

Linhas de fuga da mesmidade, os corpos ameríndios ensinam-e-aprendem pela abertura de si ao outro e do outro de volta ao outro de si. Pois, quem olha nos olhos do outro e, porventura, aceita o “tu” pronunciado por este, deixa-se capturar e se ocupar para “ao cair em si, ou melhor dizendo, ao sair de si” poder recolocar em jogo as suas próprias potências. Sementes a germinar em outra experiência com a diferença. Educações fora da ordem.

O que podem os corpos ameríndios na formação dos humanos? O que podem as educações inspiradas e conspiradas nas beiras e nas brechas abertas pelos mundos ameríndios? O que podem as práticas educativas quando deixam de figurar o outro como simples lugar de perdição? Com essas questões em vista, na mira, façamos o percurso de volta, retornemos às nossas formas de figurar o outro na educação, mas agora com os olhos emprestados pelos caçadores e pelos xamãs dos mundos ameríndios, sigamos algumas pistas para recuperar as imagens que foram roubadas pelos feitiços envenenados disparados pelas práticas de mesmificação e expurgação, de segregação e banimento do povo da mercadoria.

Historicamente, a filosofia da educação ocidental, de um modo ou de vários, tentou se precaver contra a alteridade, quase como se adivinhasse que todo outro carrega a potência de desfazimento das fronteiras sedimentadas; quase como se já soubesse que, em um descuido, ela mesma poderia no encontro com esse outro, perder sua identidade. Talvez, por isso o imperativo categórico vigente, até bem pouco tempo, em suas práticas tenha sido o de silenciar outras formas de pensamento, instituindo os territórios adjacentes à Europa como rivais políticos e econômicos, e, sobretudo, rivais epistêmicos (DERRIDA, 1986)<sup>38</sup>.

No nosso caso, faz mais de vinte anos, a filosofia da educação brasileira vem buscando se constituir como um campo de estudos e pesquisas específico, lutando tenazmente para legitimar sua identidade própria (SEVERINO, 2013). Nesse processo, contudo, precisou abdicar do desejo de ser um dos meta-discursos (fundamentos) da educação, forçada a encontrar outros meios de se legitimar, incorporando, no percurso, novos problemas epistemológicos, éticos, políticos e antropológicos. Esse deslocamento, além de uma expansão do “potencial criativo do pensamento”, parece ter contribuído para superar a “sensação perene de estar em crise” (GALLO, 2007, p. 274), outro sintoma tenaz da sua vontade de sustentar uma identidade unívoca e unificante. Mas, em que pese sua disposição ao diálogo e à pluralidade acerca da formação humana, permanece a dificuldade de trabalhar com o que guarda dissonância, fazendo perdurar a percepção de que o trabalho filosófico-educacional, entre nós, ainda não consegue justificar suas pretensões internas de validade.

Como lembra Patrice Maniglier (2013, p. 220), essa é um ponto delicado posto que o “desejo de filosofia” também supõe, em alguma medida, abdicar da ideia de que o seu exercício se configura apenas na “passagem para o limite do ideal racional”, quer dizer, que a filosofia como prática e experiência consista tão somente “em fornecer uma justificativa válida a tudo o que é, para não deixar nada sem razão” (p. 229). Ao contrário, uma das suas tarefas seminais seria a de compreender como os próprios equívocos presentes no campo permitem que se construa algo como uma “lógica da multiplicidade”. Isso significa que a atividade filosófico-educacional pede o máximo de descontinuidade no pensamento<sup>39</sup>.

---

<sup>38</sup> Nesse sentido, problematizar os critérios advogados para definir o significado e o conteúdo da própria filosofia não é um exercício inconsequente, uma vez que esses critérios envolvem o poder de conferir relevância, existência e visibilidade. No limite, o poder de definir o que é ou não filosofia permite desdobrar verdadeiros *epistemicídios*, isto é, assassinatos das maneiras de conhecer de outros povos (NOGUERA, 2013).

<sup>39</sup> Nunca é demais lembrar que a postura dominante, no ocidente, ao buscar a relação com o outro tem sido a unificação visando superar as diferenças.

Esse tipo de exigência supõe desdobrar um “exercício paciente de escuta de outro ponto de vista” (PAGNI; DALBOSCO, 2013, p 16), capaz de gerar um novo “terreno de interlocução” (VALLE; KOHAN, 2004, p. 10), no qual as diferenças no modo de pensar permitam instituir afinidades e alianças potenciais, mesmo que reconhecidamente precárias, com outros sistemas de pensamento. O desafio, no entanto, é que só há relação com a alteridade se houver também uma disposição concreta à diferenciação (FREITAS, 2018b)<sup>40</sup>.

A interlocução com outros pontos de vista pressupõe materializar um processo complexo de contraefetuação, isto é, um movimento de produção de alianças que interrompam o processo de domesticação e predação dos outros modos de pensar a educação, criando conexões através de suas diferenças e não apesar delas. Para tanto, duas condições são necessárias. A primeira é o reconhecimento de que qualquer identidade se configura como um estado revogável e provisório. A segunda é que a diferença entre pontos de vista desdobra um desejo de metamorfose como vetor imanente à própria relação. Sem essas condições não é possível resguardar o lugar do outro como inscrito no próprio exercício do pensamento.

As relações com outros pontos de vista, em desequilíbrio contínuo, contribuem para transformar diferenças extrínsecas em diferenças intensivas, quer dizer, diferenças imanentes a uma dinâmica de singularização que incorpora sem precisar anular as distâncias existentes entre os pontos de vista. Nessa ótica, os conflitos não desaparecem nem são recalçados, mas se tornam uma das condições de existência dos próprios sujeitos que praticam uma atividade que depende da relação com outrem (FREITAS, 2018b, p. 13).

A intenção consiste em angariar o máximo de diferença no esforço de interlocução para que os próprios sentidos do ato de educar se enriqueçam, constituindo uma forma de guerra por outros meios, considerando-se a guerra como uma relação radical com a alteridade.

[Assim] o verdadeiro perigo que a filosofia combate, não é mais a opinião, nem a superstição, nem mesmo a besteira, no sentido no qual Deleuze a define. Mas, é o mal entendido, sob duas formas, o vago por sua forma pacífica, e a intransigência (ou o dogmatismo) por sua forma agressiva. Nos dois casos, trata-se de uma incapacidade para operar a interlocução (MANIGLIER, 2013, p. 266).

## §

<sup>40</sup> Durante muito tempo, a relação concreta com os outros da educação foram mantidos fora do nosso campo de visão (em hospícios, em prisões, em porões, em sarjetas, em morros, em senzalas, em florestas, em favelas), ou simplesmente apagados (em fogueiras, em valas, em troncos, em epidemias, em silenciamentos).

Diferentemente dos encontros entre heterogêneos que ocorrem nos mundos ameríndios, e que fazem acontecer uma abertura ao outro, nos encontros que se dão no âmbito da *paideia* ocidental busca-se negar a possibilidade do sujeito da educação figurar como pessoa múltipla, como “um ser [que] pode ver sua existência se duplicar, se triplicar, enfim, pode existir em vários planos distintos permanecendo um” (LAPOUJADE, 2017, p. 14).

Mas, para a alegria dos filósofos canibais, algo parece começar a contagiar a filosofia da educação brasileira que, pouco a pouco, começa a caminhar em direção às beiras do seu próprio mundo, com precauções, é certo, mas também com alguma admiração e respeito. Instaurando os primeiros gestos de uma diplomacia que negocia a retirada das molduras dos espelhos da mesmidade, a filosofia da educação brasileira tem sido forçada, mesmo que imperceptivelmente, a entrar em contato com corpos estranhos e monstruosos: *corpos deficientes, corpos infantis, corpos queer, corpos negros, corpos bruxas, corpo Terra*. Olhos nos olhos. Corpos nos corpos. Queremos saber o que se faz com esses corpos quando eles invadem, ocupam, produzem estremecimentos no mundo da educação. Brechemos.

## §

Os chamados *corpos deficientes* historicamente têm sido receptáculos privilegiados na marcação da falta pela postulação de sua suposta incompletude diante do Humano. O pensamento do mesmo ora tolera, ora exclui esses corpos. Em que pesem uma série de ações visando sua inclusão, a governamentalidade estatal continua “a ser mesclada com uma série de valores morais relativos à piedade de alguns desses segmentos da população, creditando a eles certa minoridade ou incapacidade” (PAGNI, 2016, p. 347).

Em outras palavras, é como se os segmentos dessa população fossem permitidos participar do jogo, mas como jogadores cujas aptidões e lances são visto com desconfiança e, em função disso, com uma expectativa muito abaixo do esperado pelos demais. Sequer se cogita no âmbito dessas políticas ditas afirmativas a possibilidade de que uma atitude e uma estilística novas possam se exprimir em suas práticas e emergir em sua ação, colocando em xeque as regras, a plástica e a arte próprias desse jogo. Tais políticas inclusivas, assim, têm garantido direitos aos segmentos da população denominados de minoritários para que, uma vez acomodados no jogo, o seu efetivo protagonismo das lutas na atual configuração biopolítica seja obscurecido em função desse risco que representam (PAGNI, 2016, p. 348).

Assim, tecnologias e dispositivos têm sido mobilizados para que os *corpos deficientes* se tornem aptos a responder aos atuais padrões de eficiência e de normalidade, que agrupam os indivíduos segundo critérios identitários diversos, pautando uma inclusão adaptativa do organismo vivo a certas destinações previamente estabelecidas.

O que parece raro nesse processo para aqueles saberes, para as tecnologias que legitima e para as práticas que produzem é se dar conta da subjetividade desses sujeitos denominados deficientes, suas experiências e suas falas quando possíveis – ou, quando não, os relatos daqueles que lhes são próximos, tais como pais, familiares, amigos ou cuidadores, decorrentes de uma experiência com eles. Isso ocorre porque tais relatos e experiências são, em geral, colocados em xeque por um objetivismo, por uma estéril necessidade estatística para definir o que é médio – e, portanto, normal (PAGNI, 2016, p. 349).

Com isso, os seus modos de existir no mundo, assim como a sua expressividade, raramente são tomadas em consideração em sua singularidade. No entanto, também é forçoso perceber que os *corpos deficientes* carregam consigo uma potencialidade, um *ethos* e um modo de vida. Por isso, esses corpos não cessam de nos afetar, abrindo uma ética ancorada na imprevisibilidade da existência que, “distintamente da identificação com outrem em função das semelhanças projetadas por um dos atores ou das expectativas de cuidado esperado pelo outro” (PAGNI, 2016, p. 350), supõe uma diferenciação radical, gerando um estranhamento que desafia nossa compreensão do ensinar-e-aprender-em-comum.

É nesse horizonte que os *corpos deficientes* revelam um modo de “ser especial”, revelando nos termos de Agamben (2007, p. 46) uma maneira de existir que “não tem lugar próprio, mas [que] acontece a um sujeito, e está nele como um *habitus* ou modo de ser”. O que significa que os *corpos deficientes* não são “especiais” por serem “carentes”. Essa compreensão ordinária ignora que todo *ser especial* comunica a outrem, por “intermédio da exposição de sua imagem”, não somente o que é, mas também “um desejo de se imaginar como algo ou alguém que não corresponde ao ser efetivo” (PAGNI, 2016, p. 353).

Os *corpos deficientes* comportam uma região limiar entre “a imagem projetada e o modo de existência do ser que a projeta”, o qual é impelido pelo desejo de ver “naquela imagem uma representação mais desejável”, isto é, “que possa ser amada por si mesmo”, ao mesmo tempo em que “esse amor a si seria percebido por outrem” (PAGNI, 2016, p. 353). Nesse âmbito, outrem é chamado a enxergar tanto a “imagem que se apresenta e perfaz quanto o intervalo entre uma imagem projetada e o que é esse ser especial que se apresenta”.

Os *corpos deficientes* são atravessados por “uma intenção, isto é, uma tensão interna (*intus tensio*) responsável por impelir o ser para fora” (PAGNI, 2016, p. 354), cujo efeito disruptivo provoca a experiência de sermos impelidos *para fora* instaurando, no mesmo impulso, uma outra compreensão do que significa participar de uma mesma espécie.

A espécie não é, nesse sentido, nada mais que a tensão, que o amor com que cada ser deseja a si mesmo, deseja perseverar no próprio ser, comunicar a si mesmo. Na imagem, ser e desejar, existência e esforço coincidem perfeitamente. Amar outro ser significa: desejar a sua espécie, ou seja, o desejo com que ele deseja perseverar no seu ser. O ser especial é, nesse sentido, o ser comum ou genérico, e isso é algo como a imagem ou o rosto da humanidade (AGAMBEN, 2007, p.48).

Desse ponto de vista, os *corpos deficientes* ampliam as margens do que é comum para além da curva da normalidade, abrindo espaço para o convívio com modos outros de existência. Ao mostrar o que há de comum a todo outrem, ainda que este não queira reconhecê-lo, força-o a vê-lo como um próximo. Esses corpos gestam estranhamentos nas relações pedagógicas, na medida em que não se deixam apreender “plenamente pela lógica identificante, pelos dispositivos classificatórios das categorias fixas” (PAGNI, 2016, p. 354), produzem deslocamentos nos participantes de uma dada relação educativa, leva-os para o terreno incerto em que a educação é vivenciada desde o *dever-deficiente* da formação humana.

Em outros termos, do ponto de vista dos *corpos deficientes*, o que chamamos formação humana concretiza-se como um modo diferenciante de apresentar “um acontecimento e um gesto capazes de designar o comum nas relações de seres singulares com a espécie, sobretudo, quando tais seres corporificam uma marca da humanidade em que esta persiste em não ver” (PAGNI, 2016, p. 355). Por essa razão, o comum exposto nos *corpos deficientes* nunca é algo apenas da ordem do reconhecimento racional, tampouco dos imperativos morais, pressupondo antes percepção sensível e trabalho ético para o poder que se exerce nos corpos assujeitados, indicando “a potencialidade e a possível gestão da força vital aí catalisada” (p. 356). É esse pensar que corporifica o *dever deficiente* como um modo de ser próprio de toda e qualquer prática formativa do humano. Ao serem interpelados por esse corpos, os demais sujeitos da educação podem vislumbrar “modos de existência outros para si mesmos”, ampliando os espaços de acolhimento das diferenças nas relações intersubjetivas do tecido social, e auxiliando “a recriar outras formas de organização no mundo, capazes de propiciar a perseverança em uma vida comum, mesmo diferente” (p. 364).

Talvez, nesse ponto, seja possível articular, no campo mesmo da filosofia da educação brasileira, uma ponte que nos permita reconectar as contribuições da *filosofia ameríndia*, posto que os *corpos deficientes* invocam uma espécie de alteridade canibal que investe contra a desumanidade e a inumanidade do próprio sistema biopolítico atual. O *devir deficiente* da formação humana indica “uma eventual ruptura histórica ou, mesmo, um acontecimento pouco notado pelos atores dessa instituição [escola], bem como pelos campos de saber, como um fecundo terreno para sua flexibilidade na filosofia da educação” (PAGNI, 2016, p. 356).

Assim, confiar no *devir deficiente* da formação humana implica reconhecer a dignidade ontológica retratada em distintos modos de existência, instaurando relações em os corpos encarnam um ponto de vista singular que fissa as classificações normalizadoras da educação ocidental e abre uma percepção aguda da diferença radical e seus efeitos para o devir dos próprios sujeitos da educação. Mais especificamente, os *corpos deficientes* alteram o modo como esses sujeitos se relacionam com seus próprios déficits, com as tecnologias utilizadas para saná-los, superá-los ou contorná-los, encontrando aí um devir comum aos rostos da humanidade que raramente são vistos mesmo que sejam mostrados com vigor.

## §

Em uma mirada apressada, os *corpos infantis*, diferentemente do que se passa com os *corpos deficientes*, parecem ter um espaço já esperançosamente reservado no mundo da educação. Sua chegada, quase sempre, tem caráter positivo, afinal, esses corpos encarnam justamente o nosso futuro. Neles se vê o estado da pura potencialidade de recondução do mundo. Porém, olhando com mais vagar, logo nos damos conta de que também os *corpos infantis* se encontram marcados pelo signo da falta, vivendo uma espécie de deficiência provisória, como seres em desenvolvimento a quem faltaria tão somente o domínio da linguagem e outras competência e habilidades caras à sociedade e seus maquinismos.

Como resultado, os *corpos infantis* têm sua existência atrelada a um estágio da vida, como algo a ser superado para que possam alcançar seu verdadeiro destino desenvolvimental. Para tanto, precisam aprender a domesticar as forças selvagens que os envolvem em uma temporalidade que não cabe no mundo do mesmo (FREITAS, 2018a). Mas, os *corpos infantis* não se deixam capturar tão facilmente, eles têm seu modo próprio de se jogar no mundo.

A infância escapa à nossa vontade de objetivação, pois ela está sempre em vias de se desviar de todo objetivo predelineado. A infância não é apenas um ponto de ancoragem do poder, mas também seu limite exterior, sua absoluta impotência. Por isso, a alteridade da infância é algo radical. Nada mais e nada menos do que aquele ponto catastrófico em que se desvanecem nossos desejos de estado e de controle (FREITAS, 2018a, p. 336).

Como sabemos, mesmo para um professor sisudo como Heidegger, a criança que joga é vista como um signo potente do mistério. Uma criança que joga livremente, diz ele, guardaria e desvelaria a abertura originária da existência. Nesse horizonte, os *corpos infantis* surgem como uma assinatura viva de um outro tempo formativo do humano<sup>41</sup>.

Giorgio Agamben, certa vez, se aventurou nas brumas penumbradas do ocidente apelando ao tempo da infância, a fim de desdobrar uma infância do pensamento. Na seção intitulada *O país dos brinquedos*, de sua obra *Infância e história – destruição da experiência e origem da história*, Agamben (2005, p. 85) enuncia que “brincando, o homem desprende-se do tempo sagrado e o ‘esquece’ no tempo humano”. Com isso, quer nos fazer lembrar que o brincar seria “o histórico em estado puro” uma vez que nele podemos “captar a temporalidade da história no seu puro valor diferencial e qualitativo” (p. 87). Dizendo de outro modo, a criança que brinca consegue “extrair por uma manipulação particular”, ao distorcer o passado ou miniaturizar o presente, “o mistério da temporalidade humana” situado entre o “uma vez” e o “agora não mais” (p. 88). Desse modo, a criança desmonta a pretensão soberana de toda perspectiva etnocêntrica, ainda conservada nas ciências humanas, que substancializa a história, conferindo-lhe o estatuto exclusivo de realidade objetiva. Com esse procedimento, a metafísica ocidental reserva para si a história, como seu patrimônio próprio, contrapondo-se e impondo-se aos povos desqualificados como *sem história*.

Ao invés de reconhecer modos distintos de temporalizar a história, as sociedades ocidentais se apoiam em uma história linear cumulativa, cujo caráter supostamente progressista, ignora ou finge ignorar os efeitos cosmo-antropogênicos provocados pela temporalidade mítica. Por essa via, desdobra-se um processo de enclausuramento e disciplinamento ininterrupto dos *corpos infantis*, obrigando-os a habitar uma espécie de quarentena permanente, confinados no destino performatizado pelas imagens da adultice.

Contudo, não se trata de abolir a distinção entre o adulto e a criança, ou entre a sincronia e a diacronia, mas de compreender como essas polarizações deslizam

<sup>41</sup> Sobre isso, ver a Tese de Lopes Júnior (2020), denominada *Tempo, acontecimento e formação humana: contribuições do pensamento de Martin Heidegger para um tempo formativo inoperante*.

constantemente uma sobre a outra. O ponto central a ser destacado é o fato seminal do *ser* da criança não concernir a um *quê*, mas a um *assim*. *Ser-assim* designa um modo de ser na contramão dos modos possíveis da ausência ou presença de determinadas propriedades indiciadoras da noção de indivíduo. Assim, o *poder-ser* da infância designa menos uma etapa da vida ou uma fase de desenvolvimento, sendo antes um signo da abertura de uma força transformadora que diz respeito não apenas às crianças, mas ao conjunto da sociedade.

Do ponto de vista dos *corpos infantes*, nosso tempo é caracterizado pela destruição da capacidade de fazer experiências formativas. Como sabemos, a matéria prima da experiência é o próprio cotidiano que cada geração transmite à seguinte, através das suas lendas, fábulas e contos. Esse processo tem sido alvo de uma expropriação pelo projeto colonial da ciência moderna, que nasce de uma desconfiança sem precedentes quanto à experiência, excluída em detrimento da experimentação que propicia o domínio das determinações calculáveis.

Em consequência, a relação entre experiência e conhecimento, na educação, se vê exposta a dificuldades quase intransponíveis. Por isso, os jogos profanadores da infância são necessários para revirar o mundo da educação do avesso. Walter Kohan é um dos raros pensadores da Filosofia da educação que assumiu o risco de pensar esse avesso, tematizando a infância em sua radicalidade ontológica, política, ética e epistêmica. Por meio de um gesto inusitado, Kohan (2015) recorre à *A apologia de Sócrates* para nela situar o jogo entre a filosofia e a infância, clamando pela infância de um Sócrates travestido de “infinitas máscaras: estrangeiro, intratável, perguntador, incômodo, o mais sem lugar” (p. 218).

O Sócrates-infante de Kohan (2015) evoca e encarna as potências obscuras da ignorância, desvelando uma estranha antinomia: a filosofia é antes uma atividade para crianças do que para adultos. Pois, assim como a infância, a atividade filosófica é atópica, configurando experiências e modos de vida considerados insuportáveis para os legisladores e os moralistas, ao mesmo tempo em que resiste à lógica implacável do *tempo-cronos*.

[...] No mundo adulto dos sábios, a ignorância é um vazio, uma falta, um defeito (*ignorantia*). Os que se apresentam como sábios se apresentam cheios, mas de fato estão vazios. No mundo infantil da filosofia, reside outra forma de vazio: a ignorância é um saber; o mais sábio é quem sabe que não sabe; quem sabe ignorar, sabe não saber, ignora o saber que não se sabe e sabe o saber que pode permitir criar saber (KOHAN, 2015, p. 219).

Contra a cronologia crônica dos aparatos escolares, os *corpos infantes* abrem um novo uso do tempo formativo, reposicionando educadores/as e educandos/as como habitantes de

um tempo não-dual, *entre-caminhantes* de um campo aberto tanto em seu saber quanto em seu não saber, presentificando alteridades dissidentes que balbuciam de modo inverso aos discursos eloquentes da tradição filosófico-educacional ocidental.

Os *corpos infantes* encarnam, nesse contexto, precisamente a “máquina contrária” (AGAMBEN, 2005, p. 76) da antropogênese ocidental. Pois, o evento da infância indica menos uma saída da natureza (*animalitas*) para a cultura (*humanitas*) e mais uma passagem da nudez natural à cultura multinatural<sup>42</sup>. Enquanto signos da pura exterioridade da linguagem que nos constituem como sujeitos, os *corpos infantes* nos enviam a um *pensamento do fora*, onde somos assombrados por uma “criança neotênica” que prossegue seu jogo real junto aos inúmeros povos e línguas da terra que lutam para manter aberta sua inesgotável pluralidade, ao mesmo tempo que a diferem (AGAMBEN, 2013, p. 119). Na sua infância, cada língua e povo da terra tenta afirmar o inafirmável: uma abertura incondicional ao outro que chega.

## §

Os *corpos queer* conquistaram orgulhosamente a condição de signo máximo da potência de variação: *corpos gays, corpos lésbicas, corpos viadas, corpos maricas, corpos travestis, corpos trans...* A única certeza acerca desses corpos está na sua teimosia em escapar às prisões normativas do Humano, recusando ruidosamente sua mania de nomear os *corpos estranhos* (LOURO, 2001). Os *corpos queer* entram em colisão com os corpos normatizados da escola e seus dispositivos. Diante deles, “educadoras e educadores mostram-se, quase sempre, perplexos, desafiados por questões para as quais pareciam ter, até pouco tempo atrás, respostas seguras e estáveis” (p. 542). Os *corpos queer* destituem os modelos, tornam as fórmulas inoperantes, mas, sobretudo, fazem-se notar, não há como ignorá-los. Com elxs, mesmo quando voltada contra elxs, a vocação normalizadora da educação se vê ameaçada.

Os *corpos queer* orgulham-se de sua diferença, uma diferença que não quer ser assimilada ou tolerada, antes, exige transgressão das ordens do discurso escolar. Daí sua recusa a habitar as abjeções encoradas em sedimentações ontológicas, epistêmicas ou políticas que lhe são impostas. Mais que perturbar e desconstruir, sua presença *transforma-nos*.

Isso talvez explique sua presença efêmera no campo da filosofia e da educação, haja vista o medo desse campo em se abrir “para outras figuras e sujeitos da educação” (FREITAS,

---

<sup>42</sup> Nesse sentido, não é por acaso que “enquanto o homem, no conto de fadas, emudece, os animais saem da pura língua da natureza e falam” (AGAMBEN, 2005, p. 78).

2019, p. 18), pois os *corpos queer* conspiram modos outrxs de formação dxs humanxs, devolvendo aos corpos abjetos o direito a uma existência reconhecível, e, sobretudo, vivível.

Os corpos abjetos mostram os limites daquilo que existe, indicando uma espécie de paradigma dos *corpos queer*, apreendidos enquanto corpos daquelas vidas que não são entendidas como vidas. Por isso, a abjeção não ocorre apenas pela via da negação dos direitos de uma população específica identificada como LGBTTI+, mas pela própria ausência de reconhecimento e de legitimidade de suas existências (FREITAS, 2019, p. 19).

Os *corpos queer* apontam o que deve existir quando “não somos mais capazes de enxergar” (BUTLER, 2003, p.167), uma vez que sua performatividade desnaturaliza as representações corporais dominantes e excludentes. A materialidade monstruosa dos *corpos queer* subverte os efeitos perversos de uma ontologia que insiste em destituir o direito mesmo de um outro existir, problematizando outras formas de ser e de não ser<sup>43</sup>. Nessa direção, apontam os limites de um *corpo naturalizado* por uma ordem heteronormativa que dissemina tecnologias para uma valorização diferencial da vida. Na direção oposta, os *corpos queer* afirmam o “êxtase da pele que ferve como brasa perante o toque do outro” (BUTLER, 2017, p. 09), a fim de recusar o projeto imunitário da modernidade e sua concepção de subjetividade fechada a qualquer tipo de contágio, invulnerável frente ao estranho e ao diferente.

Mais radicalmente: os *corpos queer* subvertem os modos de ver na educação, privilegiando o ponto de vista excêntrico do olho do cu, cuja abertura e plasticidade são sempre impossíveis de prever ou controlar<sup>44</sup>. Por isso, em toda tentativa de formação dos humanos, “o buraco sempre é mais embaixo” (FREITAS, 2017, p. 56). A “arte de dar o cu” reativa uma antiga *ars erótica*, pensada nas bordas mesmas de nossa tradição filosófica. A *paideia queer* privilegia os prazeres como um caminho para desmontar, desnaturalizar e desprogramar o tecnopatriarcado e sua “modelização da subjetividade” (PRECIADO, 2008, p. 90), ao mesmo tempo em que vêm nos dizer que não há cura viável para as dissidências, por mais que se tente aprisioná-las ou exterminá-las, enrabando a filosofia da educação.

## §

<sup>43</sup> Os *corpos queer* não são apenas afetados pelas forças da diferença, sua materialidade, ela mesma, é constituída por essas forças (ver FREITAS, 2017).

<sup>44</sup> Como lembra Guy Hocquenghe (1980, p. 07-08), “o buraco do nosso cu não é nem vergonhoso nem pessoal, é público e revolucionário”, pois abre e se abre para uma política e uma ética constituída desde as margens, visíveis ou invisíveis, desde os espaços de onde brotam os seres das bordas com seus devires monstruosos.

Em todos esses corpos - *corpos deficientes, corpos infantes e corpos queer* -, mas também em tantos outros que não abordamos diretamente - *corpos afrodiaspóricos*<sup>45</sup>, *corpos bruxas*<sup>46</sup> - vemos as marcas deixadas pelo Homem. Na atualidade, essas marcas se repetem incitando a guerra por vários meios, dando a ver uma política de inimizade baseada em uma necropolítica predatória que recorre a uma ontologia plana na qual esses corpos são reduzidos à mera condição de *objetos de conhecimento* na hierarquia dos seres que redistribui os valores dicotômicos da metafísica ocidental (natureza e cultura, corpo e mente, humanidade e animalidade). Mas os ventos mudam. Os corpos, apesar de afetados, também afetam, seja recusando o real dado, seja criando novos possíveis. Insubmissos tanto aos controles pastorais, quanto aos controles bioeconômicos, esses *corpos outros* apavoram o povo das mercadorias que almejam se aproveitar de suas potências para difundir a feitiçaria nefasta do capital (SZTUTMAN, 2018, p. 347), reativando as potências de um mundo outro.

Corpos subalternizados que clamam por alianças com outras cosmologias (africanas, indígenas ou asiáticas) a fim de reontologizar aquilo que havia sido reduzido ao estatuto de mero objeto, destravando um pensamento geofilosófico que reconhece outros modos de existência e redistribui suas potências cosmopolíticas<sup>47</sup>. Com suas alianças selvagens, esses corpos selvagens colocam em xeque as fronteiras divisoras dos modernos (natureza e cultura, humanos e não humanos, pessoas e coisas). Essas fronteiras demarcam cisões catastróficas.

Nos termos de Agamben (2013, p. 117), essas de-cisões abrem uma disputa entre mundo e terra, ameaçando não só a convivência no mundo, mas a sobrevivência da Terra, apreendida como mera fonte de recursos à disposição do Humano. Nesse ponto, diz o filósofo, “tudo se complica”, pois se o mundo representa tão somente o aberto humano, e a terra o que se fecha em si mesma, estaremos condenados à total despilitização da *polis*, “por meio da expansão incondicionada da *oikonomia*” (p. 125). Conseguiremos sair dessa aporia?

## §

---

<sup>45</sup> Marcados a ferro e fogo pelo racismo e pela escravização, os *corpos afrodiaspóricos* são o alvo recorrente das formas mais extremas de desumanização: a coisificação (MBEMBE, 2018). No projeto colonial-moderno, com sua necropolítica, esses corpos foram violentamente expropriados de suas cosmo-sensações do mundo. Resistem e reexistem, contudo, habitando nas *encruzilhadas do tempo* (RUFINO, 2019) e na travessia de um *corpo-território* ancorada na *memória de sua ancestralidade* (FLOR DO NASCIMENTO, 2007; EVARISTO, 2006).

<sup>46</sup> Os *corpos bruxas* sempre estiveram na mira das garras predadoras do capital, alvos sistemáticos de demonização, surgem associados às palavras que apavoram e que não podem ser ditas: magia, encantamento, feitiçaria. Os *corpos bruxas* foram caçadas, capturadas, queimadas (FEDERICI, 2004).

<sup>47</sup> Cosmopolítica diz respeito a pessoas e entidades excluídas pela modernidade do espaço próprio da política e/ou do mundo considerado como humano, conectando espiritualidade e política (SZTUTMAN, 2018).

Em resposta, os *corpos terranos* entoam o grito surdo de um planeta em vias de uma nova extinção, de uma nova queda do céu. Nesse contexto, a própria Terra está assumindo a aparência de uma potência ameaçadora, imprevisível e incompreensível (DANOWSKI; VIVEIROS DE CASTRO, 2014). As disputas cosmopolíticas parecem ter se deslocado da floresta, passando a circunscrever todo o planeta. O Humano habituado a se comportar como um devorador de mundos, acostumado a sempre dizer “Eu” se vê obrigado a responder a um “Tu”, enunciado por uma boca que não fala sua língua e que não se deixa capturar por ela. A súbita colisão dos Humanos com a Terra faz desmoronar os limites de nossas *epistemes*.

Como o jaguar do onceiro de Guimarães Rosa que, sorrateiro, mira para dar o golpe certo, o Humano vê-se agora também como uma presa<sup>48</sup>. A *intrusão de Gaia*<sup>49</sup> põe em xeque a soberania do Humano e suas pretensões de universalidade.

O que podem as filósofas, os filósofos e @s filósofxs diante de Gaia? Como fazer filosofia da educação dialogando com um planeta ferido? Sem buscar uma resposta, indicamos tão somente o convite que nos foi endereçado por Deleuze e Guattari (1991, p. 77), quem sabe, reterritorializar a atividade filosófica sobre o conceito, isto é, perceber que o “conceito não é objeto, mas sim território”. Eis um caminho novo, a filosofia da educação como prática geofilosófica, pensando a formação dos humanos “na relação entre o território e a terra” (p. 82), desfazendo-se e transformando-se internamente.

Não seria esse o canto-grito-convite dos *corpos terranos*? Reterritorializar a filosofia da educação sobre os pensamentos extramodernos. Interromper a força colonizadora da territorialização fechada do corpo-capital. Diferentemente do que pensam nossas ontologias utilitárias, a Terra não é um recurso, dotada de agência própria, “a terra não cessa de operar um movimento imóvel de desterritorialização [...] uma linha de fuga celeste” (DELEUZE; GUATTARI, 1991, p. 82). A terra (se) dissemina, contagia, instaura outras terras. Mas, atenção! Não se está tratando aqui com um ser divino que decide, escolhe, acolhe, ou pune, essa sabemos não é a Terra, mas a figura antropomorfizada do deus judaico-cristão. Não!

A Terra é um agenciamento material constituinte e constituído de todos os estratos da biosfera, de todo o vivo e não vivo, formado por ela e formador dela. Por isso, Gaia, apenas uma dentre as várias atualizações possíveis do potencial imanente aos *corpos terranos*, constitui uma perspectiva única tanto para a experiência, quanto para o pensamento.

<sup>48</sup> Para um aprofundamento da diferença entre Humanos e Terranos, ver Fausto (2014).

<sup>49</sup> *Intrusão de Gaia* é o nome que Isabelle Stengers (2009) deu ao grande acontecimento que se multiplica e fragmenta em uma miríade de acontecimentos como o aquecimento global, a acidificação dos oceanos e as extinções de espécies.

Em refração com Gaia, ganhamos uma nova perspectiva da formação dos humanos. Sua intrusão abre uma nova perspectiva da relação dos humanos com a Terra e ressignifica a concepção de uma *terra-para-nós* (STENGERS, 2009), colocando-nos em relação com os *comuns*, os alvos privilegiados das predações canibais do povo das mercadorias.

## §

*Terraformação.* A formação dos humanos por simbioses, contágios, metamorfoses e misturas, nos interstícios, nas brechas. Diferenças que se co-inventam, entre-capturas, entrelaçando seres e mundos. Os *corpos terranos* agenciam alianças com todos os outros corpos abandonados - *corpos deficientes, corpos infantes e corpos queer, corpos negros, corpos bruxas* – que, conjuntamente aos *corpos ameríndios* passam a alterocupar um papel vital em nossas teorias da formação dos humanos. Pois, até mesmo quando assujeitados, esses *corpos outros* nunca desistem de compor com outros corpos, arriscando-se com a captura *do e pelo* outro, ensinando-e-aprendendo a fazer *alter* corpos. De um modo ou de outros, nos dizem insistentemente, os filósofos ameríndios, esse encontro inter, multi, trans-espécies já estava marcado. O destino, o outro, sempre nos alcança. Cabe-nos responder ou não.

## §

A *filosofia ameríndia* configura uma teoria sofisticada da formação do sujeito perspectivada pela alteridade. Pensando fora dos marcos do reconhecimento intersubjetivo, e recusando o antropocentrismo inerente à diferença ontológica que reduz o humano à unidade soberana do eu, os pensadores da floresta apreendem a alteridade como um modo de intrusão de outros seres em nossas formas de vida, visibilizando as forças de heterogênesse mascaradas e massacradas tanto pela filosofia da consciência como pelos humanismos domesticadores.

Na mesma direção, uma crítica político-xamânica da filosofia da educação desloca o senso comum filosófico ocidental, que não só participou da construção do racismo do Estado, mas que ao performar a irrelevância epistêmica de outras matrizes filosóficas, vigora veiculando e praticando *epistemicídios* que operam no campo da *colonialidade dos saberes*, colocando as vidas, os corpos e os saberes ameríndios em zonas liminares de não existência.

Contudo, os *corpos ameríndios* persistem em sua multiplicidade delineando cartografias e cantos selvagens, inauditos, acerca da formação dos humanos com e entre outros humanos e não humanos. Com isso, nos fazem ver imagens através das quais podemos perceber que barreiras ontológicas, políticas e epistêmicas podem ruir com e pelo outro.

Hoje, suas canções ressoam mais como um zumbido, anunciando os vórtices abissais das forças da diferença, agitadas no fundo dos corpos ingovernáveis, seja precedendo, seja acompanhando, ou ambos, o *movimento para fora* dos seres não mais aprisionados à identidade do mesmo, conjurando os messianismos pedagógicos e os feitiços necropolíticos do povo das mercadorias, criando e recriando linhas de fugas na psicoacústica sobrenatural que emerge como o som de uma variação, ritmando outras formações ontocosmológicas.

Convite?

ou

aviso?

## CONSIDERAÇÕES IN-CONCLUSAS

Chegou o momento de encerrar, de delinear as beiras dessa dissertação-ensaio, pondo-nos diante dos abismos que ainda persistem. Uma primeira lição advinda dos mundos ameríndios encontra seu lugar neste momento: o que existe, nos modos que existem, são transformações de transformações que, a despeito de nossa vontade e de nossos interesses, continuarão transformando e nos transformando. Assim, encerramos esse texto cientes de que as forças da diferença continuam diferindo, e mesmo escrevendo nossas últimas palavras, outras palavras e experiências e aprendizagens já terão se passado ou estão na iminência de se passar, desdobrando a potência de fazer alterar o que ainda permanece por ser escrito.

Todavia, esperamos ter esboçado uma imagem fugidia que se formou enquanto perseguíamos os objetivos da nossa pesquisa, e que resta aqui com a potencialidade de se deixar borrar por outras afetações. Buscávamos encontrar uma relação entre o pensamento ameríndio e a formação humana, uma relação mediada pelo conceito ameríndio de corpo apreendido como elemento um transversalizante situado entre os três vértices da *filosofia ameríndia*, como delineada no livro *Metafísicas Canibais* do antropólogo Eduardo Viveiros de Castro. A suposição inicial era que os processos formativos do humano, em nossa atualidade, concorrem para minar as potências da existência das pessoas, não só as chamadas humanas, pois que aquilo que resulta desses processos tem afetado negativamente inúmeros outros existentes, humanos e não humanos, vivos e não vivos, deste mundo e de outros.

A noção de espiritualidade, aparentemente inarticulada no decorrer da argumentação, na verdade, afetou todo o percurso na medida em que nos aproximamos da potencialidade, tão cara aos mundos ameríndios, de transformação de si. Como sabemos, essa é uma noção cara ao filósofo francês Michel Foucault, para quem espiritualidade é uma “prática pela qual o homem é deslocado, transformado, transtornado, até a renúncia da sua própria individualidade [...] necessidade de se insurgir si mesmo [...] isto é, tornar-se outro do que se é, outro do que si mesmo” (FOULCAULT, 2019, p. 21). Foi nesse âmbito que fabulamos ensaiar uma reflexão em torno da espiritualidade tecida entre as beiras do pensamento ameríndio. A ausência nominal da espiritualidade torna-se fato, mas apenas se a procurarmos pelo que ela não é. Para nós, a espiritualidade encarna o próprio princípio da diferença, diz do modo como entramos em relação com a alteridade, elucida os riscos no gesto de quem ousa *transformar-se*.

Aproximamo-nos da espiritualidade, portanto, nos mitos e nas práticas corporais agenciadas pelo cosmos ameríndio. Para tanto, foi necessário deixar formas, nomes, rostos reconhecíveis, para perceber e dar a ver outros modos de pensar a espiritualidade imanente aos processos de formação do humano. A espiritualidade figurada, ela mesma, como um modo diferente, um modo outro de viver a (trans)formação. Nesse processo, o conceito ameríndio de corpo é um componente vital nos cantos ameríndios acerca da formação do humano.

Como, aliás, demonstra o *multinaturalismo perspectivista* sistematizado por Viveiros de Castro (2018), nos mundos ameríndios, os enigmas da formação do humano não se restringem aos dilemas provocados pela especiação, mergulhando no tempo mítico e seus habitantes originários para evidenciar o papel da diferença pura com suas potências de interpenetração, interaccessibilidade e intercomunicação. Outra lição ameríndia extraída, aqui, aponta que os existentes do plano atual, apesar de se encontrarem cerrados em modos de vida fixos, em corporalidades sedimentadas, persiste uma abertura que coloca em questão os processos formativos ancorados estritamente na domesticação biopolítica dos corpos.

Ao assumirmos esse ponto de vista, podemos apreender dimensões sutis dos processos formativos que permitem acolher os recém-chegados ao mundo para além do desejo e das práticas que visam encerrá-los em identidades-invólucros. Um aspecto que, pouco a pouco, parece rondar os limites antropocêntricos da Filosofia da educação (FREITAS, 2019; SKLIAR; DUSCHATZKY, 2011; SKLIAR, 2004; PLACER, 2011; GALLO, 2017a), indicando que a formação do humano, apenas em termos de identidade tem contribuído para replicar as tentativas necropolíticas de controle dos corpos ingovernáveis.

Desse modo, é preciso conjurar, mais intensamente, o poder aprisionante do mesmo que sempre traz consigo uma imagem unívoca do que significa ser um ser humano. Imagem considerada única e verdadeira devendo ser impressa sobre a totalidade das almas/corpos daquelas gentes que com ele não se identifiquem e não se reconheçam. Assim, aprendemos também que, nos mundos ameríndios, a formação do humano não trata nunca de uma Humanidade. Mas de humanidades. Isso porque o corpo ameríndio nos faz perceber que existe uma multiplicidade de seres que habitam diferentes e diferentemente os mundos. Dessa ótica, apesar da cegueira constitutiva das máquinas antropológicas ocidentais, cada existente carrega a possibilidade de se configurar como uma pessoa, atuando como um agente sensível, o que afeta o modo como lidamos com as questões do mundo da educação, agora, também percebido como uma arena cosmopolítica, na qual diferentes corpos lutam por dignidade.

O desafio é saber se existe lugar, nesse mundo, para a alteridade. Como vimos, a alteridade é indispensável para a constituição do *socius* ameríndio e das pessoas que o constituem. A alteridade é, ao mesmo tempo, a condição e o resultado de uma socialidade atravessada pela pluralidade. Daí a necessidade sentida pelos corpos ameríndios de se transformarem continuamente, variando de um mundo a outro, de um corpo a outro, transpassando fronteiras e amplificando o espaço de ressonância das forças da diferença.

Nesse contexto, algumas questões terminam por se tornar inevitáveis. Como as instituições encarregadas de formar os humanos, no mundo do mesmo, com seus métodos, técnicas, instrumentos de controle e de governo, lidariam com corpos variantes, os quais não é possível nomear, nem reconhecer? O que fazer com os corpos instáveis?

Obviamente, não temos todas as respostas, nem desejamos tê-las. Contudo, acreditamos que os corpos ameríndios têm algo a dizer aos formadores de humanos, uma vez que chamam nossa atenção para os efeitos éticos e políticos das práticas de fabricação das pessoas praticadas pelos povos das mercadorias. Assim, essa aproximação ao pensamento ameríndio tem seu ponto máximo de ancoragem na percepção do corpo como ponto de vista. Isso significa que as fronteiras ontocossmológicas são transponíveis, sendo possível, diríamos mesmo urgente aprendermos a formar-nos *com* os mistérios encarnados em todo outro.

A figura da pessoa plural, habitante entre mundos, própria dos mundos ameríndios deixa assim aberta a possibilidade de fuga ou de variação. O que nos faz indagar sobre o que ocorreu com os mundos que desapareceram, quando o mesmo os investiu em sua roupa única, isto é, no mundo em que só cabe e tem cabimento a figura única, excepcional, do Humano-branco-macho-europeu? Mas também sobre o que podemos fazer para ver outros mundos?

Qualquer que seja a resposta, as questões exigem a coragem de nos abirmos para a alteridade, para alterocupar e expor o nosso próprio pensamento acerca da formação humana. Incorporar as lições selvagens dos filósofos ameríndios que nos convidam e convocam para os exercícios de transformações para os quais as alteridades, das diversas humanidades, sejam pensáveis e indispensáveis. Nesse instante derradeiro, guardamos o desejo de que a leitura-travessia dessa experiência investigativa, junto e com o pensamento ameríndio, possa deixar vestígios, esboços, fragmentos de um lançar-se-além-de-si – sem lugar predeterminado onde chegar. Que possamos, corajosa e honestamente, ouvir os cantos selvagens que os filósofos das florestas estão a nos endereçar nesse exato momento. Que possamos escutar o apelo de uma educação abismal, mas em cuja acústica soa e ressoa a diferença diferindo.

## REFERÊNCIAS

- AGAMBEN, Giorgio. **Profanações**. São Paulo: Boitempo, 2007.
- \_\_\_\_\_. **O Aberto**. O homem e o animal. 2 ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017.
- \_\_\_\_\_. **Infância e história**: destruição da experiência e origem da história. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2005.
- ARAUJO, Ellen Fernanda Natalino. **Tabaco, corporalidades e perspectivas entre alguns povos ameríndios**. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Departamento de Antropologia, 2016, 129p.
- BUTLER, Judith. **Problemas de gênero**: Feminismo e subversão da identidade. Rio de Janeiro. Editora Civilização Brasileira. 2003.
- BUTLER, Judith. **Relatar a si mesmo**: crítica da violência ética. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017.
- CERNICCHIARO, Ana Carolina. **Perspectivismo literário e neotenia**: “Axolotle” e outras zoobiografias. Tese (Doutorado em Literatura) – Centro de Comunicação e Expressão, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2013.
- \_\_\_\_\_. “Nenhum rosto sem o outro”: a poética ameríndia e o devir menor. *Estudos de literatura brasileira contemporânea*, Brasília, n. 53, p. 219-242, jan-abr, 2018. Disponível em: <<https://www.scielo.br/pdf/elbc/n53/2316-4018-elbc-53-219.pdf>>. Acessado em: 01 jun. 2019.
- CLASTRES, Pierre. **A fala sagrada**: mitos e cantos sagrados dos índios guarani. Campinas: Papirus, 1990.
- CORAZZA, Sandra Maria. **Para uma filosofia do inferno na educação**: Nietzsche, Deleuze e outros malditos afins. Belo Horizonte: Autêntica, 2002.
- DANOWSKI, Déborah; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Há mundo por vir?** Ensaio sobre os medos e os fins. Desterro [Florianópolis]: Cultura e Barbárie, 2014.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Felix. **Qu'est-ce que la philosophie?** Paris: Les éditions de Minuit, 1991.
- DERRIDA, J. **Margens da filosofia**. Lisboa: Rê, 1986.
- EVARISTO, C. *Becos da Memória*. Belo Horizonte: Mazza, 2006.

FAUSTO, Juliana. Os desaparecidos do Antropoceno. **Os mil nomes de Gaia**: do Antropoceno à idade da Terra, Rio de Janeiro, 2014. Disponível em: <<https://osmilnomesdegaia.files.wordpress.com/2014/11/juliana-fausto1.pdf>>. Acesso em: 20 jul. 2020.

FALEIROS, Álvaro. Emplumando a grande castanheira. **Estudos Avançados**, v. 26, n. 76, p. 57-74, 2012. Disponível em: <<https://www.scielo.br/pdf/ea/v26n76/08.pdf>>. Acesso em: 20 ago. 2020.

FEDERICI, Silvia. Calibã e a bruxa: mulheres, corpo e acumulação primitiva. S.L.: s.n., 2004.

FLOR do NASCIMENTO, Wanderson. Ori: a saga atlântica pela recuperação das identidades usurpadas. In: SOUZA, Edileuza Penha de. *Negritude, Cinema e Educação*. Belo Horizonte: Mazza, 2007.

FOUCAULT, Michel. **O enigma da revolta**: entrevistas inéditas sobre a Revolução Iraniana. Campinas: n-1 edições, 2019.

FREITAS, Alexandre Simão. O devir-deficiente da pedagogia: notas para uma antropologia filosófico-educacional da plasticidade. **childhood & philosophy**, Rio de Janeiro, v. 12, n. 24, mai-ago, p. 231-260, 2016. Disponível em: <<https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/childhood/issue/view/1281/showToc>>. Acessado em: 01 ago. 2019.

\_\_\_\_\_. As lições perigosas do professor Foucault. **Bagoas**, v. 11, n. 16, p. 50-78, jan/jun, 2017. Disponível em: <<https://periodicos.ufrn.br/bagoas/issue/view/674>>. Acesso em: 10 ago. 2020.

\_\_\_\_\_. O círculo mágico e a arte de deixar-se repetir na infância: exercitação e experiência nas esferas. **childhood & philosophy**, Rio de Janeiro, v. 14, n. 30, mai-ago, p. 317-339, 2018a. Disponível em: <<https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/childhood/issue/view/1499/showToc>>. Acesso em: 01 jan. 2020.

\_\_\_\_\_. Contribuições do perspectivismo ameríndio para as pesquisas em filosofia da educação. **Rev. Bras. Estud. Pedagog.**, Brasília, v. 99, n. 252, p. 287-403, mai-ago, 2018b. Disponível em: <<https://www.scielo.br/pdf/rbeped/v99n252/2176-6681-rbeped-99-252-387.pdf>>. Acesso em: 10 jun. 2018.

\_\_\_\_\_. Geontologia e as arte neoliberais de governo: educar os corpos para além do imaginário do carbono. **Pro-posições**, Campinas, v. 30, p. 1-21, 2019. Disponível em: <<https://www.scielo.br/pdf/pp/v30/1980-6248-pp-30-e20170136.pdf>>. Acesso em: 01 jan. 2020.

GALLO, Sílvio Donizete. Filosofia da Educação no Brasil do século XX: da crítica ao conceito. **Eccos – Revista científica**. São Paulo: UNINOVE, v. 9, n.2, p. 261-284, jul./dez. 2007. Disponível em: <<https://periodicos.uninove.br/eccos/article/view/1083>>. Acesso em: 01 jul. 2020.

GALLO, Sílvio Donizetti. Biopolítica e subjetividade: resistência? **Educar em Revista**, Curitiba, n. 66, p. 77-94, out-dez, 2017a. Disponível em: <<https://www.scielo.br/pdf/er/n66/0104-4060-er-66-77.pdf>>. Acesso em: 10 set. 2019.

\_\_\_\_\_. Políticas da diferença e políticas públicas em educação no Brasil. **Educação e Filosofia**, Uberlândia, v. 31, n. 63, p. 1497-1523, set-dez, 2017b. Disponível em: <<http://www.seer.ufu.br/index.php/EducacaoFilosofia/issue/view/1534>>. Acesso em: 10 set. 2019.

GALLO, Sílvio Donizetti; SOUZA, Regina Maria de. Introdução. In: GALLO, Sílvio; SOUZA, Regina Maria de. (Org.). **Educação do preconceito: ensaios sobre poder e resistência**. Campinas: Editora Alínea, 2004.

GODDARD, Jean-Christophe. **Brazuca negão e sebento**. Campinas: N-1 edições, 2017.

\_\_\_\_\_. Idiota branca e cosmocídio: uma leitura de *A queda do Céu*, de Davi Kopenawa e Bruce Albert. **Revista de Antropologia da UFSCar**, v. 9, n. 2, (suplemento), p. 28-37, jul./dez., 2017. Disponível em: <<http://www.rau.ufscar.br/wp-content/uploads/2018/01/Suplemento-28-37.pdf>>. Acesso em: 10 ago. 2020.

GOMES, Ana Maria R.; KOPENAWA, Davi. O cosmos segundo os Yanomami. *Hutukara e Urihi*. **Rev. UFMG**, v. 22, n. 1 e 2, p. 142-159, jan./dez., 2015. Disponível em: <<https://www.ufmg.br/revistaufmg/volumes/22>>. Acesso em: 20 jul. 2020.

HEIDEGGER, M. A origem da obra de arte. Castro. São Paulo: Edições 70, 2010

HOCQUENGHEM, Guy. **A contestação homossexual**. São Paulo: Brasiliense, 1980.

KOPENAWA, Davi. Sonho das origens. Trad. Bruce Albert. **Instituto Socioambiental**, 1998. Disponível em:

<[https://pib.socioambiental.org/files/file/PIB\\_verbetes/yanomami/sonhos\\_das\\_origens.pdf](https://pib.socioambiental.org/files/file/PIB_verbetes/yanomami/sonhos_das_origens.pdf)>. Acesso em: 20 jul. 2020.

- KOHAN, Walter. Visões de Filosofia: infância. **ALEA**, v. 17, n. 2, p. 216-226, jul./dez., 2015. Disponível em: <<https://www.scielo.br/pdf/alea/v17n2/1517-106X-alea-17-02-00216.pdf>>. Acesso em: 12 set 2020.
- KOPENAWA, Davi.; ALBERT, Bruce. **A Queda do Céu: palavras de uma xamã yanomami**. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.
- KOPENAWA, Davi. Urihi A. *In*: ALBERT, Bruce; MILLIKEN, William. **Urihi A: a terra-floresta Yanomami**. São Paulo: Instituto Socioambiental; Paris, FR: IRD – Institut de Recherche pour le Développement, 2009.
- KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019a.
- KRENAK, Ailton. **Chefe Seattle e Davi Kopenawa**. SELVAGEM ciclo de estudos sobre a vida. 2019b. Disponível em: <<https://youtu.be/8bMuUE4KD3w>>. Acesso em: 15 set. 2020.
- LAPOUJADE, David. **As existências mínimas**. São Paulo: n-1 edições, 2017.
- LARROSA, Jorge. **A operação ensaio: sobre o ensaiar e o ensaiar-se no pensamento**. Educação & Sociedade, n. 29, v. 1, p. 27-43, jan-jun, 2004. Disponível em: <<https://seer.ufrgs.br/educacaoerealidade/article/view/25417>>. Acesso em: 08 set. 2019.
- \_\_\_\_\_. **Tremores: escritos sobre experiência**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015.
- LEITE, Taniah Victor Silva. Imagens da humanidade: metamorfose e moralidade na mitologia Yanomami. **Mana**, v. 19, n. 1, p. 69-97, 2013. Disponível em: <<https://www.scielo.br/pdf/mana/v19n1/v19n1a03.pdf>>. Acesso em: 10 ago. 2020.
- LÉVI-STRAUSS, Claud. **Mitológicas** v.1 (O cru e o cozido). São Paulo: Cosac & Naify, 2004.
- LIMA, Tânia Stolze. O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia Tupi. **Mana**, v. 2, n. 2, p. 21-47, 1996. Disponível em: <<https://www.scielo.br/pdf/mana/v2n2/v2n2a02.pdf>>. Acesso em: 10 mai. 2020.
- LOPES JUNIOR, Gelson Antônio. **Tempo, Acontecimento e Formação Humana: contribuições do pensamento de Martin Heidegger para um tempo formativo inoperante**. Tese (Doutorado) – Universidade Federal de Pernambuco, Centro de Educação, 2020. p. xxxx
- LOURO, Guarcia Lopes. Teoria Queer – uma política pós-identitária para a educação. **Estudos Feministas**, ano 9, 2º semestre, p. 541-553, 2001. Disponível em: <<https://periodicos.ufsm.br/educacaoespecial/article/view/38222>>. Acesso em: 15 ago. 2020.

MANIGLIER, P. Manifesto para um comparatismo superior em filosofia. *Veritas*. Porto Alegre, v. 58, n. 2, mai./ago., 2013, pp. 226-271.

MAUSS, M. *Sociologie et anthropologie*. Paris: PUF, 1999

MBEMBE, Achile. **Necropolítica: biopoder, soberania, estado de exceção, política da morte**. São Paulo: n-1 edições, 2018.

NODARI, Alexandre. O extra-terrestre e o extra-humano: notas sobre “a revolta cósmica da criatura contra o criador”. **revista landa**, Santa Caratina, v. 1, n. 2, p. 251-260, 2013. Disponível em: <<http://www.revistalanda.ufsc.br/vol-1-no-2-2013-2/>>. Acesso em: 01 fev. 2020.

\_\_\_\_\_. A literatura como antropologia especulativa. **Revista da Anpoll**, Santa Catarina, n. 38, p. 78-85, jan-jun, 2015. Disponível em: <<https://revistadaanpoll.emnuvens.com.br/revista/article/viewFile/836/791>>. Acesso em: 08 set. 2019.

\_\_\_\_\_. Alterocupar-se: obliquação e transicionalidade na experiência literária. **estud. lit. bras. contemp.**, Brasília, n. 57, p. 1-17, 2018. Disponível em: <<https://www.scielo.br/pdf/elbc/n57/2316-4018-elbc-57-e5715.pdf>>. Acesso em: 12 jul. 2019.

NOGUERA, Renato. O conceito de drible e o drible do conceito: analogias entre a história do negro no futebol brasileiro e do epistemicídio na filosofia. **Revista Z Cultural**. Ano VIII, n. 02, 2013. Disponível em: <<http://revistazcultural.pacc.ufrj.br/o-conceito-de-drible-e-o-drible-do-conceitoanalogias-entre-a-historia-do-negro-no-futebol-brasileiro-e-do-epistemicidio-nafilosofia/>>. Acesso em: 20 out. 2014.

PAGNI, Pedro Ângelo. **Experiência estética, formação humana, e arte de viver: desafios filosóficos à educação escolar**. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

PAGNI, Pedro Ângelo. Ética da amizade e deficiência: outras formas de convívio com o devir deficiente na escola. **childhood & philosophy**, Rio de Janeiro, v. 12, n. 24, mai.-ago. 2016, pp. 343-370.

PAGNI, P. A.; DALBOSCO, C. A. As produções do GT-17 da ANPEd e o seu papel para o desenvolvimento da Filosofia da Educação no Brasil. *Site da ANPEd/ Grupos de Trabalhos/GT 17/Histórico*, 2013. Disponível em: <<http://anped.org.br/intermas/ver/historico-gt-17?m=17>>. Acesso em 04 set. 2016.

PAGNI, Pedro Ângelo; MARTINS, Vanessa Regina de Oliveira. Corpo e expressividade como marcas constitutivas da diferença ou do *ethos* surdo. **Revista Educação Especial**, v. 32, 2019. Disponível em: <<https://periodicos.ufsm.br/educacaoespecial/article/view/38222>>. Acesso em: 10 ago. 2020.

PÃRÕKUMU, Umusĩ.; KĔRÍRI, Tõrãmũ. **Antes o mundo não existia**: mitologia dos antigos Desana-Kêhíripõrã. São João Batista do Rio Tiquié: UNIRT; São Gabriel da Cachoeira: FOIRN, 1995.

PERRONE-MOISÉS, Beatriz. Mitos ameríndios e o princípio da diferença. **artepensamento**, 2006. Disponível em: <<https://artepensamento.com.br/item/mitos-amerindios-e-o-principio-da-diferenca/>>. Acesso em: 10 jul. 2019.

\_\_\_\_\_. Lévi-Strauss: Aberturas. *In*: QUEIROZ, R. C.; NOBRE, R. F. (Orgs.). **Lévi-Strauss: Leituras Brasileiras**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008.

PLACER, Fernando González. O outro hoje: uma ausência permanentemente presente... *In*: LARROSA, Jorge; SKLIAR, Carlos. **Habitantes de Babel**: políticas e poéticas da diferença 2 ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2011.

PRECIADO, Pau-Beatriz. Testo Yonque. Madri: Editorial Espasa Calpe, 2008.

RIVIÈRE, Peter. AAE na Amazônia. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 38, v. 1, p. 191-203, 1995. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/ra/issue/view/8424>>. Acesso em: 20 ago. 2019.

RUFINO, Luiz. O que pode Elegbara: filosofias do corpo e sabedorias de fresta. **Voluntas Revista Internacional de Filosofia**, v. 10, p. 65-82, 2016. Disponível em: <<https://periodicos.ufsm.br/voluntas/article/view/39951/html>>. Acesso em: 20 ago. 2020.

SASS, Walter (Org.). **TÂKUNA** nawa bûh amteiyam amkira. São Leopoldo: Editora Oikos Ltda, 2007.

SEEGER, Anthony; da MATTA, Roberto; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras. **Boletim do Museu Nacional**, Nova Série Antropologia, n. 32, mai., 1979. Disponível em: <<https://docgo.net/a-construcao-da-pessoa-nas-sociedades-indigenas-simposio-a-pesquisa-etnologica-no-brasil-boletim-do-museu-nacional-antropologia-nova-serie-n-32-1979>>. Acesso em: 12 dez. 2019.

SKLIAR, Carlos. A materialidade da morte e o eufemismo da tolerância. Duas faces, dentre as milhões de fazes, desse monstro (humano) chamado racismo. *In*: GALLO, Sívio; SOUZA,

Regina Maria de. (Org.). **Educação do preconceito**: ensaios sobre poder e resistência. Campinas: Editora Alínea, 2004.

SLOTTERDIJK, Peter. **Regras para o parque humano**: uma resposta à carta de Heidegger sobre o humanismo. 4 ed. São Paulo: Estação Liberdade, 2018.

SKLIAR, Carlos; DUSCHATZKY, Silvia. O nome dos outros: narrando a alteridade na cultura e na educação. *In*: LARROSA, Jorge; SKLIAR, Carlos. **Habitantes de Babel**: políticas e poéticas da diferença. 2 ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2011.

STADEN, Hans. **Viagem ao Brasil**. Rio de Janeiro: Oficina Industrial Gráfica, 1930. (versão do texto de Mapurgo, de 1557, por Alberto Löfgren).

STENGERS, Isabelle. **Au temps des catastrophes**: résister à la barbarie qui vient. Paris: Les Empêcheurs de penser en rond, 2009.

SZTUTMAN, Renato. Reativar a feitiçaria e outras receitas de resistência – pensando com Isabelle Stengers. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, Brasil, n. 69, p. 338-360, abr. 2018. Disponível em: <<https://www.scielo.br/pdf/rieb/n69/2316-901X-rieb-69-00338.pdf>>. Acesso em: 10 ago. 2020.

SEVERINO, Antonio Joaquim. Os 20 anos do GT Filosofia da educação e sua contribuição para a constituição do campo investigativo da Filosofia da educação. *Site da ANPED/ Grupos de Trabalhos/GT 17/Histórico*, 2013. Disponível em: <<http://anped.org.br/intermas/ver/historico-gt-17?m=17>>. Acesso em: 04 set. 2016.

VALLE, L.A.B.; KOHAN, W.O. Notas para pensar a Filosofia da Educação no Brasil. *Educação em Revista*. Marília: UNESP, n. 5, p. 15-22, 2004.

TARDE, Gabriel. **Monadologia e sociologia**: e outros ensaios. São Paulo: Unesp, 2018.

VALENTIM, Marcos Antônio. A sobrenatureza da catástrofe. *revista landa*, Santa Catarina, v. 3, n. 1, p. 3-25, 2014. Disponível em: <<http://www.revistalanda.ufsc.br/vol-3-no-1-2014/>>. Acesso em: 12 dez. 2019.

\_\_\_\_\_. **Extramundandade e sobrenatureza**: ensaios de ontologia infundamental. Florianópolis: Cultura e Barbárie, 2018.

\_\_\_\_\_. “talvez eu não seja um homem” – Antropomorfia e monstrosidade no pensamento ameríndio. *Campos*, v. 15, n. 2, p. 9-26, 2014. Disponível em: <<https://revistas.ufpr.br/campos/issue/view/1970>>. Acesso em: 12 jun. 2020.

\_\_\_\_\_. *Utupë: a imaginação conceitual de Davi Kopenawa*. **Viso – Cadernos de estética aplicada**, n. 24, jan-jun, 2019. Disponível em: <<http://revistaviso.com.br/article/317>>. Acesso em: 10 ago. 2019.

VARGAS, Eduardo Viana. Gabriel Tarde e a diferença infinitesimal. *In: TARDE, Gabriel. **Monadologia e sociologia: e outros ensaios***. São Paulo: Unesp, 2018.

VILAÇA, A. Chronically unstable bodies: reflections on amazonian corporalities. **J. Roy. Anthropol. Inst.** (N.S.) 11, p. 445-464, 2005. Disponível em: <[http://www.ia.unam.mx/images/difusion/Conversin\\_y\\_Alteralidad\\_En\\_las\\_tierras\\_bajas\\_su\\_ramericanas/lecturas/Vilaca\\_Chronically\\_unstable\\_bodies.pdf](http://www.ia.unam.mx/images/difusion/Conversin_y_Alteralidad_En_las_tierras_bajas_su_ramericanas/lecturas/Vilaca_Chronically_unstable_bodies.pdf)>. Acesso em: 01 fev. 2019.

\_\_\_\_\_. Fazendo corpos: reflexões sobre morte e canibalismo entre os Wari' à luz do perspectivismo. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 41, n. 1, 1998. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/ra/article/view/133444>>. Acesso em: 01 set. 2019.

VIVEIROS DE CASTRO, E. **A Inconstância da Alma Selvagem e outros ensaios de antropologia**. São Paulo: Ubu Editora, 2017.

\_\_\_\_\_. A fabricação do corpo na sociedade xinguana. *In: OLIVEIRA FILHO, J. P. (Org.). **Sociedades indígenas e indigenismo no Brasil***. São Paulo: Marco Zero; Rio de Janeiro, UFRJ, p. 31-41, 1987.

\_\_\_\_\_. **Araweté: os deuses canibais**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1986.

\_\_\_\_\_. A floresta de cristal: notas sobre a ontologia dos espíritos amazônicos. **Cadernos de campo**, São Paulo, n. 14/15, p. 319-338, 2006. Disponível em: <<https://www.revistas.usp.br/cadernosdecampo/article/view/50120>>. Acesso em: 01 fev. 2020.

\_\_\_\_\_. Filiação intensiva e aliança demoníaca. **Novos estudos**, n. 77, mar., 2007. Disponível em: <<https://www.scielo.br/pdf/nec/n77/a06n77.pdf>>. Acesso em: 02 jan. 2019.

\_\_\_\_\_. Xamanismo Transversal: Lévi-Strauss e a cosmopolítica amazônica. *In: QUEIROZ, R. C.; NOBRE, R. F. (Orgs.). **Lévi-Strauss: Leituras Brasileiras***. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008.

\_\_\_\_\_. **Metafísicas Canibais: elementos para uma antropologia pós-estrutural**. São Paulo: Ubu Editora, 2018.

\_\_\_\_\_. Os Pronomes Cosmológicos e o Perspectivismo Ameríndio. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, p. 115-144, oct. 1996. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0104-93131996000200005](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93131996000200005)>.

Acesso em: 01 ago. 2018.

\_\_\_\_\_. Cosmological Perspectivism in Amazonia and Elsewhere: Four lectures given in the Department of Social Anthropology, Cambridge University, February-March, 1998. **Hau Masterclass Series**, Cambridge, v. 1, 1998. Disponível em: <<https://haubooks.org/cosmological-perspectivism-in-amazonia/>>. Acesso em: 01 mai. 2018.

\_\_\_\_\_. Perspectivismo e Multinaturalismo na América Indígena. **O que nos faz pensar**, n. 18, p. 225-254, set., 2004. Disponível em: <<http://www.oquenofazpensar.fil.puc-rio.br/index.php/oqnf/article/view/197>>. Acesso em: 01 ago. 2018.

\_\_\_\_\_. O medo dos outros. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 54, n. 2, p. 885-917, 2011. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/ra/issue/view/3336>>. Acesso em: 20 jun. 2019.

\_\_\_\_\_. Exchanging perspectives: the transformation of objects into subjects in Amerindian Ontologies. **Common Knowledge**, v. 10, Issue 3, p. 463-484, Fall 2004a. Disponível em: <<https://read.dukeupress.edu/common-knowledge/article-abstract/10/3/463/25336/EXCHANGING-PERSPECTIVESThe-Transformation-of>>. Acesso em: 01 jul. 2019.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo; NIMUENDAJU, Curt. Curt Nimuendaju: 104 mitos indígenas nunca publicados. **Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional**, n. 21, p. 65-111, 1986. Disponível em: <<http://www.etnolinguistica.org/biblio:nimuendaju-1986-mitos>>. Acesso em: 10 mai. 2020.

ZULAR, Roberto. Complexo oral canibal. **Eutomia Revista de Literatura e Linguística**, v. 1, n. 25, p. 41-63, 2019. Disponível em: <<https://periodicos.ufpe.br/revistas/EUTOMIA/issue/view/2916>>. Acesso em: 10 ago. 2020.

## GLOSSÁRIO

*Araweté*: povo que habita no braço direito do Rio Xingu, em uma área dentro da reserva Terra Indígena Koatinemo, no estado do Pará. Sua língua é da família Tupi-Guarani. A população, em 2014, contava 182 (Siasi, Sesai). São conhecidos como Asurini do Xingu, por estrangeiros. (Dados do Instituto Socioambiental, [https://pib.socioambiental.org/pt/Página\\_principal](https://pib.socioambiental.org/pt/Página_principal))

*Gente da mercadoria*: agentes patológicos que devoram e matam terras, árvores, indígenas, animais, rios, tudo que encontram pela frente.

*Juruna*: povo que se autodenomina Yudja. Divididos em dois grupos, um habita em região do médio Xingu, na Terra Indígena Paquçamba e adjacências, no estado do Pará. O outro, no alto curso do Xingu, em área do Parque Indígena do Xingu, no estado do Mato Grosso. Sua língua é da família Juruna. Em 2014, sua população era de 880 (Siasi, Sesai). (Dados do Instituto Socioambiental, [https://pib.socioambiental.org/pt/Página\\_principal](https://pib.socioambiental.org/pt/Página_principal))

*Kanamari*: povo que habitam diferentes Terras Indígenas: Vale do Javari, Mawetek, Kanamari, Tikuna. As áreas estão localizadas no estado do Amazonas. Sua língua é da família Katukina. Em 2014, sua população era de 2014 (Siasi, Sesai). (Dados do Instituto Socioambiental, [https://pib.socioambiental.org/pt/Página\\_principal](https://pib.socioambiental.org/pt/Página_principal))

*Mai*: deuses canibais que devoram pessoas Araweté postumamente. Em seguida, ressuscitam-nas transformando-as também em *Mai*.

*Queixada*: pessoa que habita a floresta e que é conhecida, pelas pessoas do ocidente, como animal mamífero da família *Tayassuidae*.

*Tiriyó*: denominação feita por estrangeiros. A autodenominação desse povo são Wü Tarëno, Txukuyana, Ewarhuyana, Akuriyó. Esse povo habita áreas do Suriname e do Brasil. Neste, estão compreendidas nos limites do estado do Pará. Sua língua é da família Karib. Sua população, em 2014, era de 1715 (Siasi, Sesai). No Suriname, a população era de 1845 (Ellen Rose Kambel, 2006). (Dados do Instituto Socioambiental, [https://pib.socioambiental.org/pt/Página\\_principal](https://pib.socioambiental.org/pt/Página_principal))

*Tupinambá*: povo que habitou a costa do hoje Brasil por volta do século XVI.

*Wajãpi*: povo que habita área situada tanto no Brasil quanto na Guiana Francesa. Está delimitada pelos rios Jari, Oiapoque e Araguari. Sua língua é da família Tupi-Guarani. Sua população, em 2014, era de 1221, no Brasil. Na Guiana Francesa, em 2009, a população era de 950. (Dados do Instituto Socioambiental, [https://pib.socioambiental.org/pt/Página\\_principal](https://pib.socioambiental.org/pt/Página_principal))

*Wari'*: conhecidos pelos estrangeiros como Pakaa Nova. Ocupavam, ao tempo dos primeiros contatos, região do sudoeste da Amazônia. Seguiram-se migrações, e, em 1998, viviam em

oito aldeamentos distintos. Estão localizados no estado de Rondônia e sua população, em 2014, era de 3956. Sua língua é da família Txapakura. (Dados do Instituto Socioambiental, [https://pib.socioambiental.org/pt/Página\\_principal](https://pib.socioambiental.org/pt/Página_principal))

*Yãkoana*: pó extraído da árvore *yãkoana ri* deixada por *Omama* para que os xamãs a utilizem em seus rituais o que os possibilitam a se comunicarem com os *Xapiri*.

*Yanomami*: povo que habita área que abrange Venezuela e Brasil. Neste, situa-se no norte do Amazonas, na região do interflúvio Orinoco. Sua língua é da família Yanomami. Em 2019, sua população era de 26780 (Sesai/DSEI Yanomami) no Brasil e, na Venezuela, 11341 (INE, 2011). (Dados do Instituto Socioambiental, [https://pib.socioambiental.org/pt/Página\\_principal](https://pib.socioambiental.org/pt/Página_principal))

*Yawalapiti*: povo que habita parte do Parque Indígena do Xingu, nos limites do estado do Mato Grosso. Sua língua é da família Aruak. Em 2014, a população era de 262 (Siasi/Sesai). (Dados do Instituto Socioambiental, [https://pib.socioambiental.org/pt/Página\\_principal](https://pib.socioambiental.org/pt/Página_principal))

*Xapiri*: pessoas que habitam as florestas, que protegem outras pessoas, a floresta e a Terra. Residem também no peito do céu e no peito dos xamãs.