

# Tecendo corporeidades e destecendo o cartesianismo: sobre conhecimento, política e corpo na Universidade

## *Weaving corporeities and unweaving Cartesianism: on knowledge, politics and the body at the University*

CELIA LETICIA GOUVÊA COLLET

### RESUMO

Neste artigo abordo o tema da reativação do corpo como espaço de política e conhecimento. Ao colocar ênfase no pensamento corporal podemos desfazer o feitiço cartesiano que criou o corpo-máquina e o isolou da dimensão estético-política para que funcionasse como peça de produção. Esta abordagem se faz necessária nos dias atuais, quando, através das políticas de ação afirmativa, ingressam na universidade indígenas, quilombolas, pessoas negras e periféricas, trazendo consigo seus “corpos pensantes”. Sua chegada é uma grande oportunidade para esta se abrir para epistemologias e ontologias diferentes do cartesianismo que ainda reina. A diretriz epistemológica do saber acadêmico é ainda aquela eurocêntrica que vem das transformações ocorridas na fundação da sociedade moderna, a qual foi sistematizada pela filosofia de Descartes. Esta tem como seu eixo principal esvaziar o corpo de sua potência através de uma verdadeira guerra contra os saberes corporais — a existência a partir da mente isolando a corporeidade como saber e como força política. Tratarei o tema através de conceitos como “pensamento praticado”, “entrecorporalidade” e “lógica do sensível”, e também da abordagem de experiências artísticas contemporâneas que colocam estética, conhecimento e política em interação, vivenciando o corpo como lugar do assentamento do pensamento e da criação.

**Palavras-chave:** Ações afirmativas; Corporeidade; Pensamento corporal.

## **ABSTRACT**

In this article I address the topic of reclaim the body as a space for politics and knowledge. By placing emphasis on body thinking we can undo the Cartesian spell that created the body-machine and isolated it from the aesthetic-political dimension so that it could function as a piece of production. This approach is necessary today, when, through affirmative action policies, indigenous people, quilombolas, black and peripheral people enter universities, bringing with them their “thinking bodies”. Its arrival is a great opportunity for it to open up to epistemologies and ontologies different from the Cartesianism that still reigns. The epistemological guideline of academic knowledge is still the Eurocentric one that comes from the transformations that occurred at the foundation of modern society, which was systematized by Descartes' philosophy. Its main axis is to empty the body of its power through a true war against bodily knowledge — existence from the mind isolating corporeality as knowledge and as a political force. I will deal with the theme through concepts such as “practiced thinking”, “entrecorporeality” and “logic of the sensitive”, and also through the approach of contemporary artistic experiences that place aesthetics, knowledge and politics in interaction, experiencing the body as a place for the settlement of thought and of creation.

**Key words:** Affirmative actions; Corporeity; Body thinking

## **INTRODUÇÃO**

Em 1995 iniciei pesquisa antropológica na área da educação escolar indígena em conexão com o trabalho de professora na Universidade Federal do Acre (Ufac), e posteriormente na Universidade Federal Fluminense (UFF). Deste trabalho surgiu a dissertação de mestrado “Quero progresso sendo índio: o princípio da interculturalidade na Educação Escolar Indígena” (Collet, 2001) e a tese de doutorado “Ritos de civilização e cultura: a escola bakairi” (Collet, 2006). Entre 2010 e 2016 coordenei o Programa de Educação Tutorial Comunidades Indígenas na Ufac, onde desenvolvi, juntamente com estudantes indígenas de diversas etnias e cursos, ações de pesquisa, ensino e extensão. Dois livros surgiram desse trabalho: “Quebrando preconceitos: subsídios para o ensino das culturas e histórias dos povos indígenas” (Collet, 2013) com Mariana Paladino e Kelly Russo, e “Atualizar o mito: práticas indígenas na universidade” (Manchineri *et al.*, 2018), escrito com os estudantes indígenas da Ufac.

Minha pesquisa de doutorado buscou entender como a escola era vista pelos Bakairi (indígenas de língua Carib). Encontrei entre eles uma visão muito diferente do que pressupunha o Ministério da Educação e as secretarias de educação em seus programas de educação escolar indígena. Percebi que eles se apropriavam da escola a partir de seu sistema ritual, sendo esta algo muito diverso do que pressupunham as políticas públicas. Essa experiência me possibilitou posteriormente ver de forma diferente as escolas não indígenas,

a perceber o quanto de ritual, de corporalidade, de performance e de política há para além dos seus conteúdos escolares.

A educação ocidentalizada, diferente da indígena, trata o corpo a partir de práticas de alienação. É baseada em ações sobre os corpos que objetivam alienar a pessoa de si, de seus corpos e do mundo, e assim produzir sujeitos formatados ao trabalho capitalista. A educação indígena, seja a cotidiana ou a praticada em rituais, tem como foco a ação sobre corpos, como já foi relatado em muitas etnografias (McCallum, 1998; Mattos, 2005; Lagrou, 2007, entre outros). O primeiro texto a enfatizar a questão da corporalidade entre os indígenas foi “A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras”.

A fabricação, decoração, transformação e destruição dos corpos são temas em torno dos quais giram as mitologias, a vida cerimonial e a organização social. Uma fisiológica dos fluidos corporais — sangue, sêmen — e dos processos de comunicação do corpo com o mundo (alimentação, sexualidade, fala e demais sentidos) parece subjazer às variações consideráveis que existem entre as sociedades sul-americanas, sob outros aspectos. (SEEGER *et al.*, 1979, p. 11)

Especificamente sobre a educação das crianças, Aracy Lopes da Silva (2002, p. 41) observa que “podemos compreender, então, que a identidade e a subjetividade infantis constroem-se por meio de processos que se realizam em seus corpos.”. Pude acompanhar, em minha trajetória na educação escolar indígena, desde crianças pequenas até estudantes universitários, o que me permitiu aprofundar o estudo da corporalidade nos processos de aprendizagem e observar a relação desses corpos-sujeitos com instituições de ensino governamentais.

A chegada à universidade — através das políticas de ação afirmativa — de indígenas, quilombolas, negros, pessoas que se mantiveram excluídas do centro do pensamento hegemônico colonialista até os dias atuais, nos coloca o desafio de acolher seus modos próprios de conhecimento. Simas e Rufino (2018, p.27) analisam esse processo, dizendo: “Os conceitos emergentes de uma epistemologia subalterna visam o deslocamento da primazia do modelo de racionalidade fundado e gerido por uma política racista/colonial”. Esses autores tratam da exclusão do corpo como local de conhecimento como um fator fundante do “racismo epistemológico”.

Na perspectiva do saber-fazer — inscrito e lido, a partir das macumbas — a máxima “penso logo existo”, cunhada por Descartes, vem a ser

rasurada por outras trançadas nas esteiras das práticas de terreiros. São elas, o “vibro logo existo”, “danço logo existo”, “toco logo existo”, “incorporo logo existo” e “sacrifico logo existo”. (Simas, Rufino, 2018, p.29).

Segue-se na universidade, ainda hoje, um pensamento racista e evolucionista, que considera os métodos não ocidentalizados de pesquisa e produção de conhecimento imprecisos ou pouco científicos, por serem baseados em epistemologias diferentes da que baseia a ciência moderna cartesiana. Os povos colonizados sempre desenvolveram tecnologias sociais em todas as áreas do conhecimento e da ciência. E seus métodos ainda são preteridos pela concepção de ciência ocidental.

Neste artigo, visio trazer à discussão um tema fundamental neste contexto que é o corpo como espaço de existência, de política e de conhecimento. Perceber, valorizar e “reativar” (Stengers, 2017) corpos pessoais, coletivos e corpos-terra (um mesmo corpo, afinal) para poder intervir na política, visto que voltar a ter corpo é voltar a se inserir relacional e concretamente no mundo.

Para a formação da sociedade ocidental moderna houve a separação do conhecimento das práticas, e também a dissolução de “fatos sociais totais” (Mauss, 2003) em diferentes áreas da sociedade e da ciência. Assim, fez-se no pensamento e nas instituições a separação entre conhecimento, arte e política. O conhecimento foi identificado apenas ao pensamento inteligível, e a arte, ao pensamento sensível. Esta última foi afastada de sua potência política, isto é, passou a *representar*<sup>1</sup> mais que criar mundo. Não ocorreu apenas uma separação, mas principalmente uma hierarquização, ficando o pensamento racional cartesiano e a ciência moderna com o *status* superior e “verdadeiro”. E o pensamento sensível, alocado no campo da arte, muitas vezes destituído de seu lugar de conhecimento em favor da identificação com o “divertimento” e a “estética”, ambos relegados a segundo plano.

Els Lagrou (2011) nos ajuda a pensar essa questão a partir da ideia de “arte das sociedades contra o Estado”, baseada na proposição de Pierre Clastres (2003) de que as sociedades ameríndias seriam “sociedades contra o Estado”, e não sociedades sem Estado. Ela investiga principalmente a característica, baseada em pesquisa com os Huni Kuin (povo indígena de língua Pano da Amazônia Ocidental), de as artes indígenas serem não representativas, mas políticas, no sentido de que são criadoras de mundo, assim: “agentividade, agenciamento e contemplação se tornam inseparáveis, resultando a eficácia

---

<sup>1</sup> Sobre a ideia de “representação”, ver Collet (2022).

estética na capacidade de uma imagem ou forma de agir sobre e, deste modo, criar e transformar o mundo.” (Lagrou, 2011, p. 749)

Farei aqui um percurso que propõe o conceito de “educação entrecorporal”<sup>2</sup>, o qual passa por compreendermos o caminho que nos levou à separação e hierarquização entre “cultura” e “natureza”. Nesse sentido, também me aprofundarei no conceito de “Lógica do sensível”, cunhado por Lévi-Strauss (1989) para tratar do conhecimento das sociedades não ocidentalizadas, como ferramenta importante de valorização de outros modos de fazer ciência para além do estabelecido pela ciência ocidental. Esse mesmo autor diz que a “ciência do concreto”, modo de produzir conhecimento baseado na “lógica do sentido”, encontrado em várias sociedades “extramodernas” (Viveiros de Castro, s/d), tem muitas semelhanças com o que na sociedade ocidental foi chamado de Arte, principalmente por recorrer ao campo do sensível, do corpóreo em seus processos.

Neste artigo vou enfatizar exatamente o campo da arte para abordar o “pensamento corporal”. Veremos, assim, quatro experiências de produção de conhecimento e de mundo que nos mostram como a arte e a estética nos indicam um caminho em que os corpos e suas relações com outros corpos (humanos ou não) podem ser ao mesmo tempo pensamento, performance e criação — e, principalmente, política. São elas: Teatro do Oprimido, Método Angel Vianna, as práticas das tecelãs andinas e das mulheres indígenas maxakali.

## **EDUCAÇÃO ENTRECORPORAL**

Ponhamo-nos aqui a pensar como seria uma ciência e uma educação que levassem a sério o “pensar praticado” através dos corpos e suas relações, que colocassem o pensamento corporal e intensivo em destaque junto ao pensamento mental. A entrecorporalidade é o lugar em que podemos entrar em contato com a existência não mentalmente inteligível, e também podemos agir politicamente através da estética e do pensamento sensível.

O conhecimento estritamente mental, racional e representativo parte de categorias e pressupostos universais. A corporeidade permite-nos estar na relação singular dos corpos,

---

<sup>2</sup> Em Collet (2022), utilizo o conceito de “educação intercorporal”. Aqui proponho a transformação em “entrecorporal”, para ressaltar, através do “entre”, o aspecto relacional do termo.

no instante, e isso possibilita um pensamento aberto para a criação, e não preso ao passado (Kastrup, 2007).

Também estar no corpo, pensar a partir do corpo permitem que nos percebamos como parte integrante de um corpo maior, nas palavras de Tim Ingold (2011, p. 148), como uma malha:

Não se trata de um objeto fechado, independente, estabelecido contra outros objetos aos quais possa, então, ser justaposto ou reunido. Trata-se, antes, de um feixe ou tecido de fios, firmemente reunidos aqui, mas que arrasta pontas soltas ali, que se emaranham com outros fios de outros feixes...toda planta é, também, um tecido vivo de linhas. E assim, de fato, eu o sou.

A ideia de “indivíduo” é uma criação moderna que surge no mesmo movimento que cria a separação entre mente e corpo. A alienação coletiva se conecta com a alienação pessoal. Desconectarmo-nos do mundo, dos outros corpos e desconectarmos a mente do corpo são elementos de um mesmo processo. O pensamento universalista é baseado em ideias abstratas *des-encorporadas*, válidas a princípio para todos, em todas as ocasiões, sem colocar em jogo as interações do acontecimento, as quais só podem ocorrer através de corpos ativados para sentir e se colocar na especificidade das relações do momento. A conexão é sempre corporal. O corpo é o que permite a relação, a qual é sempre atualizada nas conexões. O pensamento racional mental prescinde das singularidades, das atualidades, sendo, por definição universal.

É importante ressaltar aqui que a “universalidade”, construída junto com o “indivíduo” e com a separação mente/corpo, é um truque colonialista e político, visto que ela é sempre identificada com os dominantes e seus interesses. Não há nada de realmente “universal” nela.

A educação e a ciência entrecorporal acontecem levando em consideração o momento presente. Através da “bricolagem” criam a partir das relações apresentadas pelo contexto. Lévi-Strauss (1989) define o papel do *bricoleur*<sup>3</sup> em contraposição ao do “engenheiro”, o qual se baseia no planejamento, e, assim, não pode se conectar com os corpos do momento único e imprevisível. Sobre a consciência do corpo, Gil (2001, p.177), em consonância com isso, diz que esta “não está voltada para reconhecer o mundo em função de uma ação intencional que irá dar-lhe sentido, mas como adesão imediata ao mundo, como contato e contágio com as forças do mundo”.

---

<sup>3</sup> Segundo Lévi-Strauss (1989, p. 32), “o *bricoleur* é aquele que trabalha com suas mãos”, o artesão que cria a partir de objetos ou parte de objetos disponíveis.

Para a educação entrecorporal é fundamental que estejamos conectados com nossos corpos e com os demais corpos por uma sensibilidade atenta. E, ainda, que possamos tratar nossos corpos como meio de aprendizado. O pensamento mental cartesiano não é o único caminho do conhecimento. Este pode se realizar diretamente entre os corpos, como relata Lévi-Strauss (1989) quando fala sobre a “ciência do concreto”.

## OS CONCEITOS DE CULTURA E NATUREZA

Junto a esse movimento de alienação dos corpos, construiu-se a ideia de desconexão entre natureza e cultura. A retirada do ser humano do mundo, do todo e a construção de sua supremacia sobre os demais corpos existentes no planeta fazem parte do projeto moderno ocidental. O conceito de “cultura” não faz sentido para povos extramodernos. Trata-se de um conceito ocidental, construído pela modernidade, ao mesmo tempo em que construía seu oposto, a “natureza”: “Remetendo-nos a uma natureza relativizada, nós obviamos a Cultura e vice-versa” (Wagner, 2009, p. 195).

Na educação, a consequência do subjugo da natureza pela cultura é o afastamento do aprendizado através de nossos corpos. Ou seja, a separação entre natureza e cultura na pessoa acontece em termos de separação entre corpo e mente. A criação platônico-cartesiana da primazia do conceito-representação-ideia sobre o corpo sensível-situado anula o aprendizado direto no corpo, de corpo para corpo, e deste com o mundo (a chamada natureza).

Segundo Silvia Federici (2017, p. 249), uma “tarefa fundamental do projeto de Descartes foi instituir uma divisão ontológica entre um domínio considerado puramente mental e outro, puramente físico”. Isso ocorreu para que se pudesse inventar o corpo-máquina, importante para o estabelecimento do capitalismo, e também o corpo-indivíduo, aliado das potencialidades do coletivo e da conexão com a terra/natureza — retirando, assim, do sujeito sua autonomia na participação coletiva e na produção de seu sustento (ibid).

O mesmo aconteceu na colonização, com sua política de subjugação de corpos não europeus para o trabalho. Assim, hoje é fundamental que possam ser reativados e legitimados os conhecimentos e formas de educação das populações que foram colonizadas. Isso é necessário até mesmo para sabermos o quão *não universal* é o modelo ocidental de

aprendizagem-pensamento, centrado em conceitos abstratos e na representação, forjado para construir um tipo específico de mundo e dominação.

Como exemplo de práticas educacionais indígenas, as quais se fazem em contiguidade com a “natureza”, me lembro de mulheres apurinã do sul do Amazonas terem me contado que dão de comer às crianças miolo da cabeça do papagaio para que elas possam falar bem, e pingam o sumo de uma planta no olho dos alunos para que aprendam a ler. Entre os demais povos indígenas, muitas narrativas contam que, durante a reclusão pubertária, os jovens são tratados com plantas e muitas práticas corporais com o intuito de produzir corpos-sujeitos.

Em sua pesquisa entre os Guarani e Kaiowa no estado de Mato Grosso do Sul, Amilton Mattos (2005, p. 17) relata que “o corpo é o centro dos processos de aprendizagem herdados e reelaborados pelos Guarani.”. E também que “os guarani transformam-se em canto e dança para refinarem sua percepção por meio dessas técnicas aperfeiçoadas ao longo do tempo.”.

Esses exemplos nos mostram que há a possibilidade de aprender com o corpo em contiguidade com a natureza e que essa forma é comum em povos extramodernos. Evidenciam, ainda, que a forma-pensamento baseada na dominação da cultura sobre a natureza e da mente sobre os corpos é uma invenção datada que corresponde a uma política específica, que fundamenta as relações de exploração do colonialismo e capitalismo.

## **A LÓGICA DO SENSÍVEL**

Lévi-Strauss, em seu livro *O pensamento selvagem* (1989), constrói conceitos que ajudam a pensar o tema em questão: “lógica do sensível” e “ciência do concreto”. Ambos tratam do conhecimento e ação sobre o mundo a partir dos sentidos corporais. Como enfatiza o autor, a ciência construída através dos sentidos corporais continua sendo ciência e não pode ser relegada à condição de conhecimento impreciso ou de mera crença.

A “ciência do concreto” é realizada em relação com o mundo “natural”, e não o subjugando ou desconfiando de sua eficácia. Não há separação entre mundo e conhecimento.

Esse autor nos dá um exemplo sobre a cura da dor de dentes a partir da relação entre o bico do pássaro picanço e o dente humano. A cura não vem de uma solução tecno-cultural sobre a natureza/corpo, mas da relação, da interação entre ambos.

A verdadeira questão não é saber se o contato de um bico de picanço cura as dores de dente mas se é possível, de um determinado ponto de vista, fazer “irem juntos” o bico de picanço e o dente do homem. (Lévi-Strauss, 1989, p. 24)

Há aqui a formação de uma máquina que, pela interação dos elementos, tem eficácia sobre os acontecimentos. O processo é visto a partir da eficácia, do funcionamento, e não de uma possível relação simbólica e abstrata.

O modo do pensamento-que-faz é o mesmo do *bricoleur*, o qual age de modo diferente do engenheiro com seus projetos que visam a uma finalidade específica. O *bricoleur* pensa e age através da instrumentalidade e funcionalidade dos elementos disponíveis. Assim, se o engenheiro vai produzir suas peças a partir de um planejamento prévio, o *bricoleur* vai criar a partir das potencialidades das peças que tem em mãos (ibid).

O pensamento subjacente à prática do *bricoleur*, então, é guiado pelo futuro, pela criação, enquanto o do engenheiro pressupõe conceitos gerais aplicados a um mundo preexistente. O pensamento do *bricoleur* é aquele que olha “para um conjunto já constituído, formado por utensílios e materiais” (ibid, p. 34) dados de antemão e se pergunta que funções poderia extrair do acoplamento entre eles.

Nós diferenciamos o engenheiro e o *bricoleur* pelas funções inversas que, na ordem instrumental e final, eles atribuem ao ato e à estrutura, um criando fatos (mudar o mundo) através de estruturas, o outro criando estruturas através de fatos (fórmula inexata pois peremptória, mas que nossa análise pode permitir matizar) (ibid, p.38)

O *bricoleur* usa a “lógica do sensível” ao pensar junto com o que está a seu alcance no momento, para resolver o problema que se coloca a ele. Ele parte da relação entre corpos. Vai além da lógica abstrata e prévia do engenheiro, a qual pretende servir para todos os contextos. O engenheiro busca a solução universal. E, como vimos, o universal da modernidade não é nem um pouco neutro como querem que pensemos, mas corresponde a uma política que atende a um nicho bem específico das relações de dominação. É a hegemonia disfarçada de universalidade.

A característica de exploração da natureza pelo sujeito capitalístico e sua cultura é a base do pensamento do engenheiro, pois ela é vista como objeto. Já o *bricoleur* se coloca em coplanaridade com a “natureza”, “conversa” com ela para entender quais podem ser suas potencialidades frente ao que se quer criar. Se a natureza para o primeiro é universal e

objetificada, para o segundo ela é relacional e subjetificada. Percebemos, então, a partir da prática do *bricoleur*, que o saber do corpo é sempre relacional e, portanto, nunca pode ser universal. Ele é transformado pelas circunstâncias. E, mais ainda, o corpo nunca está isolado. Um saber corporificado é sempre um saber com o mundo.

Para Lévi-Strauss a arte é o campo onde, na sociedade ocidental, é mais exercitado o pensamento sensível. Segundo ele, o artista “elabora um objeto material que ao mesmo tempo é um objeto de conhecimento” (Lévi-Strauss, 1989, p. 38). Veremos agora algumas experiências contemporâneas que colocam arte, conhecimento e política em interação, trazendo o corpo como lugar do assentamento do pensamento e da criação.

## **ARTE, PENSAMENTO E POLÍTICA**

A separação, alienação e hierarquização do humano entre mente e corpo, cultura e natureza, promovidas pela feitiçaria cartesiana, também promoveram a separação e a hierarquização entre ciência e arte. O pensamento sensível, tratado por Boal e Lévi-Strauss, foi destituído enquanto pensamento, juntamente com todas as potencialidades do corpo.

Silvia Federici, ao tratar do processo de domesticação do corpo na fundação do capitalismo e da sociedade moderna, diz:

O corpo passou a ser identificado com qualquer impedimento ao domínio da razão. Isso significa que, enquanto o proletariado se converteu em “corpo”, o corpo se converteu em “proletariado” e, em particular, em sinônimo de fraqueza e irracionalidade (a “mulher em nós”, como dizia Hamlet), ou ainda em “selvagem” africano, definido puramente por sua função limitadora, isto é, por sua “alteridade” com respeito à razão, e tratado como um agente de subversão interna. (Federici, 2017, p. 278).

Agora, séculos depois, estamos em uma política de quebrar o feitiço do cartesianismo. Cabe, portanto, às universidades, e à educação em geral, juntar novamente o corpo à cabeça, o humano ao mundo e a pessoa ao coletivo, e, por suposto, o conhecimento ao pensamento sensível.

O corpo voltando à centralidade do pensamento traz a arte ao seu lugar de conhecimento e criação de mundo.

Pretendo agora abordar quatro práticas do pensamento-ação sensíveis, todas caracterizadas pela expressão artística, pela coletividade, pela relação entre corpos (humanos e não humanos) e pela política através dos corpos. As duas primeiras, a

pedagogia de Angel Vianna e o Teatro do Oprimido, acontecem em espaços de cruzamento entre corpos ocidentalizados e corpos insurgentes, periféricos, não normativos. E as duas últimas tratam das manualidades de mulheres indígenas em suas práticas relacionais.

Assim, abordo o Teatro do Oprimido criado em torno de Augusto Boal, o qual enfatiza a relação entre estética e política como central em seus processos e objetivos. Segundo Boal, os oprimidos têm que se livrar das estéticas do opressor que estão por todo o lado, principalmente nos veículos de comunicação de massa, e se reconectar às suas próprias estéticas. Próximo ao que trata Lévi-Strauss, Boal diz que temos duas formas de pensamento, o sensível e o “simbólico”. Geralmente nos atemos na prática política ao espaço do pensamento “simbólico”, das ideias, o que é fundamental, mas não podemos nos distrair do domínio do sensível, o qual tem grande influência também nos processos de dominação e alienação (Boal, 2009).

Depois discuto a arte da bailarina, professora e pensadora Angel Vianna, que criou seu método de dança e ensino rompendo com o modelo estético da dança clássica elitizada, o qual é inacessível aos corpos dissonantes do modelo hegemônico. Angel afirma o corpo vivo em contraposição ao corpo mecânico, trazendo técnicas de descolonização dos nossos corpos.

Esses dois campos artísticos e de produção de conhecimento *com* os corpos decorrem de processos no interior da sociedade ocidental urbana, mas se alimentando das trocas com as diversidades que sempre lhe atravessam. As outras duas experiências que trarei tratam das artes manuais indígenas: as práticas das tecelãs andinas e das mulheres indígenas maxakali (povo indígena localizado no estado de Minas Gerais). Como veremos, ambos os casos são práticas estético-político-cosmológicas fundamentais para a vida de suas comunidades.

## **A ESTÉTICA POLÍTICA DO TEATRO DO OPRIMIDO**

Teatro do Oprimido construído a partir de Augusto Boal é caracterizado por extrapolar os palcos e não pretender ser uma representação do mundo, mas criação de mundos e realidades menos opressivas.

Boal coloca o Teatro do Oprimido em contraposição ao teatro surgido da estabilização do teatro aristocrático. Segundo ele, antes de o teatro grego se estatizar era assim: “o povo cantando livremente ao ar livre: o povo era o criador e o destinatário do

espetáculo teatral, que se podia então chamar ‘canto ditirâmico’. Era uma festa em que podiam todos livremente participar.” (Boal, 2019, p. 11)

Mas depois “veio a aristocracia e estabeleceu divisões: algumas pessoas iriam ao palco e só elas poderiam representar enquanto todas as outras permaneceriam sentadas, receptivas, passivas: estes seriam os espectadores, a massa, o povo.” (ibid, p. 11)

Nesse movimento é que surge a figura do herói, o protagonista, alguém que se destaca do Coro.

Como explica Arnold Hauser, no começo, o teatro era o Coro, a massa, o povo. Esse era o verdadeiro protagonista. Quando Thespis inventou o protagonista, esse invento significou uma rebeldia, uma transgressão. Bem cedo, porém, esse invento foi neutralizado, e o que era improvisação livre passou a ser texto descrito e pré-censurado. O protagonista aristocratizou o teatro, que antes existia em suas formas populares de manifestações massivas, desfiles, festas etc. O diálogo Protagonista-Coro era claramente o reflexo do diálogo Aristocrata-Povo. (...) O herói trágico surge quando o Estado começa a utilizar o teatro para fins políticos de coerção do povo. (ibid, p. 56)

Esta forma de fazer teatro passou a ser tratada como teatro universal, e segue até hoje como modelo para o teatro burguês, ao qual o Teatro do Oprimido se opõe.

Barbara Santos define o Teatro do oprimido como:

um método estético que — a partir de produções artísticas e da promoção do dialogo social e através de ações sociais, concretas e continuadas, geradas pela associação solidária entre grupos de oprimidos e oprimidas — visa contribuir para a transformação de realidades injustas. (Santos, 2016, p. 52).

É interessante notar que a forma de fazer teatro característica do Teatro do Oprimido surgiu da interação com indígenas andinos no Peru, onde Boal trabalhou em 1973. Nessa época Boal participava de um projeto de alfabetização multiétnico para indígenas e não indígenas. Ele desenvolveu, então, o teatro-imagem, onde, com técnicas de linguagem não verbal (pois os alunos eram multilíngues), tratava de problemas enfrentados por aquelas pessoas.

Foi a partir do teatro-imagem que nasceu o teatro-fórum. Naquela ocasião, o grupo de alunos era composto principalmente de mulheres camponesas (no caso do Peru, provavelmente, de maioria indígena). Em uma das atividades era proposto que elas contassem histórias de suas vidas, as quais eram encenadas por atores, para que depois elas

pudessem conversar e sugerir soluções. Em um desses encontros aconteceu um fato que fundou o teatro-fórum: uma mulher subiu ao palco para mostrar ela mesma na encenação como resolveria a questão (ibid).

Neste momento, de uma só vez, duas linhas foram transpassadas: a que separava as mulheres de seus opressores homens (a cena era sobre a relação entre um casal), e a que separava os indígenas, e seus rituais comunitários, dos não indígenas, e seu teatro aristocrático excludente.

A partir dessa experiência comunitária, o Teatro do Oprimido se desenvolveu sempre em contato com estéticas e políticas extramodernas. Boal e os participantes do Teatro do Oprimido foram desenvolvendo técnicas de descolonização dos corpos, visando à destruição da “estética anestésica” imposta pelos opressores.

No mundo real em que vivemos, através da arte, da cultura e de todos os meios de comunicação que as classes dominantes, com o claro objetivo de alfabetizarem o conjunto das populações, os opressores controlam e usam a palavra (jornais, tribunas, escolas...), as imagens (fotos, cinema, televisão...), o som (rádios, cds, shows musicais...), monopolizando esses canais, produzindo uma estética anestésica — contradição em termos! — conquistam o cérebro dos cidadãos para esterilizá-lo e programá-lo na obediência, no mimetismo e na falta de criatividade. Mente erma, árida, incapaz de inventar — terra adubada com sal! (Boal, 2009, p. 17)

Aí se estabelece a ideia de que é necessário que os oprimidos se apropriem da estética que já é sua e do “pensamento sensível” imanente a ela. Segundo Boal, a estética do oprimido tem como objetivo “reconquistar a palavra, a imagem e o som” (ibid, p. 40).

Afirmar o pensamento sensível neste caso é fundamental, tanto para romper com a hierarquia estabelecida que o submete ao “pensamento simbólico”, quanto para se recolocar como pensamento “de verdade”.

(...) o pensamento simbólico, percebido e expresso através do intelecto e comunicado pela língua escrita e falada, é reconhecido como conhecimento. Enquanto que o pensamento sensível, que é percebido pelos sentidos (e é linguagem), não ganha *status* nem de pensamento, nem de conhecimento. Para Boal, criar hierarquia entre Pensamento Simbólico e Pensamento Sensível é outra estratégia de dominação (Santos, 2016, p. 299).

Retomar o lugar de sujeito social (e deixar o lugar de objeto) passaria, assim, por assumir e valorizar não apenas suas palavras, mas também as imagens, sons e corporeidade. Enfim, a política passa, segundo Boal, pelo pensamento sensível tanto como pelo pensamento “simbólico”. Muitas vezes, atentamos aos conteúdos e palavras, mas sem perceber vamos sendo enfeitados e formatados pelas expressões estéticas que cotidianamente vão nos atravessando. É fundamental, portanto, na política, estarmos atentos e *incorporados*, e principalmente criativos, para que não se estabeleçam modos de vida excludentes e opressores.

## **O PENSAMENTO DANÇANTE DE ANGEL VIANNA**

A professora, pesquisadora e movedora Angel Vianna construiu, ao longo dos últimos 70 anos, uma escola de dança dissonante em relação à hegemonia técnica do *ballet*. Seu percurso foi cruzado pelas danças e corporeidades brasileiras, pelas crianças, por corpos diversos e heterogêneos e pelas múltiplas artes. Segundo Ana Vitoria Freire, Angel sempre esteve à frente de “investigações em torno de uma prática corporal que apostava no conhecimento subjetivo, na escuta sensória e no respeito às singularidades do sujeito” (Freire, 2017, p. 222)

O corpo que interessa a Angel é aquele que escapa da racionalidade e da normatividade. Um corpo vivo, com toda sua instabilidade, ambiguidade, imprevisibilidade. E também um corpo atento, “encarnado — com, no, dentro do corpo. Como? Na prática.” (Teixeira, 2008, p.39).

Em sua pedagogia, o professor oferece seu “aprendizado vivenciado”, seguindo o próprio corpo inserido no momento e na relação com os demais corpos “com base na sua fisicalidade, através dos registros de textura, densidade, peso, volume, apoio, tato, gravidade, força, vetor, espaço e tempo” (ibid, p. 51).

O aluno, por sua vez, executa o seu movimento próprio, não existe um padrão externo para o guiar. A ideia é experimentar com o corpo, um corpo único com seus agenciamentos naquele momento. Deixar o gesto mecanizado, criar novas formas, desafiando o habitual. Um corpo poroso, em que dentro e fora se comunicam, em que pensamento e materialidade são um só. A aprendizagem, a partir da sensibilização da pele, permite acompanhar o fluxo dentro—fora. E assim, “a integração provoca sensações com essas referências em uma interação que desfaz totalmente o dentro e o fora, como no anel ou banda de Möebius” (ibid, p. 35).

Letícia Teixeira (2008) enfatiza a característica do método de Angel Vianna de libertação do corpo do modelo hegemônico ocidental e sua abertura para as particularidades, articulando experiência e reflexão, saindo do modelo do corpo-representação.

Assim ao tocar no próprio corpo a particularidade do mesmo surgirá por meio da percepção de si, e não pelo que dele é representado. Tocar no seu próprio corpo é, por si só, uma experiência única independente de comparar, explicar e representar. Angel utiliza vários contatos corporais (...) sem falas, sem representações, somente pelos sentidos que fazem aflorar sensações, prazeres, surpresas e inquietações. (ibid, p. 34).

Angel exercita o pensamento sensível para abordar os corpos e o mundo à sua volta — pensamento que vai além das ideias racionais e é vivenciado, digerido e expressado pela corporeidade.

## **CORPOS-TECIDOS-TERRA NOS ANDES**

No livro “O têxtil tridimensional: a natureza do tecido como objeto e como sujeito”, as autoras Denise Arnold, inglesa, e Elvira Espejo, indígena boliviana (2013), nos contam como as mulheres andinas fazem política através de seu tecer.

O tecer é fazer mundo e com o mundo. As mulheres plantam a terra, e com isso dão de comer às lhamas com as quais convivem e das quais tiram a lã com que fazem, para si e os seus, bolsas, roupas e cobertas. As roupas e tecidos não são apenas utilitários, no sentido de proteger do frio, mas principalmente produzem seus corpos e os corpos comunitários, em continuação e interação com o mundo a sua volta. Mulheres-terra-lhama. Indissociáveis.

O tecer é um modo de fazer corpo. Assim como as mulheres indígenas das terras baixas sul-americanas usam as pinturas, as mulheres andinas fazem corpo através da tecelagem, de seus ritmos, cores e formas.

*En muchas etnografías de las tierras bajas y de las tierras altas de América Latina hasta la fecha, se da por sentado el comentario de Terence Turner en su ensayo de 1980 sobre la condición de la indumentaria como “una piel social”. Quizá Turner*

*no fuera el primero en plantear esta relación; Strathern también ha llamado la atención, en su ensayo de 1979, sobre los adornos corporales entendidos como los “recursos visibles” de una persona expresados en la piel (Strathern 1979: 250). (Arnold; Espejo, 2013, p. 50).*

Além de fazer o corpo pessoal, as vestimentas também fazem o corpo social. As inter-relações trançadas a partir do fio nos têxteis acionam as relações sociocosmológicas. As autoras chamam esse movimento de “pensamento conectivo” realizado através da “totalidade” no tecer.

*“pensamiento conectivo”, puesto que la tejedora debe interrelacionar los elementos que componen una unidad mayor de arriba hacia abajo y simultáneamente de abajo hacia arriba, y desde las partes hasta la totalidad, o desde la totalidad hacia las partes, en términos de sus características propias. Se debe fragmentar la totalidad en sus partes, pero se las debe reconstruir en la totalidad al mismo tiempo. (Arnold, Espejo, 2013, p.196)*

Esse fio-mulher-terra vai ligando as mulheres com seus parentes, com a terra, e também com os seres invisíveis. Em sua arte cotidiana de fiar e tecer elas não representam ou imitam a terra, mas a recebem e a fazem. Na arte majoritária ocidental tem-se sempre o questionamento sobre “o que significa”, “o que representa”, qualificando uma relação metafórica com o objeto artístico, como se ele estivesse ali “no lugar da realidade”, como se sempre fosse “sobre a realidade”. A tecelagem das mulheres andinas, ao contrário, tem uma relação de continuidade com o real. A arte andina não fala sobre o mundo: o faz.

O tecer é um pensamento, como chamam atenção as autoras, e também uma escrita. Uma escrita que produz, em vez de representar. Quando eu pego um tecido andino, eu sou analfabeta para ele. Acho lindo, sou afetada por ele, mas eu não identifico seus códigos. Eu talvez seja afetada pela intensidade (e neste caso não seja tão analfabeta assim). Quando sou afetada pela cor, intensidade da cor, relação entre as cores, pelo aquecimento do casaco, aquela escrita está entrando em mim de outra forma, que não é a da escrita alfabética.

De certa forma, o texto-têxtil me permite entrar em contato com ele a partir de uma “leitura” que não passa pelo pensamento racional mental. Certamente essa leitura é mediada pela minha história, e será provavelmente diferente do corpo-leitor andino.

Através do ato de tecer, as mulheres andinas estão se relacionando com os vegetais, através de suas cores, ritmos e formas. O milho, por exemplo, muitas vezes não é tratado a partir de um desenho figurativo, mas a partir da transformação da sua coloração desde quando está verde até quando está seco. Através dessa gama de cores conta-se uma história.

Outro caso que as autoras trazem é o das tecelagens feitas em relação com os platôs onde se plantam vários vegetais diferentes, os quais se expressam através da diferença de cores, e não necessariamente de um desenho literal e figurativo. Estes têxteis estão em continuidade com o espaço da terra.

Há também os tecidos que se referem aos instrumentos de trabalho e musicais. Nestas sociedades, que não foram afetadas pela divisão cartesiana do mundo, os instrumentos musicais são também instrumentos de trabalho, pois é através deles que se entra em contato com os seres invisíveis imprescindíveis para que as sementes continuem crescendo e os vegetais continuem nascendo.

Outros tecidos são realizados a partir do mapa das terras comunitárias, e também há os feitos em relação às águas dos lagos e rios.

*Según los comentarios de las tejedoras actuales de esta región, los patrones de luz y sombra que se expresan en las k'isas están ligados con el juego de luces y sombras que se percibe en la superficie del agua del lago. En este contexto, llama la atención el hecho de que el propio lago Titicaca fue el lugar de origen de la humanidad, según los mitos de los inkas y de los propios aymaras, y sin duda se ha experimentado con este efecto de la superficie acuática en los textiles de la región lacustre durante siglos (Ibid, p. 159)*

Em outros têxteis, ainda, estão, lado a lado, um instrumento musical, um determinado vegetal e os bichos que se alimentam desse vegetal. Tudo em relação, não há fora. Não há um lugar a partir do qual eu vou representar o mundo. Tudo está em continuidade, até mesmo o têxtil-escrita. Ele não *di* sobre o mundo, ele *é com o mundo* e faz mundo. Essas mulheres tecem o mundo e são tecidas pelo mundo. Os fios que elas tecem são os mesmos fios em que elas são tecidas.

Nossos corpos, afinal, como sabemos, são feitos de tecidos, tecido muscular, tecido epitelial. Nós somos tecido e tecidas. Tecido é um verbo e um substantivo ao mesmo tempo. Mas nossa perspectiva foi capturada pela modernidade capitalista fundada sobre a separação e hierarquização entre humanos e terra. Quem sabe nos voltando ao fio possamos nos religar entre nós e com as materialidades que compõem a nós e à terra?

## POLÍTICA CÓSMICA DO FIO MAXAKALI

Quando a antropologia passa a colocar foco sobre o espaço doméstico dominado pelas mulheres nas sociedades indígenas, começamos a ver processos extremamente potentes, tão potentes quanto o universo masculino *cantado em teses e prosa* durante muitas décadas na etnologia feita por homens ou *mulheres-antropólogos*.

O artigo “Panela de barro, água de batata, linhas de embaúba: práticas xamânicas das mulheres maxakali” (Magnani *et al.*, 2020), escrito a muitas mãos femininas, indígenas e não indígenas, nos traz as práticas xamânicas realizadas por mulheres, campo que até pouco tempo era dominado pelo masculinismo presente na etnologia — sobre este tema ver Overing (1999).

Até mesmo o termo xamanismo pode ser revisitado, visto que tem como origem a figura masculina do xamã. Trata-se de um conceito antropológico formado e ativado em consonância com nossa sociedade construída no entrecruzamento do machismo e do individualismo. O quanto de práticas coletivas de mulheres se mantém invisível até hoje?

Ao tratar da política do fazer manual das mulheres maxakali, elas contam sobre como fiam um corpo coletivo que vai muito além delas, falam de como tecem entre mundos habitados por seres invisíveis, outros animais, vegetais, e a terra.

Assim, as mulheres-xamãs tikmũ’ün — mulheres-fortes, mulheres-artesãs, mulheres-cantoras e conhecedoras das histórias ancestrais — de formas diferentes e complementares aos homens, através da manipulação dessas substâncias (fibra, argila, batata), cuidam das relações entre parentes e seres-yãmĩxop, curam corpos, medeiam conflitos, garantem alianças, cuidam dos vínculos com o território e amansam espíritos ferozes, evitando rupturas no equilíbrio do seu mundo (ibid, p. 252)

A mitologia maxakali diz que antes de a terra se separar do céu, quando ainda havia o trânsito entre a terra e o céu, era através da linha de imbaúba tecida pelas mulheres que se dava a conexão da terra com o céu. Um mito conta que essa linha foi cortada e que não se teve desde então o contato da terra com o céu. Mas as mulheres continuam tecendo as linhas de imbaúba, e esse tecer faz com que elas consigam entrar em contato, fazer costura entre os mundos. A imbaúba é uma palmeira, uma planta, de onde elas tiram a palha e trançam a fibra vegetal, que, para além de fazer bolsas, tece o círculo vital que passa pela terra, animais e seres invisíveis.

Temos aqui práticas que se contrapõem à separação cartesiana, a qual, como vimos, cortou o fio da política das mulheres ocidentais — em um só golpe, criando e rebaixando

"mulher" e "natureza", ao passo que criavam e empoderavam "homem" e "cultura", sendo as primeiras instituídas como objeto e os últimos como sujeitos.

A força contracolonial e antimoderna das mulheres indígenas se mostra pelo fato de serem representantes das duas categorias que foram violentamente dominadas e submetidas para que pudessem ser implantadas a modernidade e a exploração capitalista. Elas são mulheres, mulheres indígenas, que vivem em estreita relação com a natureza.

Segundo Silvia Federici:

A demonização dos povos indígenas americanos serviu para justificar sua escravização e o saque de seus recursos. Na Europa, o ataque contra as mulheres justificou a apropriação de seu trabalho pelos homens e a criminalização de seu controle sobre a reprodução. O preço da resistência era, sempre, o extermínio. Nenhuma das táticas empregadas contra as mulheres europeias e contra os sujeitos coloniais poderia ter obtido êxito se não tivesse sido sustentada por uma campanha de terror. (Federici, 2017, p. 203).

Através desta política, as mulheres e os colonizados foram destituídos da posição de “sujeitos”, assim como a “natureza”. Todos foram transformados em “objetos” a serviço da exploração capitalista.

O relato das mulheres maxakali nos mostra a sua resistência a tantos séculos de violência e exploração. Sua relação com a imbaúba é uma relação entre *sujeitas*. A árvore não é objetificada, ela também é uma *sujeita*. Elas se relacionam de *sujeitas* para *sujeitas*. Por exemplo, as mulheres contam que se a imbaúba não quiser elas não vão conseguir trançar, a bolsa não vai ficar bem feita. É necessário que a imbaúba ser disponibilize para que elas se relacionem e criem juntas. Para elas pegarem a fibra têm que pedir autorização, têm que conversar, seduzir a planta. Não é nem a imbaúba nem a mulher que vai criar, é a junção delas (Magnani *et al.*, 2020) — um movimento semelhante ao que Lévi-Strauss trata sobre a relação entre o bico de picanço e o dente.

O mesmo acontece na união entre a saliva das mulheres e a fibra da imbaúba, que, segundo elas, pode curar através do fortalecimento da interação destas com a cobra sucuri. A junção saliva, fibra e cobra ativa o potencial da ligação entre os mundos, possibilitando a cura.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

As políticas de ações afirmativas implementadas nas últimas décadas no Brasil transformaram o perfil das universidades públicas. O ingresso de indígenas, quilombolas e negros nas universidades trouxe a possibilidade de sujeitos subalternizados ocuparem lugares na sociedade brasileira até então reservados à minoria branca.

Neste artigo, trago a questão da importância de esses sujeitos poderem existir realmente na universidade e na produção de conhecimento. Sua chegada à universidade é uma grande oportunidade de esta se abrir para epistemologias e ontologias diferentes do cartesianismo que ainda reina.

Uma das questões fundamentais neste debate é a inserção do corpo como lugar e meio de conhecimento. A fundação do pensamento eurocêntrico moderno, que ainda é a diretriz epistemológica do saber acadêmico, vem das transformações ocorridas na formação do capitalismo, as quais foram sistematizadas pela filosofia de Descartes. Como vimos, um dos eixos principais desta filosofia foi esvaziar o corpo de sua potência através de uma verdadeira guerra contra os saberes corporais (Federici, 2017). O “penso, logo existo”. A existência a partir da mente isolando a corporeidade como saber e como política.

Com este artigo proponho trazer o pensamento corporal novamente à centralidade, como forma de reconectar conhecimento, arte e política, desfazendo o “feitiço”<sup>4</sup> cartesiano tão efetivo para o estabelecimento da sociedade capitalista e do corpo-trabalhador, corpo-máquina, corpo racionalizado, do qual foi extirpada a dimensão estético-política para poder funcionar como meio de produção. Ao desenfeitiçar esse modelo, podemos começar a vislumbrar corpos dançantes, expressivos, conectados, diversos e coletivos, em um movimento de contracolônização<sup>5</sup>

---

<sup>4</sup> Uso “feitiço” aqui a partir da ideia de “feitiçaria capitalista” de Isabelle Stengers e Philippe Pignarre (2017, p. 82): *“Atreverse a poner al capitalismo en el linaje de los sistemas brujos no es tomar un riesgo etnológico sino pragmático. Porque si el capitalismo entra en semejante linaje es de una manera particular, como un sistema brujo sin brujos que se piensen como tales, un sistema que opera en un mundo que considera que la brujería no es más que una “simple creencia”, una superstición, y por lo tanto no requiere ningún medio adecuado de protección.”*

<sup>5</sup> O conceito de contracolônização é proposto por Antônio Bispo dos Santos (2015, p. 47): *“Vamos compreender por colonização todos os processos etnocêntricos de invasão, expropriação, etnocídio, subjugação e até de substituição de uma cultura pela outra, independentemente do território físico geográfico em que essa cultura se encontra. E vamos compreender por contracolônização todos os processos de resistência e de luta em defesa dos territórios dos povos contra colonizadores, os símbolos, as significações e os modos de vida praticados nesses territórios”.*

No Brasil muitas das comunidades periféricas são herdeiras de tradições de “saberes praticados”, e são seus filhos que agora chegam à universidade. Vemos um avanço político enorme no fato de esses sujeitos poderem ocupar esse lugar de conhecimento e poder, mas, por outro lado, percebemos que ainda seus saberes e modos de conhecimento não têm espaço na academia. Corremos, então, o risco de a política da diversidade e equivalência poder ser capturada através de políticas de colonização do saber. A realidade nunca é determinista, mas é importante estarmos atentos.

Além disso, esses novos corpos que chegam à universidade são a possibilidade de criação de conhecimentos e práticas educativas, técnicas e epistemológicas para além do modelo eurocêntrico caduco atual.

Abordei aqui essa questão do pensamento corporal a partir das ideias de “educação entrecorporal”, “lógica do sensível” e “bricolagem”, que nos possibilitam mirar para além do pensamento racional cartesiano. Trouxe para a argumentação experiências contemporâneas de “pensamento praticado” e sensível que nos dão uma pequena amostragem dos saberes através do corpo que temos entre nós: as experiências do Teatro do Oprimido, da dança de Angel Vianna, das mulheres tecelãs andinas e das manualidades maxakali.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARNOLD, Denise e ESPEJO, Elvira. (2013). *O tecido tridimensional: a naturalidade do tecido como objeto e como sujeito*. La Paz: Fundação Interamericana / Fundação Xavier Albó/Instituto de Língua e Cultura Aymara.

BOAL, Augusto. (2009). *A estética do oprimido*. Rio de Janeiro: Garamond.

CLASTRES, Pierre. (2003). *A sociedade contra o Estado*. São Paulo: Cosac Naify.

COLLET, C. (2001). *Quero progresso sendo índio*. Dissertação de mestrado em Antropologia Social - PPGAS/Museu Nacional, Rio de Janeiro.

COLLET, C. (2006). *Ritos de civilização e cultura: a escola bakairi*. Tese de doutorado, PPGAS/Museu Nacional, 2006.

COLLET, C. (2022). Da interculturalidade à intercorporalidade (ou como aprendermos a lidar com a predação do mapinguari e do lobo-aristote para podermos “sonhar outros sonhos”). *Redobra*. n. 16, ano 7, p. 305-333.

COLLET, C. Paladino, M. RUSSO, Kelly. (2013). *Quebrando preconceitos: subsídios para o ensino das culturas e histórias dos povos indígenas*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria / Laced.

- FEDERICI, Silvia. (2017). *Calibã e a bruxa: mulheres, corpo e acumulação primitiva*. São Paulo: elefante.
- FREIRE, Ana. (2017). *Angel Vianna — da expressão corporal aos jogos corporais e a conscientização do movimento na dança contemporânea*. Salvador: Repertório, ano 21, n. 31, p. 214-235.
- GIL, José. Abrir o Corpo. (2001). In: FONSECA, Tânia.; ENGELMAN, Selma. (orgs). *Corpo, Arte e Clínica*. Porto Alegre: Ed UFRGS.
- INGOLD, Tim. (2011). *Estar vivo: ensaios sobre movimento, conhecimento e descrição*. Petrópolis: Vozes.
- KASTRUP, Virgínia. (2007). *A invenção de si e do mundo*. Belo Horizonte: Autêntica.
- LAGROU, Els. (2007). *A fluidez da forma: arte, alteridade e agência em uma sociedade amazônica (Kaxinawa, Acre)*. Rio de Janeiro: Topbooks.
- LAGROU, Els. (2011). Existiria uma arte das sociedades contra o Estado? *Revista de Antropologia*, v. 54, n. 2, p.747-777.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. (1989). *O pensamento selvagem*. Campinas: Papirus.
- LOPES DA SILVA, Araci. (2002). *Crianças indígenas: ensaios antropológicos*. São Paulo, Global.
- MCCALLUM, Cecília. (1998). O corpo que sabe: da epistemologia Kaxinauá a uma antropologia médica da América do Sul. In: ALVES, Paulo; RABELO; Miriam (orgs.). *Antropologia da saúde: perspectivas e interface*. Rio de Janeiro: Fiocruz.
- MAGNANI, Claudia; GOMES, Ana; MAXAKALI, Sueli; MAXAKALI, Maisa. (2020). Painel de barro, água de batata, linhas de embaúba: práticas xamânicas das mulheres maxacali. São Paulo: *Cadernos de Campo*. V.29, n.1, p. 262-281.
- MANCHINERI *et al.* (2018). *Atualizar o mito: práticas indígenas na universidade*. Rio Branco: Nepan Editora.
- MATTOS, Amilton. (2005). *O que se ouve entre a opy e a escola? Corpos e vozes da ritualidade guarani*. Dissertação de mestrado - PPGE/USP, São Paulo.
- MAUSS, Marcel. (2003). *Sociologia e Antropologia*. (trad. Paulo Neves) São Paulo: Cosac & Naify.
- OVERING, Joanna. (1999). Elogio do cotidiano: a confiança e a arte da vida social em uma comunidade amazônica. Rio de Janeiro: *Revista Mana* 5 (1): 81-107.
- SANTOS, Antônio Bispo. (2015). *Colonização, quilombos, modos e significados*. Brasília: UnB.
- SANTOS, Bárbara. (2016). *Teatro do Oprimido: raízes e asas, uma teoria da práxis*. Rio de Janeiro: Ibis Libris.
- SEEGER, Anthony; DA MATTA, Roberto; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. (1979). A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras. Rio de Janeiro: *Boletim do Museu Nacional, Série Antropologia*, n. 32, p. 2-19.
- SIMAS, Luis; RUFINO, Luis. (2018). *Fogo no mato: a ciência encantada das macumbas*. Rio de Janeiro: Morula.

STENGERS, Isabelle. (2017). Et après ? De quoi notre héritage nous rend-il capables ? In: BIRNBAUM, Jean. (org.). *Hériter, et après?* Paris: Gallimard.

STENGERS, Isabelle. PIGNARRE, Philippe. (2017) *La brujeria capitalista*. Buenos Aires: Hekht ILibros.

TEIXEIRA, Leticia. (2008). *Inscrito em meu corpo: uma abordagem reflexiva do trabalho corporal proposto por Angel Vianna*. Dissertação de mestrado - PPGT/Unirio, Rio de Janeiro.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. (S/d) *Sobre os modos de existência dos coletivos extramodernos: Bruno Latour e as cosmopolíticas ameríndias*. Projeto de Pesquisa. Disponível em: [https://www.academia.edu/21559561/Sobre\\_o\\_modos\\_de\\_existencia\\_dos\\_coletivos\\_extramodernos](https://www.academia.edu/21559561/Sobre_o_modos_de_existencia_dos_coletivos_extramodernos). Acesso em: 18 de julho de 2024.

WAGNER, Roy. (2009). *A invenção da cultura*. São Paulo: Cosac Naify.

**Celia Leticia Gouvêa Collet**

Doutora em Antropologia Social pelo Museu Nacional - UFRJ, professora de Antropologia na Faculdade de Educação da UFF.