UNIVERSIDADE DO SUL DE SANTA CATARINA

ANA OTERO DE OLIVEIRA MENDONÇA

O CORPO NÃO É ÚTIL:
IDEIAS DE AILTON KRENAK PARA PENSAR "COM A CABEÇA NA TERRA"

Palhoça

2022

UNIVERSIDADE DO SUL DE SANTA CATARINA

ANA OTERO DE OLIVEIRA MENDONÇA

O CORPO NÃO É ÚTIL:
IDEIAS DE AILTON KRENAK PARA PENSAR "COM A CABEÇA NA TERRA"

Dissertação apresentada ao Curso de Mestrado em Ciências da Linguagem da Universidade do Sul de Santa Catarina como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Ciências da Linguagem.

Prof. Dra. Ana Carolina Cernicchiaro

Palhoça,

2022

M49 Mendonça, Ana Otero de Oliveira, 1996-
"O corpo não é útil : ideias de Ailton Krenak para pensar "com a cabeça na terra"" / Ana Otero de Oliveira Mendonça. – 2022.
176 f. : il. color. ; 30 cm.

Dissertação (Mestrado) – Universidade do Sul de Santa Catarina, Pós-graduação em Ciências da Linguagem.
Orientação: Profa. Dra. Ana Carolina Cernicchiaro

1. Corporalidade. 2. De(s)colonialidade. 3. Krenak, Ailton, 1953-. I. Cernicchiaro, Ana Carolina. II. Universidade do Sul de Santa Catarina. III. Título.

CDD (21. ed.) 302.222

Ficha catalográfica elaborada por Carolini da Rocha CRB 14/1215

ANA OTERO DE OLIVEIRA MENDONÇA

"O CORPO NÃO É ÚTIL: IDEIAS DE AILTON KRENAK PARA PENSAR 'COM A CABEÇA NA TERRA'"

Esta Dissertação foi julgada adequada à obtenção do título de Mestre em Ciências da Linguagem e aprovada em sua forma final pelo Curso de Mestrado em Ciências da Linguagem da Universidade do Sul de Santa Catarina.

Palhoça, 24 de fevereiro de 2022.

Professora e orientadora Ana Carolina Cernicchiaro, Doutora.
Universidade do Sul de Santa Catarina

presente por videoconferência

Professor Edson Hely Silva, Doutor.
Universidade Federal de Pernambuco

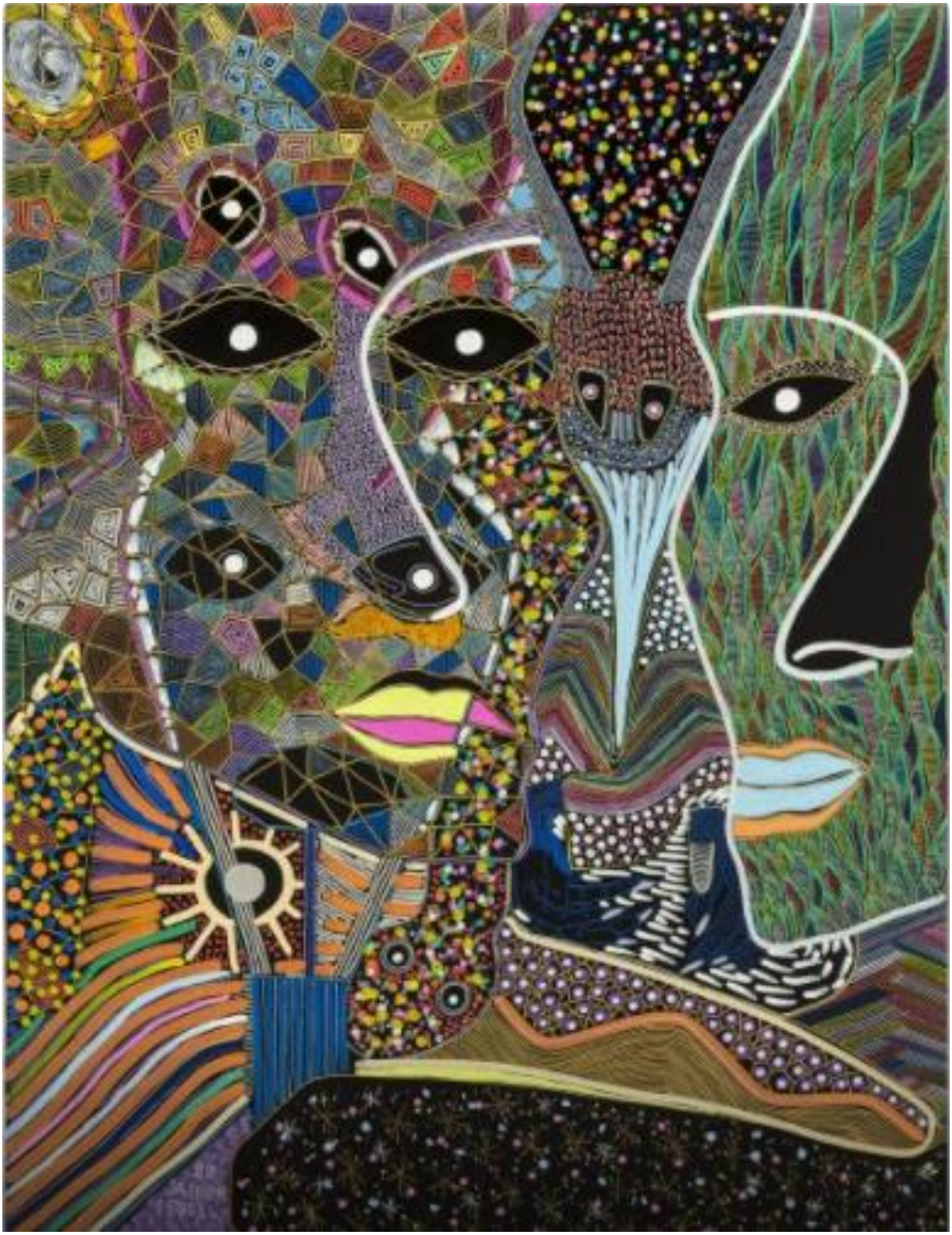
presente por videoconferência

Professora Ramayana Lira de Sousa, Doutora.
Universidade do Sul de Santa Catarina

Dedico essa pesquisa aos meus pais, Magsil e João Carlos. Minhas (é)-ternas companhias.

AGRADECIMENTOS

Agradeço à todas relações que produziram essa pesquisa. Agradeço ao Ailton Krenak por compartilhar, tão generosamente, conosco suas ideias críticas e criativas. Agradeço e reconheço aqueles que colaboraram ativamente para a construção desta dissertação: à FAPESC pela bolsa de incentivo à pesquisa, fundamental à elaboração desta; aos docentes do PPGCL e aos colegas pela recepção e o compartilhamento de inquietações; à Ana Carolina Cernicchiaro, pelas conversas e revisões atentas. Agradeço a disponibilidade generosa dos que se dispuseram a ler a pesquisa, por contribuírem diretamente com a circulação das ideias. Agradeço especialmente a minha querida amiga Ana Luisa Lima Grein, pelo suporte integral à pesquisa e revisões minuciosas. Aos meus avós pela vida, e aos meus pais pela parceria e pioneirismo. À minha irmã Fernanda, agradeço pela inspiração em seguir no caminho da pesquisa e aos meus irmãos Rogério, Gustavo e Antônio, pelas conversas desafiantes e animadoras. Agradeço ao suporte existencial de Nairele, pela paciência, apoio, carinho e cuidado, por ser essa companhia na vida. *Aguyjevete* aos povos Guarani que praticam diariamente a resistência existencial, em especial aos habitantes das Terras indígenas M'bya Biguaçu e Morro do Cavalos, onde encontro fogo, cachimbos acesos, cantos e danças. Com eles venho aprendendo o valor das palavras e principalmente, o do silêncio. O valor de todas as nossas relações e a força de nossas coletividades. Por fim, reverencio as plantas e os animais, pois, desde que nasci, me acompanham e ensinam.



"Nudez da alma", 2020, Jaider Esbell. Acrílica e caneta sobre tela. Foto: Filipe Berndt/Galeria Millan

FONTE: https://artebrasileiros.com.br/arte/exposicoes/apresentacao-ruku-jaider-esbell-galeria-millan/

Sua vida foi um raio de inspiração

RESUMO

A intenção dessa pesquisa foi, a partir do pensamento de Ailton Krenak, debater as concepções de Corpo e Natureza nas tensões entre perspectivas coloniais e indígenas. Buscou-se estudar a resistência epistêmica de Ailton Krenak ampliando a noção de corporalidade, desnaturalizando a separação entre Corpo e Natureza, bem como a noção de utilidade da vida e dos corpos. Para realizar essa pesquisa a trajetória metodológica adotada consistiu em uma abordagem de(s)colonial, em um contínuo girar epistêmico, tanto na seleção dos textos, quanto na maneira de mobilizá-los. O *corpus* desse estudo se fundamentou na oralidade e nos textos do pensador indígena, a partir das temáticas presentes nos livros *Ideias para adiar o fim do mundo* (2019) e *A vida não é útil* (2020). Nessa pesquisa a oralidade foi reconhecida enquanto meio de produção de saberes e de conhecimentos, possibilitando a continuidade da memória que compartilhamos vida em comum que atravessa os diversos corpos em uma "dança cósmica". Por fim, defendeu-se que para identificar e combater as violências epistêmicas e a monocultura da mente, é necessário pensar com o Corpo-Terra. Nessa direção, a filosofia ancestral e contemporânea de Ailton Krenak ajuda a ampliar a noção de corpo, desestabilizando a centralidade do *antropos* na vida do planeta, de maneira congruente às ecologias de saberes e ao pensamento de(s)colonial.

Palavras-chave: Ailton Krenak. Corporalidade. De(s)colonialidade.

RÉSUMÉ

Le but de cette recherche a été de, en partant de la pensée d'Ailton Krenak, débattre les conceptions de Corps et Nature dans leurs tensions entre les perspectives coloniales et autochtones. On a cherché à enquêter sur la résistance épistémique d'Ailton Krenak en élargissant la notion de corporalité, en dénaturalisant la séparation entre Corps et Nature et la notion d'utilité de la vie et des corps. Pour mener cette recherche, la trajectoire méthodologique adoptée a consisté en une approche décoloniale, en un virage épistémique continu, que ce soit dans le choix des textes ou dans la façon de les mobiliser. Le corpus de cette étude s'est fondé sur l'oralité et sur les écrits de l'intellectuel autochtone, en partant des thématiques présentes dans les ouvrages Ideias para adiar o fim do mundo [Idées pour reporter la fin du monde] (2019) et A vida não é útil [La vie n'est pas utile] (2020). Dans cette recherche l'oralité a été reconnue en tant que moyen de production de savoirs, ce qui permet la continuité de la mémoire selon laquelle la vie qui on partage traverse les différents corps en une "danse cosmique". Finalement, on a soutenu qu'il faut penser avec le corps-Terre pour identifier et combattre les violences épisthémiques et la monoculture de l'esprit. Dans ce sens, la philosophie ancestrale et contemporaine d'Ailton Krenak aide à élargir la notion de corps, ce qui déstabilise la centralité de l'anthropos dans la vie de la planète, de manière congruente aux écologies de savoirs et à la pensée décoloniale.

Mots-clés : Ailton Krenak. Corporalité. Décolonialité.

SUMÁRIO

1 CONSIDERAÇÕES INICIAIS 11
2 O CORPO NÃO É ÚTIL: (DES) CONSTRUINDO AS NOÇÕES DE CORPO 24
2.1O CORPO-MERCADORIA E O CORPO-MÁQUINA: A UTILIDADE DOS CORPOS 24
2.2 O CORPO INDIVIDUAL: COLONIALIDADE E ANTROPOCENO 38
2.3 O CORPO-TERRA NO PENSAMENTO INDÍGENA E DE(S)COLONIAL..... 58
2.4 AS CORPORALIDADES COLETIVAS 86
3 A RESISTÊNCIA EPISTÊMICA NAS PALAVRAS DE AILTON KRENAK 96
3.1 CORPO-MEMÓRIA: AS CORPO-ORALIDADES DOS SABERES INDÍGENAS..... 96
3.2 POR UMA OUTRA ECOLOGIA: CORPOS EM RELAÇÃO..... 113
3.3 A DANÇA CÓSMICA: O SONHAR E A CORPORALIDADE XAMÂNICA..... 132
4 CONSIDERAÇÕES FINAIS E PROVOCAÇÕES FUTURAS 153
5 REFERÊNCIAS..... 161
ANEXOS 172
ANEXO A- DESENHO DO MAPA HIDROGRÁFICO DOS KRENAK..... 173
ANEXO B -XILOGRAVURA ALEMÃ DO SÉCULO XVI (O CORPO-MÁQUINA) 174
ANEXO C - DESENHOS DE DAVI KOPENAWA..... 175
ANEXO D - OBRA “DIRTY WHITE TRASH (WITH GULL)”..... 176

1 CONSIDERAÇÕES INICIAIS

Quem já ouvia a voz das montanhas, dos rios e das florestas não precisa de uma teoria sobre isso: toda teoria é um esforço para explicar para cabeças-duras a realidade que eles não enxergam
Ailton Krenak

O que é um corpo? Nós temos corpos? Somos corpos? A questão corporal é singular ou é plural? Qual a relação entre o que entendemos por corpo e a perspectiva sociocultural e temporal que esse entendimento se encontra? Como os corpos existem e re-existem na contemporaneidade? Qual entendimento ocidentalizado de corpo? Quais outras podem existir? Ao oferecer qualquer resposta imediata e naturalizada a essas questões, corremos o risco de reduzir a complexidade do corpo ou de considerá-lo a partir de uma ótica única – e, como será apresentado ao longo dessa dissertação, essa redução não se faz ao acaso, tem origens histórica e ideológica. Como demonstram Anne Christine Taylor e Eduardo Viveiros de Castro (2019), entre os povos indígenas[1] amazônicos, a identidade do corpo se origina no olhar de quem observa, não está fixado no próprio corpo ou na Natureza de modo geral, não se pode definir o que é um corpo ou uma pessoa fora de suas relações perspectivas. Nesse sentido, os autores destacam ainda: "o pertencimento ao gênero humano é elástico na sua extensão e flutuante no tempo" (2019, p. 774).

Ao longo desta dissertação intitulada "O corpo não é útil: ideias de Ailton Krenak para pensar 'com a cabeça na terra'"[2], foi apresentado inicialmente a definição de corpo segundo a

---

[1] O termo indígena está sendo utilizado em acordo com a reflexão proposta por Viveiros de Castro: "'Indígena', por outro lado, é uma palavra muito antiga, sem nada de 'indiana' nela; significa 'gerado dentro da Terra que lhe é própria, originário da Terra em que vive'. O antônimo de 'indígena' é 'alienígena' (VIVEIROS DE CASTRO, 2016, p. 188). A palavra deriva do latim indu arcaico (como *endo*) > latim clássico *in-* "movimento para dentro, de dentro" + *-gena* derivação do radical do verbo latino *gigno, is, genŭi, genĭtum, gignĕre*, "gerar"; significa "relativo a ou população autóctone de um país ou que neste se estabeleceu anteriormente a um processo colonizador" (Dicionário Eletrônico Houaiss). Como afirma a pensadora indígena Cristine Takuá: 'Não existem índios, existem Guaranis, Pataxó, Krenak, Kain-gang, povos diversos. Agora, no dicionário, se você procura a palavra indígena, é o que está dentro de algo, tanto que o contrário de indígena é alienígena, é o que está fora. Então todos somos indígenas se estamos dentro da terra" (TAKUÁ, 2019, p. 105). Ainda que exista a proposta de diferenciar a noção de índio ou indígena, como demonstra o pensador indígena Gersem Baniwá, ambas acabam por generalizar e simplificar a complexidade e diversidades desses povos que "receberam o apelido genérico de "índios" ou "indígenas" que até hoje conservam. Deste modo, não existe nenhum povo, tribo ou clã com a denominação de índio. Na verdade, cada "índio" pertence a um povo, a uma etnia identificada por uma denominação própria, ou seja, a autodenominação, como o Guarani, o Yanomami etc. Mas também muitos povos recebem nomes vindos de outros povos, como se fosse um apelido, geralmente expressando a característica principal daquele povo do ponto de vista do outro" (LUCIANO, 2006, p. 30).

[2] Ailton Krenak provoca a pensarmos novas ideias e visões do mundo menos limitadas que a colonialidade e mais integradas com o organismo da Terra. Para tal, apresentou a possibilidade de pensar com a "cabeça na terra" para

lógica ocidentalizada[3] fundamentada na colonialidade, sendo este um sistema que realiza dominações cognitivas e materiais sobre modos de ser e estar no mundo a partir da eliminação da alteridade. Posteriormente, a proposta é abrir a escuta às narrativas não coloniais, para desestabilizar as velhas certezas de mundo e convocar outras possibilidades de existência mais integradas com o pensar da/na Terra. Posto isso, essa pesquisa se interessou pelas construções de mundo, ontologias e epistemologias originadas no pensamento indígena.

Como recorte perspectivo para realizar essa escuta, apresenta-se o pensamento do indígena Ailton Krenak, pensador de fronteira entre modos de entender mundo, nascido entre o povo Krenak, vivenciando encontros com diversos outros povos, com o pensamento científico, indo de encontro com diversas maneiras de descrever e mais do que isso viver no mundo. Desse modo, suas palavras foram consideradas enquanto ponte entre significações de mundos. A presente dissertação, inserida na linha de pesquisa em Linguagem e Cultura, dissertou sobre os debates da significação de corpo/corporalidade a partir de algumas questões apresentadas pelo pensador, e buscando por orientação os estudos que se inclinam às resistências epistêmicas presentes nas perspectivas dos povos originários. A intenção central da pesquisa foi discutir as tensões entre as perspectivas coloniais e originárias, principalmente nas concepções de Corpo e Natureza. O pensamento de Ailton Krenak funcionou como um dispositivo de abertura e resistência epistêmica e contribuiu para ampliar a noção de corporalidade ao apresentar um modo de pensar que escapa da dicotomia entre Corpo e Natureza.

A partir do reconhecimento das pluralidades de linguagens, culturas e modos de experimentar a vida, destaca-se que os processos de significação não são estáticos, mas se relacionam e se modificam continuamente nas relações interculturais e transculturais[4]. Nesse contexto, não é a palavra corpo que se questiona, mas sim o sentido de corpo e corporalidade que se pode elaborar através do pensamento de Krenak. Para Ailton Krenak, o corpo e a vida não se definem, qualquer tentativa de definição é uma redução e um fechamento dessas instâncias de experimentação da vida. Nesse sentido, não se pretende chegar a uma definição

---

propor modos de conhecer comprometidos com a pluralidade da vida. Encontra-se essa noção, principalmente no artigo “Pensando com a cabeça na Terra”. In: Anais da ReACT-Reunião de Antropologia da Ciência e Tecnologia [UNICAMP], Campinas. v. 3, n. 3, 2017, p. 1-11.

[3]A construção do corpo ocidentalizado se encontra principalmente nos capítulos 2.1 e 2.2.

[4]O termo foi utilizado inicialmente pelo antropólogo Fernando Ortiz em 1940 em substituição à ideia de aculturação. E retomado por Ángel Rama (1985) ao demonstrar os processos de trocas e assimilação entre as culturas (mesmo que essas, principalmente no contexto colonial, não ocorram de forma pacífica e igualitária) A aplicação desse conceito foi a base do escritor uruguaio Ángel Rama, na reflexão teórica acerca da literatura latino-americana.

fechada, mas apresentar os debates sobre o a noção de corpo em suas implicações socioculturais.

Podemos perceber que, no campo da linguagem, o processo de significação se faz muito importante, à medida que o modo de se relacionar com o mundo depende do modo de significá-lo, como bem observou Michel Foucault (1999) em *As palavras e as coisas: uma arqueologia das Ciências Humanas.* Para o filósofo, o processo de significação se relaciona diretamente com uma construção subjetiva do mundo, pois: "Sem dúvida, não é possível conferir valor transcendental aos conteúdos empíricos nem os deslocar para o lado de uma subjetividade constituinte, sem dar lugar, ao menos silenciosamente, a uma Antropologia" (FOUCAULT, 1999, p. 342). Ou seja, o processo de significar não é um ato "neutro", não está à parte dos processos culturais e das subjetividades humanas. A construção dos sentidos, a partir do método arqueológico de Foucault, demonstra a complexidade dos processos de significações que não são imediatamente dados, mas sim construídos historicamente a partir de disputas e tensões de significação.

Ainda segundo Foucault (1996), a linguagem e a significação se relacionam com as estruturas de poder e dominação, exercidas através dos discursos tendo por intenção docilizar os corpos (1987). De acordo com o filósofo, "em toda sociedade a produção do discurso é ao mesmo tempo controlada, selecionada, organizada e redistribuída por certo número de procedimentos que têm por função conjurar seus poderes e perigos" (1996, p.8-9). A partir desta reflexão, comecei a perceber quais são os contextos e lugares de poder onde se encontram os pensamentos que considero referência na produção de conhecimento, ao perceber minha condição simultânea de opressora e oprimida nas extensões contemporâneas da colonialidade.

Nesse sentido, me interesso pelo pensamento crítico produzido a partir da América Latina, ao percebê-la como um lugar enunciativo complexo e fértil, visto que nela ocorrem encontros entre diversas epistemologias. Desse modo, é preciso elaborar uma maneira de pesquisar mais aberta e procurando descentralizar a colonialidade acadêmica. Para começar a desestabilizar as nomenclaturas coloniais que foram se naturalizando em nossas bocas, a pensadora brasileira Lélia Gonzalez (2018) sugeriu que esse continente seja chamado de "Améfrica Ladina", remarcando as presenças das diásporas africanas. Seguindo esse exemplo, é preciso lembrar que as culturas indígenas originárias nomeiam este continente por tantos outros nomes desconhecidos e apagados pela língua e pela cultura colonizadora. Como

alternativa epistêmica, alguns pensadores vêm utilizando o termo Abya-yala[5] de origem no povo Kuna, para reafirmar as presenças indígenas. Por consequência, considerando as afirmações de Ailton Krenak quando diz que os povos originários "ainda guardam vivências preciosas que podem ser compartilhadas" (KRENAK,2020, p. 62), é de extrema importância escutar e aprender com as palavras destes povos que resistem[6] material e simbolicamente a diversas tentativas contra a continuidade de seus modos de viver.

No contexto brasileiro, o pensamento ou filosofia indígena é muitas vezes ignorado a partir de uma reprodução da categorização do indígena como o exótico ou o ingênuo, como disse Kaká Werá: "O índio que se conhece até hoje, nestes últimos 500 anos, é o índio teatralizado. Infelizmente, para a maior parte da população brasileira, o índio é um personagem, não existe de fato" (2017, p. 101 *apud* DANNER; DANNER e DORRICO, 2019, p. 75). Pensar em conjunto com as propostas epistêmicas indígenas contemporâneas de Ailton Krenak, nos ajudar a descontinuar estes pré-conceitos reducionistas, ao menos no nível discursivo e argumentativo, visto que esses têm justificado os massacres e crimes contra a vida desses povos. A consciência sobre as pretensões de dominação cognitiva e discursiva nos revela a importância de continuar pesquisando as temáticas e as maneiras de significar apresentadas pelos pensamentos originários na contemporaneidade.

Ailton Krenak[7] nasceu no Vale às margens do rio Watu, chamado pela sociedade não-indígena de Vale do Rio Doce, em 1953. Aos 17 anos migrou para o estado do Paraná, e aprendeu a ler e escrever aos 18 anos e se formou em Jornalismo, desde então, atua enquanto palestrante e ambientalista participando de diversas conferências no Brasil e fora do país. Passou a ser conhecido principalmente a partir da performance[8] durante a Assembleia Nacional Constituinte, no Plenário da Câmara dos Deputados, em 1987, onde protagonizou uma das cenas mais marcantes do movimento indígena no Brasil, quando o discurso na tribuna

---

[5] AbyaYala, na língua do povo Kuna, significa Terra madura, Terra Viva ou Terra em florescimentos. O povo Kuna é originário da Serra Nevada, no Norte da Colômbia, tendo habitado a região do Golfo de Urabá e das montanhas de Darien e habita atualmente na costa caribenha do Panamá, na Comarca de KunaYala (San Blas) (PORTO-GONÇALVES, 2009, p. 26).

[6] "Os povos originários ainda estão presentes neste mundo não porque foram excluídos, mas porque escaparam, é interessante lembrar isso. Em várias regiões do planeta, resistiram com toda força e coragem para não serem completamente engolfados por esse mundo utilitário (KRENAK, 2020, p. 60).

[7] "Eu sou Ailton Krenak. Sou filho de uma pequena tribo originária da região do Vale do Rio Doce. Nosso território tradicional se estende do litoral do Espírito Santo até entrar um pouco no sertão de Minas. Neste século XX, nós tivemos uma reserva delimitada pelo governo brasileiro. Os vários grupos do povo Krenak foram presos nessa reserva em 1922. Eu nasci em 1953; então, já sou filho da geração dos Krenak do cativeiro. Os Krenak livres viveram até 1922". Disponível em: https://teoriaedebate.org.br/1989/07/06/ailton-krenak-receber-sonhos/. Acesso em: 10 ago. /2021.

[8] Manifestação disponibilizada através da Gesto, Imagem e Som - Revista de Antropologia. Disponível em: https://drive.google.com/file/d/1PkFNpds7iPbqHHAWibvxtrZfjroFVsyY/view . Acesso em: 02 set. 2020.

transcendeu o caráter político e formal, sendo simultaneamente um gesto de luto e uma manifestação artística. Nesta performance, Krenak realizou uma fala acompanhada de uma ação corporal intensa. Durante o discurso, o líder indígena, que veste um terno branco, esfrega as mãos no jenipapo (pigmento escuro de origem vegetal) e pinta o próprio rosto. A partir desse contraste, denunciava o apagamento da existência e direcionava a atenção de todos os presentes para sua imagem e palavras. Ao começar dizendo "eu espero não agredir com a minha manifestação o protocolo desta casa", reconheceu que o discurso, a manifestação estética, podia ter agência política efetiva e agredir. Essa consciência que um discurso pode conter violência, se origina nas vivências indígenas das agressões do discurso colonial.

O pensamento colonial atua, segundo Krenak, a partir da "ignorância do que significa ser um povo indígena", o que provoca apagamento e aniquilação das diversidades das formas de vida. Sua performance ficou marcada como uma forma de subversão ao silenciamento e um ato de reivindicação dos povos originários, para que se façam ouvir. O indígena realizou grandes pausas e o silêncio estacando mais ainda suas colocações. Falando sobre as injustiças financeiras do mundo político, dos ataques covardes contra a simplicidade dos povos indígenas, que não deviam ser vistos como inimigos da nação: "eu creio que nenhum dos senhores poderiam apontar atos, atitudes da gente indígena do Brasil, que colocou em risco, seja a vida, seja o patrimônio de qualquer pessoa de qualquer grupo humano nesse país". Com o olhar baixo e esfregando intensamente as mãos (que, assim como o rosto, a essa altura estavam completamente cobertas) disse: "O povo indígena tem regado com sangue cada hectare dos 8 milhões de quilômetros quadrados do Brasil. Os senhores são testemunhas disso".

O pensador Ailton Krenak passou então a provocar cada vez mais os movimentos indígenas e incentivar a união dos "parentes" pelas causas territoriais, em 1988 participou da fundação da União das Nações Indígenas (UNI) e depois, do movimento Aliança do Povos da Floresta, em 1989. Desde 1998, promoveu o festival de dança e cultura indígena na Serra do Cipó em Minas Gerais, realizado pela organização não governamental Núcleo de Cultura Indígena. Em consequência do seu trabalho dialógico, Ailton Krenak recebeu em 2016 o título de Doutor honoris causa pela Universidade Federal de Juiz de Fora em Minas Gerais.

Para a construção do *corpus* dessa pesquisa, o recorte selecionado foram os textos[9] publicados em seus dois últimos livros: *Ideias para adiar o fim do mundo* (2019) e *A vida não*

[9]Os livros são uma composição entre textos escritos e transcrições de conferências orais. Nos livros encontram-se marcadas quais foram as conferências bases e na biblioteca do Ailton Krenak podemos encontrar essas conferências orais. Disponível em: https://www.notion.so/cd46ab5c7c4448ffb3111f3c9ef833d9. Acesso: 03 jul./2021.

é útil (2020). Além desses, apresentamos conjuntamente outras falas e textos do pensador que auxiliaram a fundamentar as proposições desses livros. Nesse sentido, observo as palavras que surgiram na oralidade, provocadas por interlocutores, e posteriormente foram transformadas em escrita. A palavra corpo propriamente dita não é a principal temática de Krenak, inclusive visto que a noção de um corpo "separado" do restante da existência não faz nenhum sentido dentro de suas propostas. O corpo, como iremos ver ao longo da dissertação, pode ser considerado, de acordo com o pensador, como a materialidade na qual experimentamos a vida.

Sendo assim, a principal temática de Ailton Krenak é a vida, é a experimentação e fruição da vida, a ampliação e redefinição das fronteiras do que chamamos "humano", é de certa maneira, ampliação das fronteiras do que entendemos por corpo. Significar o corpo a partir do pensamento de Ailton Krenak é, principalmente, sair deste divórcio com a Terra para restabelecer o compromisso com a vida. De acordo com o próprio pensador, o livro *Ideias para adiar o fim do mundo* (2019) atua como um dispositivo de pensar[10] e, em *A vida não é útil* (2020), se dedica principalmente a apresentar e desestabilizar algumas das principais estruturas da racionalidade ocidental.

No decorrer da dissertação, as alianças teóricas foram realizadas a partir das direções que o próprio Ailton Krenak indicou em seus textos e que compõem suas ideias, sendo assim, foram mobilizados autores como Eduardo Viveiros de Castro, Antônio Nobre, Boaventura de Souza Santos, Suely Rolnik, pensam criticamente a ocidentalidade capitalista, reconhecem as multiplicidades das formas de vida e valorização uma experiência de vida imbricada com as demais maneiras de existir. Conjuntamente, para aprofundar e complementar as discussões, também foram apresentadas algumas palavras de outros indígenas contemporâneos como: Celia Xakriabá, Cristine Takuá, Daira Tukano, Davi Kopenawa, Daniel Munduruku, Edson Kayapó, João Paulo Barreto, Kaka Werá, Julie Dorrico. Estes ampliaram o pensamento coletivo dos povos e trazendo para a sociedade não indígena uma ontologia na qual a existência corporal não se separa da ecologia planetária. Para além, entraram no debate outros autores que nos auxiliaram a refletir, contemporaneamente e ancestralmente[11], a questão da existência corporal.

Enquanto escutava as falas de Ailton Krenak, fui percebendo a ação de sua voz como o corpo de suas palavras, por isso a importância da oralidade nesse trabalho, da expressão das

---

[10] Ideia presente em uma das conferências bases para o livro *A vida não é útil* no trecho (43:2843:32). Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=rjj8pkKQCRQ Acesso em: 08 ago./2020.

[11] A relação entre a contemporaneidade e a ancestralidade será apresentada no cap. 3.3. A ancestralidade compreendida a partir de uma perspectiva temporal não ocidental, não se restringindo ao "passado", mas se atualiza constantemente no presente. Ver em: SIMAS, Luiz Antonio; RUFINO, Luiz. *Flecha no tempo*. Rio de Janeiro: Mórula Editorial, 2019.

ideias no momento do nascimento, é a palavra que se expressa com o corpo inteiro. Mais do que isso, não fala apenas de si e por si, fala enquanto uma pessoa coletiva, quando se apresenta[12] dizendo que não considera sua fala como de autoria individual, mas sim uma continuidade da sua experiência coletiva. Sabendo que as palavras de Ailton Krenak foram primeiramente produzidas no contexto da presença, da oralidade[13] e da performance[14], proponho que o material seja tratado como uma literatura oral, ou, como introduziu Leda Martins (2003), como uma expressão de oralitura[15], tema apresentado no capítulo 3.1. Nesse sentido, a literatura indígena surgindo como um material muito rico para se observar essas relações entre saberes da oralidade e saberes da escrita, por serem literaturas produzidas neste lugar de fronteira entre saberes. A oralidade escrita ou literatura oral de Ailton Krenak contém a potência de expressar e produzir pensamento, a potência de um pensamento produzido na fronteira entre epistemologias, possibilitando fundamentar outras maneiras de significar e se relacionar com os corpos e com a existência. O pensador demonstra a biosfera, a Terra, a diversificação da vida, todas essas conexões com a existência e com a vida orgânica são as condições precisas da existência de nossos corpos, como será apresentado no capítulo 2.3. Neste ponto encontramos a pista fundamental, nosso corpo vive em relação existencial com o corpo planetário.

Os saberes de Ailton Krenak são expressos por sua voz e seu corpo, onde fala cuidadosamente cada palavra, mas sem receio de realizar as denúncias urgentes e necessárias às formas sociais promovendo morte e monocultura[16]. Com cada palavra, ele invoca um tema e, em cada tema, e preenche de presença crítica, refletindo sobre a existência e o estado do existir, nos chamando a olhar para as maneiras como conduzimos a vida. Para além, podemos perceber em Krenak (2019) que o cantar, o dançar, são valorizados como práticas fundamentais para a sobrevivência dos povos originários, é a forma como estes suspendem a queda do céu[17], adiam os fins do mundo, e ampliam as subjetividades, como será apresentado no capítulo 3.3. Então, podemos considerar que se o corpo é o lugar da memória, é também o lugar da resistência epistêmica e ontológica.

---

[12] Em *live* sobre seus livros *Ideias para adiar o fim do mundo e A vida não é útil,* na qual também reflete sobre temas como a pandemia do coronavírus e a educação dos povos indígenas. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=rjj8pkKQCRQ. Acesso em: 12/08/2020.

[13] A oralidade dos conhecimentos e saberes indígenas, com a noção de corpo-memória, foi discutida no cap. 3.1.

[14] A performance será pensada inicialmente no sentido proposto por Leda Martins (2003) como o acontecimento presente e a centralidade do corpo na produção de conhecimentos e saberes.

[15] Discussão presente no capítulo 3.1.

[16] A monocultura do saber atua como categoria oposta à ecologia de saberes de acordo com Boaventura de S. Santos (2010) como será mais adiante no cap. 3.4.

[17] Tema mitológico Yanomami que discutiremos mais adiante a partir da obra de Davi Kopenawa (2019). ES

Neste sentido, também se amplia a questão inicial: O que é um corpo? Segundo Ailton Krenak (2020), o planeta Terra é visto como um corpo e essa definição nada tem a ver com a definição de corpo se relacionando com a individualidade moderna, delimitando no corpo a separação com a existência externa. O que então define um corpo? Pensar o corpo é em algum sentido refletir sobre a noção de humanidade, como iremos ver mais adiante. Inclusive a ideia que exista uma humanidade única foi pensada por Krenak: "Somos mesmo uma humanidade?" (KRENAK, 2019, p. 8). O autor propôs a noção do reconhecimento de diversas humanidades caminhando em constelações de povos com diferentes origens cósmicas, "constelações de gente espalhada pela Terra com diferentes memórias de existência" (2020, p. 31). A significação de corpo complexa porque expõe as principais questões filosóficas e existenciais de nossas experiências na vida na Terra, o corpo guarda nossas memórias genéticas, sendo que pensar sobre o corpo nos conduz a pensar continuamente nas alianças realizadas. O modo de entender o corpo é base para seguir nossa experimentação no mundo. Quando Ailton Krenak falou de humanidade transcendeu a ideia de humanos, ou de alguns humanos, ou seja, torna a reconsiderar todas as formas de vida excluídas da categoria de humanidade Ocidental (greco-romana e judaico-cristã) sendo assim:

> Quando falo de humanidade não estou falando só do *Homo sapiens*, me refiro a uma imensidão de seres que nós excluímos desde sempre: caçamos baleia, tiramos barbatana de tubarão, matamos leão e o penduramos na parede para mostrar que somos mais bravos do que ele. Além da matança de todos os outros humanos que a gente achou que não tinham nada, que estavam aí só para nos suprir com roupa, comida e abrigo (KRENAK, 2020, p. 5).

Para o pensador, o deslocamento entre Corpo e Natureza gera um adoecimento cognitivo e existencial, onde se perde a relação com o sentido da vida. Segundo o autor, ao se romper a fricção com a existência e pretender se separar a ideia de Corpo da Natureza perdemos o sentido da vida. Neste contexto, pensar os atravessamentos gerando a significação de corpo em Krenak é pensar uma relação com o existir em congruência com modos de vida não fundamentados na separação entre Corpo e Natureza. O pensador questionou a noção de humanidade, e a necessidade de uma diferenciação entre o humano e o restante da vida, sendo assim, se a humanidade se constitui a partir da separação com a Terra, parece querer se separar da vida. Por que queremos tanto nos diferenciar da Natureza e do resto da existência?

O pensamento de Ailton Krenak denunciou a existência material da vida sendo transformada mecanicamente em mercadorias dentro dos sistemas centralizando em si o poder e a dominação das formas de viver, nesse contexto fazendo referência à pensadora Suely Rolnik

(2019), demonstrando a ação do necrocapitalismo. Uma proposta nos direcionando à conexão com a vida e com a coletividade dos corpos, bem como à continuidade da Natureza na existência humana. Ao refletir sobre o existir a partir de uma ótica indígena, Krenak mostrou que a lógica colonial tem como pretensão a máxima separação e exploração da vida orgânica. Além disso, Krenak demonstrava que a lógica colonial considerando apenas uma parte, uma elite, como "humana" e considera as demais como "sub-humanas", sendo que as sub-humanidade e a natureza são transformadas em mercadorias para a manutenção deste sistema de exploração (KRENAK, 2019).

Para repensar as noções de corpo a partir das palavras de Ailton Krenak em diálogo com autores ampliando o debate sobre a existência corporal, as ideias foram organizadas a partir de três noções: corpo-máquina, corpo-mercadoria, corpo-Terra. Posteriormente, foi apresentada a noção de corpo-memória para pensar a oralidade e a corporeidade na construção das cosmovisões não colonizadas, em seguida foram também apresentados alguns pontos de resistência e diversidade epistêmica nas palavras de Ailton Krenak, propondo pontes para lógicas do existir não colonizadas que o autor apresentou. Por fim, foi observando que a resistência que pode ocorrer por meio da ampliação da noção de corporalidade e contra a monocultura mental e as violências epistêmicas que pretendem promover o epistemicídio[18]. Como proposta metodológica para a construção desta dissertação, a trajetória de estudos se configurou a partir de um girar de(s)colonial[19]. Para tal, foi preciso partir do reconhecimento que a universidade é em si uma instância de dominação colonial e do constantemente questionamento: como produzir de(s)colonialidade na academia? Como afirmou Krenak:

> Nesse sentido, pensar as Universidades como alguma coisa fora desse aparato que o Estado manipula e gere pode ser muito ingênuo. As Universidades fazem parte do aparato, do organismo de dominação que os Estados Nacionais estendem como seus

[18] Ou seja, tentativa de apagamento estrutural dos conhecimentos em nome de hegemonia sociocultural. O termo é discutido incialmente na obra de Boaventura de Sousa Santos "Pela mão de Alice: o social e o político na pós-modernidade" [1994] (2013) O autor se fundamentou na obra "Constructing Knowledge: authority and critique in social science" organizada por Nencel, L. e Pels, P. (1991) para elaborar a proposição, que continuou utilizando em obras posteriores. No Brasil a pensadora Sueli Carneiro (2005) retomou o termo ao falar do apagamento dos conhecimentos dos negros no Brasil, demonstrando a continuidade do colonialismo e dos assassinatos das diversidades na construção do pensar e das formas de ser.

[19] O termo de(s)colonização é utilizado a partir da proposta de Catherine Walsh que não considerou possível um estado de ausência colonial, como sugerido no sufixo "des", caso o (s) não seja destacado como problematização do termo. A partir da grafia com destaque, foi possível reconhecer o processo colonial, ou seja, a consciência crítica em perceber um processo simultâneo do aprender e do desaprender necessário nesta proposta. Sendo assim, a suspensão do (s), para além de uma característica da grafia, pretendeu um posicionamento ideológico de constante reflexão (WALSH, 2013). Para além, compreendendo que "a de(s)colonialidade, muito mais que resultado de uma exigência acadêmica, um novo paradigma ou 'corpo teórico', é uma demanda da vida de pessoas/grupos reais que nos convocam como parceiros em busca não apenas de respostas, mas também de ações concretas que (n)os auxiliem na construção de um outro mundo –ou na abertura de horizontes para outros mundos possíveis" (HAESBAERT, 2021, p. 9-10).

> dedinhos para alcançar os seus objetivos, buscando a informação, o conhecimento, buscando todo o aporte que o Estado, obviamente, necessita para se retroalimentar e continuar atualizado sobre como melhor dominar as nossas diferenças, as nossas diversidades (KRENAK, 2017, p. 7).

Mesmo consciente da dificuldade de um fazer de(s)colonial na universidade, foram adotadas abordagens que permitam pensar e (des)construir as formas de ser, de estar, de se relacionar e significar a existência. Ao considerar a teoria também enquanto uma prática, convido o leitor a perceber a potência ativa existente na construção dos discursos, desta maneira, essa perspectiva teórico-metodológica de(s)colonial pode, quem sabe, atuar nas resistências epistêmicas. Em sentidos práticos, esse fazer requer o reconhecimento da colonialidade introjetada em nosso próprio pensamento, o descentramento do eu individual absoluto, bem como a valorização dos conhecimentos e saberes oriundos de outras matrizes socioculturais e existenciais de conhecimentos fora da centralidade acadêmica. Portanto, o principal objetivo foi discutir as tensões entre as perspectivas coloniais e indígenas em relação às concepções de Corpo Natureza, por meio da ampliação constantemente dialógica de relações pautadas na escuta e no respeito.

Ao se pensar as histórias indígenas de forma de(s)colonial, é importante observar as formulações e autodefinições destes povos, pois o ato de nomear um povo pode ser também uma violência. Sabendo-se, inclusive, que diversos nomes de etnias indígenas utilizados pelos “brancos” eram xingamentos realizados por outros grupos. Sendo assim, foi necessária atenção redobrada para, em um processo de descrição étnica, não reforçar um imaginário racista. No livro *Ideias para adiar o fim do Mundo* (2019), quando apresentou a origem do nome de seu povo, o autor mostrou que os Krenak pensam com a cabeça da Terra. O olhar ambientalista nascendo dessa cosmogonia, na qual o *logos*, a razão, não pode ser elaborado separado com a existência do organismo da Terra.

> O nome krenak é constituído por dois termos: um é a primeira partícula, kre, que significa cabeça, a outra, nak, significa Terra. Krenak é a herança que recebemos dos nossos antepassados, das nossas memórias de origem, que nos identifica como "cabeça da Terra", como uma humanidade que não consegue se conceber sem essa conexão (KRENAK, 2019, p. 46).

Para contextualizar a produção acadêmica de identificação do povo Krenak, apresenta-se alguns dados da pesquisa realizada historiadora Daniela Araújo da Silva (2009) em a dissertação *Diáspora Borum: índios Krenak no Estado de São Paulo (1937 – 2008).* A autora

apresentou que a afiliação linguística dos Krenak é de origem Borum[20], pertencente ao tronco Macro-Jê. O povo Krenak é considerado um dos últimos povos de origem Borum, mesmo sendo esse um grupo extenso na Mata Atlântica (SILVA, 2009). Os Krenak vivenciaram diversas migrações impostas pelo Estado e por reformatórios com o objetivo transformá-los em mão de obra e força de trabalho. A questão dos reformatórios indígenas, apresenta inclusive denúncias bem mais graves, demonstrando que esses reformatórios, o mais conhecido deles a chamada Fazenda Guarani, eram campos de concentração em Minas Gerais[21], sendo esse chamado pelos indígenas de presídio. Esses povos enfrentaram violentos ataques por parte do Estado, através das violências epistêmicas e das tentativas de genocídio realizadas por D. João VI, no séc. XIX[22]. Todos estes ataques contribuíram para o processo de "reorganização dos povos indígenas em Terras circunscritas pelo Estado" (SILVA, 2009, p. 12).

Ao pesquisar o histórico do povo Krenak, destacam-se os movimentos de alocação e realocação desta população pelos indigenistas nacionais, principalmente entre os anos de 1968 e 1973, com o principal objetivo de promover a incorporação dos indígenas à população nacional. O próprio vocábulo usado pelos indigenistas, na intenção de transformar todos os "índios" em incorporados, faz pensar na questão da violência territorial, como violência contra o corpo (SILVA, 2009). Acrescenta-se que, se deslocarmos o sentido do sufixo in, podemos pensá-lo como negação, a negação do território, a negação das expressões socioculturais, a negação dos próprios corpos, in-corporar.

Esse movimento também se faz presente nas palavras de Krenak quando afirmou: "a máquina estatal atua para desfazer as formas de organização das nossas sociedades, buscando uma integração entre essas populações e o conjunto da sociedade brasileira" (SILVA, 2019, p. 21). Mesmo assim, os Krenak seguem resistindo a essas tentativas contra os modos originários de habitar o mundo, sendo que continuar vivendo "lá no Krenak" é uma forma de resistência pela preservação dos territórios. A própria expressão "lá no Krenak" remete a um local/parente.

---

[20]Borum ou pejorativamente chamado Botocudo, tratando-se de um grupo étnico bem amplo, cujo nome é originalmente ofensivo, em menção aos ornamentos que esses povos utilizam nos lábios e lóbulos. Receberam esta denominação os indígenas habitantes numa extensa faixa do interior do Leste e Sul brasileiro. Entre os quais, os Xokleng e os Kaingang atualmente habitando territórios nos estados de São Paulo, Santa Catarina e Paraná (SILVA, 2009, p. 23).

[21] Dossiê realizado por Marcelo Zelic, -Grupo de Trabalho Indígena na Comissão Nacional da Verdade e comissão. Disponível:em:http://caci.cimi.org.br/#!/dossie/977/?loc=13.966054081318301,62.35839843749999,4&init=true. Acesso em: 05 dez. 2020.

[22] D. João VI ordena um decreto de extermínio contra os Borum (Krenak/ Botocudos) assinado em 13 de maio de 1808, no séc. XIX. Segundo a "decretação da Guerra Justa", deveriam ser tomadas providências contra os Índios Botocudos por esses dificultarem a navegação comercial e "infestarem" os terrenos do Rio Doce, Disponível em: https://www2.camara.leg.br/legin/fed/carreg_sn/anterioresa1824/cartaregia-40169-13-maio-1808-572129-publicacaooriginal-95256-pe.html. Acesso em: 26 set. 2020.

Suponho ser por isso que os Krenak continuam ao lado do rio atualmente, mesmo com o agravamento das condições de saúde do Watu.

Os Krenak, assim como os diversos povos indígenas no Brasil, se tornaram especialistas em resistir contra às investidas coloniais sobre seus corpos, territórios e modos de conhecer. O pensamento produzido por Ailton Krenak nasceu nesse contexto de resistência histórica. Por essa razão, os autores Leno Francisco Danner, Julie Dorrico e Fernando Danner (2019) consideraram o pensamento de Ailton Krenak de grande relevância filosófica, ao apontarem a potência de descontinuidade das estruturas de pensar da modernidade, ~~que se~~ realizadas em suas palavras.

Ailton Krenak, no livro *Ideias para adiar o fim do mundo* (2019), questionando diretamente as questões da violência colonial, violências fundamentadas na ideia de segmentação hierárquica entre as expressões socioculturais. Neste contexto, existe uma expressão cultural, uma forma de pensar e inclusive de se relacionar com o próprio corpo, pertencendo a uma parte da humanidade que se considera "esclarecida" e, por esta razão, apresentando a missão "civilizatória" de levar a "luz" às outras formas da humanidade "obscurecidas". O pensador realiza um convite para a conversa, promovendo questionamentos e onde o próprio se coloca a procurar em conjunto as respostas. Portanto, o próprio livro é em si outra forma de elaborar os conhecimentos, uma forma de superar o silenciamento dos corpos e viabilizar outras formas de produção do conhecimento, outras estéticas e outros saberes.

Ao se considerar a vida dos Krenak em toda a ecologia, incluindo a subjetividade dos animais, das montanhas e os rios, vemos que o acontecimento colonial e as manutenções contemporâneas da colonialidade não são apenas debates teóricos, mas consequências diretas em suas vidas. Para além, como demonstrou Ailton Krenak, as ações coloniais e da colonialidade tomaram tais proporções que atualmente vivenciamos um caos antropocênico[23], no qual todos estamos em um "mesmo barco" e a biosfera como tal, que de acordo com o pensador é nossa morada em comum, está experimentando os efeitos práticos e diretos do modo colonial de se relacionar e de significar a vida. O pensador reitera constantemente a necessidade de outras formas de significar e de se relacionar com a existência, com a vida. Para tal, supondo que seja preciso outros modos de se significar e de relacionar com os corpos, para a partir de corpos menos limitados, ampliarmos nossa relação com a existência.

O material mais recente produzido por Ailton Krenak foi elaborado no centro do acontecimento da COVID-19, a partir de uma perspectiva sociocultural indígena,

[23] O tema do antropoceno será apresentado no capítulo 2.2.

comprometido em realizar a contrapartida de outras formas possíveis de se pensar e se viver a vida neste planeta. A voz, a imagem e a palavra de Ailton Krenak para a sociedade brasileira não indígena e socializa alguns dos conhecimentos e saberes do seu povo. Além disso, direciona a essa sociedade, críticas e questionamentos existenciais. Esse complexo acontecimento acompanhou as sucessivas crises que nele se evidenciaram e não podem passar despercebidas por quem se propõe a pensar ética e criticamente a existência dos seres humanos e da vida. Esse acontecimento atualiza diversas crises indenitárias e climáticas, evidenciando o desequilíbrio das dinâmicas coletivas e as desigualdades de acesso às condições de vida, bem como, denunciando as hierarquias socioculturais.

O acontecimento da pandemia em 2020, bem como a intensificação da digitalização dos corpos que o acompanhou, parece ter acentuado os processos apresentados pelo pesquisador Danilo Patzdorf (2017) ao pensar criticamente o que se entende por corpo e os efeitos frente à digitalização. De acordo com o pesquisador, pensar a história do corpo é consequentemente pensar a "crise do corpo", que será apresentada no capítulo 2.1, na proposta da analogia do corpo-máquina, bem como destacando os pontos da insuficiência para significar a experimentação corporal. A crise do corpo em 2020 se atualiza frente à pandemia de coronavírus COVID-19, assim como parece ocorrer em diversas áreas, revelando múltiplas crises humanitárias e existenciais. Para Ailton Krenak, essas crises ocorreram como uma "espécie de ajuste de foco" (KRENAK, 2020, p. 32), frente a esse acontecimento, reiterou a existência do planeta Terra enquanto um corpo vivo, apresentando linguagem e a pandemia seria uma tentativa de se comunicar com as humanidades.

Os conteúdos abordados nesses livros de Krenak (2019-2020) nos abrem possibilidades interpretativas para compreender de forma mais ampla os debates da significação de corporalidade, nos caminhos da resistência epistêmica. Como veremos nas palavras de Ailton Krenak, a noção de corpo e de corporeidade se estendem para além das definições ocidentais, deixando de limitar o corpo ao material e ao individual, e considerando que o corpo se estende ao corpo planetário e a noção de pessoa se estende à de pessoa coletiva.

Por fim, o debate foi direcionado para a elaboração de um modo de estar no mundo a partir dessa ampliação do corpo e da corporalidade, se abrindo para as questões da memória, do sonhar e do xamanismo, por perceber nessas temáticas outras instituições de mundo. Como conclusão, apresenta-se um pensar reivindicando outras perspectivas de mundo e um entendimento de corpo para além da utilidade financeira, um modo de pensar elaborado a partir de uma corporalidade aberta à percepção da linguagem da Terra.

2 O CORPO NÃO É ÚTIL: (DES) CONSTRUINDO AS NOÇÕES DE CORPO

2.1 O CORPO-MERCADORIA E O CORPO-MÁQUINA: A UTILIDADE DOS CORPOS

Os gregos, em algum momento começaram a perceber a Terra como um mecanismo, eu achei apavorante
Ailton Krenak

Para debatermos o conceito de corpo em Ailton Krenak é relevante identificar algumas concepções de corpo na perspectiva ocidentalizada, de origem greco-romana. As proposições de corpo, corporeidade e corporalidade apresentadas ao decorrer desta dissertação se fundamentam em pensadores de diferentes áreas que questionam a modernidade ocidentalizada. Dessa maneira, esse texto é um convite para repensar as origens dos discursos que elaboramos e reproduzimos sobre a existência corporal e nossa maneira de experimentar a existência. Neste sentido o pensador indígena questiona a ideia de sermos uma (única) humanidade e as consequências dessa definição:

> Como justificar que somos uma humanidade se mais de 70% estão totalmente alienados do mínimo exercício de ser? A modernização jogou essa gente do campo e da floresta para viver em favelas e em periferias, para virar mão de obra em centros urbanos. Essas pessoas foram arrancadas de seus coletivos, de seus lugares de origem, e jogadas nesse liquidificador chamado humanidade (KRENAK, 2019, p. 9).

A chamada civilização ocidental, vem se edificando a partir da oposição entre corpo e alma suposta por Platão e reafirmada no pensamento renascentista, como demonstrou Danilo Patzdorf (2017) em sua pesquisa sobre corpo. Em Patzdorf (2017), percebemos que as propostas de entendimento de corpo não são únicas e se alteram de acordo com o período histórico e grupo social inserido e, para o pensador, a história do corpo é uma história de sua crise. Essa relação entre o período histórico, sociedade e corpo é igualmente apresentada nas pesquisas do professor e antropólogo José Carlos Rodrigues (1999) sobre as representações sociais do corpo e da morte, também nos ajudando a localizar o corpo nos discursos científicos nos últimos anos, pois: “o passado não está apenas no passado: ele constituiu nossa sensibilidade e continua de certa forma, como veremos, a ser presente” (RODRIGUES, 1999, p. 16). Cabe destacar que nesta dissertação não realizei uma precisa revisão sobre a história do corpo, mas procurei pensá-

lo através de uma percepção fluída e porosa, assim como Rodrigues (1999), debater os espectros socioculturais e as possibilidades de significação múltiplas e simultâneas de corpo.

Para pensar a noção ocidentalizada dos corpos, é interessante compreender que é a partir da modernidade/colonialidade[24] que se consolida e se difunde o entendimento dos corpos enquanto mercadorias e máquinas de trabalho. Ao pensar o efeito da ação colonial/moderna nos corpos, a historiadora Silva Federici no livro *O calibã e a bruxa: mulheres, corpos e acumulação primitiva* (2019) denunciou a relação entre colonialidade, propriedade privada e exploração dos corpos femininos (máquina-reprodutivas)[25], negros e indígenas (mercadorias e máquinas de trabalho). A pesquisadora demonstrou que o massacre dos povos originários nas Américas está diretamente relacionado com o processo colonial e ascensão do Capitalismo, sendo que nas Américas "a colonização destruiu 95% da população nativa" (2019, p. 206). No início da colonização, a escravização humana ocorreu como aquisição de mão-de-obra para as plantações, contribuindo com o acúmulo de capital no século XVI, quando cerca de um milhão de pessoas escravizadas sequestradas do continente africano e trabalhadores indígenas eram forçados pelos colonizadores a produziam a mais valia para a Espanha, Portugal e a América Colonial. Sendo assim, Federici (2019) apresentou que em 1600 o Brasil exportava enormes quantidades de açúcar, demonstrando a determinação ao desenvolvimento capitalista.

O corpo passa a ser uma instância que precisa ser doutrinada e controlada pela razão, sendo assim, a Modernidade não só criou uma dicotomia, mas conjuntamente uma hierarquia. Na dicotomia mente e corpo, a mente seria superior e deveria dominar e explorar a instância corporal. Nessa dicotomia, o corpo, reduzido a uma máquina, deve cumprir uma determinada função e ser útil e a mente, por sua vez, deve superar os desejos, valorizando moralmente a exploração do corpo em nome do trabalho. Foi essa a revolução burguesa de entendimento do corpo. Neste sentido, Federici destacou: "a primeira máquina desenvolvida pelo capitalismo foi o corpo humano"[26] (FEDERICI, 2019, p. 268). O corpo passa a ser considerado como uma

---

[24] O tema da modernidade/colonialidade encontra-se mais aprofundado no cap. 2.2.

[25] Como observamos no pensamento de pensadoras como: Silvia Federici (2019), María Lugones (2014), Maria Galindo (2013), Gloria Anzaldúa (2005), Daiara Tukano (2020), Ochy Curiel (2014), entre outras. A binaridade colonial é base para o entendimento de gênero como conhecemos, dicotômico, hierárquico e fundado na diferença corporal. Nesse modo de pensar, a genital, uma parte isolada do corpo, é utilizada como justificativa para tentar impor sobre esses corpos modos muito específicos e limitados de ser e estar no mundo. Pensar outros modos de entender corpo é necessariamente pensar em outros modos de entender gênero. Desse modo, ser mulher seria uma condição muito mais relacionada a uma opressão vivida em comum do que uma essência inerente a genital. O corpo "generificado" é duplamente colonizado. A imposição de um gênero binário e fixo é uma das violências exercidas sobre os corpos.

[26] Pode-se visualizar na xilogravura presente no Anexo B, retirada da obra de Federici (2019), a representação do ser humano transformado em máquina de trabalho.

máquina capaz de produzir cada vez mais progresso, como uma máquina que pode ser "consertada", uma máquina com utilidade e que deve cumprir sua função.

Como demonstrou Krenak (2020), nos estudos biomédicos se continua cada vez mais a noção do corpo biológico ser entendido como uma máquina: "a ciência, as medicinas criaram uma extensão da vida com mil aparelhos, mas deixando de fora a escolha das pessoas de viver dentro do ciclo da vida e da morte que a natureza proporciona" (KRENAK, 2020, p. 34). Na pesquisa de Rodrigues a noção de "corpo medieval" se difere da de "corpo renascentista" a partir da ação médica: "com a separação cartesiana entre corpo e alma iniciou-se, sobretudo por meios técnicos, um projeto de luta contra a dor. Esta passaria a ser vista como mero indicador de um 'defeito' do maquinismo corporal, passível de ser 'consertado'" (RODRIGUES, 1999, p. 60).

Essa transição de perspectiva sobre o corpo também é apresentada em Federici (2019), quando demonstra as transformações nas relações corporais ocorridas durante a passagem dos modos de ser pré-capitalistas, para a sociedade capitalista. Essa passagem, de acordo com a autora, se relacionou diretamente com a analogia do corpo-máquina, uma vez que os filósofos Descartes[27] e Hobbes apresentaram "a transformação do corpo em máquina de trabalho" (FEDERICI, 2019, p. 255):

> No caso de Descartes, a redução do corpo à matéria mecânica faz possível o desenvolvimento de mecanismos de autocontrole que sujeitam o corpo à vontade. Para Hobbes, em contraste, a mecanização do corpo serve de justificação para a submissão total do indivíduo ao poder do Estado (FEDERICI, 2019, p. 254).

O corpo passa a ser visto enquanto máquina e a Terra enquanto mercadoria, sendo que a existência da propriedade privada e da visão mercadológica da terra, é a base dos conflitos territoriais[28] que os povos indígenas vivenciam no Brasil e mundo, visto que existe uma diferença ontológica na relação com a Terra, por um lado a noção de "ter a Terra" e por outro a ideia de "pertencer à Terra" e, como pretendemos sustentar nesta dissertação, essa é a diferença da significação de corpo entre "ter um corpo" e "ser um corpo". Segundo os

---

[27] Na filosofia mecanicista se descreveu o corpo por uma analogia com a máquina, com frequência colocando a ênfase na inércia. O corpo concebido como matéria bruta, completamente divorciada de qualquer qualidade racional: não sabe, não deseja, não sente. O corpo puramente uma "coleção de membros", disse Descartes no Discurso do Método em 1634 (1973, vol. i, p. 152) (FEDEREICI, 2019, p. 251).

[28] No Brasil em 2021 a tese do marco temporal encontra-se em votação no STF. A exemplo da proposta de Lei 490/2007.https://www.camara.leg.br/proposicoesWeb/fichadetramitacao?idProposicao=345311.Como demonstrou Haesbaert, "os conflitos por território –intimamente atrelados também às ameaças ao território– em função do uso dos chamados recursos naturais, estejam vinculados à água, à biodiversidade, aos solos cultiváveis ou ao subsolo, em uma economia altamente marcada pelo caráter neoextrativista. (2021, p. 195).

conhecimentos indígenas, nem corpo, nem território podem ser formatados enquanto mercadorias, visto que essa visão reduz demasiadamente as complexidades existenciais. De acordo com Federici (2019), a ideia de propriedade privada se origina com cerceamento da terra, que foi loteada e passou a "pertencer" ao latifundiário. Sendo assim, ocorreu tanto o cerceamento e a privatização da terra, como o cerceamento e a privatização do corpo[29], convergindo diretamente com a ponderação de Krenak: "talvez o que incomoda muito os brancos seja o fato de o povo indígena não admitir a propriedade privada como fundamento. É um princípio epistemológico" (KRENAK, 2020, p. 62).

Os corpos dos indígenas, das mulheres, dos escravizados e o corpo do planeta Terra, vivenciam as consequências do colonialismo, do capitalismo e mais recentemente no neoliberalismo digital[30], consolidando assim, um "devir mercadoria" dos corpos e formas de vida, não só alguns, mas todos que compartilham a vida na Terra. Isso ocorre quando o planeta Terra passa a ser configurado e compreendido unicamente a partir de seu valor mercadológico. Nessa lógica a produção de mercadorias cresce de maneira exponencial e toma proporções incontroláveis, como apresentou Krenak, "a produção e distribuição de mercadorias são insustentáveis. A conta não fecha" (2020, p. 35).

De acordo com a pensadora sobre o corpo Christine Greiner (2005), o entendimento de corpo, por sua complexidade, não pode se fechar em uma única disciplina do conhecimento, não pode ser fundamentado nem na trans, nem na interdisciplinaridade, dessa forma a pesquisadora propôs pensar o corpo de forma indisciplinar. Sendo assim, o corpo existe para além de qualquer definição lógica, a existência transcende as tentativas de explicação que o pensamento moderno pretende, essa visão em muito se relaciona com a desobediência epistêmica anunciada pelo pensador da decolonialidade Walter Mignolo (2008) ao propor em estratégias decoloniais. A indisciplinaridade do corpo é de(s)colonial, enquanto a colonialidade é o projeto de docilizar os corpos para torná-los úteis. No modo colonial, "o mundo converte-se, assim, num vasto e variado mercado" (ROLNIK, 2019, posição 585).

A lógica da mercadoria tomou o caráter global a partir das navegações mercadológicas ocorridas no Atlântico. Como percebemos nas pesquisas do peruano Aníbal Quijano (2005), elas marcam, em nome da mercadoria, um novo tipo de imaginário de mundo principalmente a

---

[29] Para pensar a digitalização dos corpos, indica-se a leitura de: Donna Haraway (2000) e Danilo Pazdorf (2017).

[30] Visto que atualmente a propriedade privada se estende à privatização dos próprios dados pessoais, sendo a esfera digital um novo campo de atuação da economia e das disputas de poder, bem como, das ações de controle sobre os corpos. O território digital não será tema desta dissertação, mas considerado fundamental reconhecer a existência, principalmente ao se falar na extensão atual das formas de dominação colonial.

partir da diferença corporal colonial (invenção da ideia de raças humanas). Foi a partir dessa diferença corporal que se estabeleceu quais corpos iriam ser explorados e quais iriam praticá-la. Sendo assim, mesmo que as navegações coloniais não tenham inventado a escravidão, foi somente a partir delas que a escravidão virou sinônimo de racismo e de negritude, e fundou na diferença corporal um marcador da divisão de trabalho, quais seriam remunerados quais não. Nesse contexto, como demonstrou Quijano (2005), o trabalho assalariado virou quase uma exclusividade da elite branca. Apesar do senso comum considerar que não houve escravidão entre os indígenas, no entanto, se sabe que muitos foram escravizados até a morte.

A partir da diferença corporal surgiu a tensão entre o "eu" e o "outro", uma questão fundamental da Modernidade/Colonialidade. Como podemos observar em teóricos decoloniais como Aníbal Quijano (2005) e Walter Mignolo (2005), essa separação delimitando o "eu" se fundamenta principalmente a partir dos encontros entre diferentes fenótipos ocorridos nas grandes navegações mercantis entre os séculos XV e XVI. No pensamento da luso-africana Grada Kilomba (2019) e da brasileira Sueli Carneiro (2005) podemos encontrar que os corpos negros na colonialidade são efetivamente transformados em mercadoria. Kilomba (2019) apresentou psicanaliticamente que no processo de definição do eu na figura do outro se projeta tudo aquilo que o "eu" não quer para si, como uma proteção do *self* (eu-mesmo), o "outro" torna-se receptáculo das projeções negativas do "eu". O corpo do outro (negro, indígena, cigano, não-ocidental), passa a ser um "depósito" de tabus estabelecidos pela sociedade moderna e também a mercadoria do "eu" colonizador. Na tese da filósofa brasileira Sueli Carneiro (2005), percebemos como essa diferença (eu x outro) se marca no corpo, pela cor da pele, atuando como uma categoria de apagamento, o outro é um não-ser na sociedade brasileira. Em uma sociedade de passado colonial, evidencia-se o corpo negro como um nítido exemplo de corpo-mercadoria[31].

Esse princípio é o mesmo que "só considera o ser humano útil quando está produzindo" (KRENAK, 2020, p. 8). A produtividade máxima é o objetivo dos avanços desta chamada civilização ocidentalizada. Mas "porque insistimos em transformar a vida em uma coisa útil? Nós temos que ter coragem de ser radicalmente vivos, e não ficar barganhando a sobrevivência" (KRENAK, 2020, p. 59). Ser radicalmente vivo é reconhecer que uma máquina existe para

[31] Esses dados se confirmam em Jessé Souza (2019) quando apresentou que: "O uso sistemático da polícia como forma de intimidação, repressão e humilhação dos setores mais pobres da população. Matar preto e pobre não é crime já desde essa época. As atuais políticas públicas informais de matar pobres e pretos indiscriminadamente efetuadas por todas as polícias do Brasil, por conta do aval implícito ou explícito das classes médias e altas, têm aqui seu começo. As chacinas comemoradas por amplos setores sociais de modo explícito, em presídios de pretos e brancos pobres e sem chance de se defender, comprovam a continuidade desse tipo de preconceito covarde". (SOUZA, 2019, p. 48).

cumprir determinada função, uma máquina não existe para experimentar o fruir da vida, o corpo reduzido à noção de máquina limita nossas possibilidades de experimentação da existência.

Nessa perspectiva Krenak (2020) retoma o pensador Michel Foucault (1987) para pensar a questão da utilidade dos corpos, segundo sua discussão sobre a relação entre poder e corpo, ao destacar as disputas de significação que ocorrem na intenção de se manter o poder. Em várias pesquisas, apontou como se estabelece as relações de dominação dos corpos. Na obra *Vigiar e punir* (1987), ao pensar os corpos dos condenados[32], fundou a categoria de corpos dóceis, sendo o objetivo da dominação docilizar os corpos no intuito de manter a relação de poder. A disciplinaridade dos corpos surgiu como função de aumentar sua utilidade, por meio da obediência a outrem. Para Foucault (1987), o corpo também está diretamente mergulhado num campo político e as relações de poder têm alcance imediato sobre o mesmo. A dimensão política do corpo está vinculada à utilização econômica, sendo a força de produção do corpo o disputado nas relações de poder e dominação. Os corpos dóceis, disciplinados, aptos para o trabalho, apresentam gestos e costumes moldados aos interesses da manutenção da colonialidade. A dominação ocorre no apagamento e na proibição de certos gestos, costumes, cantos, falas, vestimentas, partes dos corpos podendo ou não serem expressos em locais públicos, esses agenciamentos utilizam legislações e discursos, como recursos atuando na determinação das formas de ser e de se portar, como demonstrou Foucault (1987). No corpo se materializam os conflitos de poder e disputas socioculturais e epistêmicas.

A chamada sociedade disciplinar (FOUCALT, 1987) retira do corpo qualquer possibilidade de agência criativa, o corpo como máquina, o corpo disciplinado, apenas obedece ao pensar. O corpo no colonialismo é uma máquina de dominação onde se exerce a disciplina como ferramenta fundamental ao desenvolvimento econômico e financeiro, para tal o corpo perde a dimensão existencial. Como podemos ver com a psicanalista Suely Rolnik (2019), o corpo elaborado enquanto propriedade privada para capitalização das forças vitais está aumentando em escalas exponenciais na contemporaneidade. As formas de controle não são as mesmas, estas se reconfiguram e se atualizam, mas se mantém, obtendo o controle e a dominação sobre os corpos e os territórios, materialidades nas quais os discursos disputam valor de significação.

De acordo com Foucault (1987), a sociedade do lucro investe diretamente no corpo, sendo essa investida o que estamos chamando de corpo-mercadoria, uma experiência corporal voltada para a possibilidade de produzir valor financeiro. A produtividade máxima, mesmo

[32]Em diversas *lives* Ailton Krenak citou a planta da cidade colonial: igreja, prefeitura, escola, cadeia, hospital. Krenak reiterou que não existe algo análogo a uma cadeia entre seu povo e nem e entre os parentes indígenas.

criando condições de morte, é resultado dos avanços desta sociedade. Posto isso, em acordo com Krenak, a experimentação do corpo não deve ser mais uma experiência unicamente mercadológica, devemos tomar consciência de nossos corpos para que eles não sejam completamente capturados pela lógica financeira. Desta maneira, um movimento de resistência surge a partir da "consciência do corpo, da mente, consciência de ser o que se é e escolher ir além da experiência da sobrevivência" (KRENAK, 2020, p. 58).

Os corpos pensados de uma forma mercadológica são constantemente explorados, e essa exploração da vida não para nas árvores, nos rios e nos corpos considerados sub-humanos. Como demonstrou o filósofo Byung-Chul Han (2015) na obra *Sociedade do cansaço*, o sujeito da sociedade contemporânea dirige essa exploração a si próprio, operando uma dominação simultaneamente interna e externa, o próprio sujeito explora as forças vitais e exige de si a máxima eficácia. As noções de identidade, de autonomia, racionalidade, autenticidade, são utilizadas para justificarem ideologicamente essa contínua autoexploração e esse utilitarismo mercadológico sobre os corpos. A introjeção[33] dos mecanismos de controle atua como uma manobra subjetiva na sociedade, transformando o corpo em uma máquina, uma mercadoria utilitária. Conforme Federici, a noção de liberdade na sociedade capitalista se transforma em possibilidade de exploração e autoexploração, sendo que a hierarquia e jogo de dominação senhor/escravo passa a ocorrer também na relação entre "cabeça pensante e corpo-máquina", ocorrendo uma pretensão de dominação da mente sobre o corpo (FEDERICI, 2019, p. 270). O corpo foi transformado em máquina, conforme apresentado anteriormente, no entanto, surgiu posteriormente a questão "como fazê-lo trabalhar?" (FEDERICI, 2019, p. 268). O corpo mecanicista é um corpo servindo a uma lógica mercantil, e para fazê-lo "funcionar" é preciso que os indivíduos "desenvolvam mecanismos de autodisciplina, de autocontrole (*self-management*) e de autorregulação que tornem possíveis as relações de trabalho voluntárias e o governo baseado no consentimento" (FEDERICI, 2019, p. 268).

Essa compreensão também é explicada por Ailton Krenak: "eles escravizam tanto os outros que agora precisam escravizar a si mesmos" (KRENAK, 2020, p. 61). As pessoas passam a trabalhar inclusive por compulsão, por não terem mais recursos subjetivos para lidar com a existência com a vida, para além da dimensão mercadológica. Ademais, Byung-Chul Han (2015) demonstrou a pandemia de doenças mentais acompanhando esse modo de pensar, onde

[33] Esse processo foi também apresentado por Mignolo (2005) percebendo o fenômeno da dupla consciência colonial, verificando que a subalternidade colonial introjetada pelo próprio colonizado, de modo que este se vê a partir do olhar do colonizador, sendo assim, ao mesmo tempo colonizado e colonizador, essa dupla consciência habita de forma inconciliável o sujeito colonizado. O autor citou Du bois (1970) quando apresentou a dupla consciência do colonizado, principalmente no caso dos negros americanos.

as pessoas podem entrar em profundos estados depressivos quando não se sentem úteis, e por todo lado são incentivadas a se sentirem assim. Como disse Ailton Krenak, “as religiões, a política, as ideologias se prestam muito bem a emoldurar uma vida útil” (KRENAK, 2020, p. 60), acrescentamos, um corpo útil. No entanto, de acordo com o pensador “a vida não tem utilidade nenhuma. A vida é tão maravilhosa que a nossa mente tenta dar uma utilidade a ela, mas isso é uma besteira” (KRENAK, 2020, p. 59).

Essa pressa e ansiedade por consumir mundos da cultura regida pelo utilitarismo não interessa ao pensamento de Krenak (2019), o pensador questionou esse movimento que se intensifica tanto que acaba atacando a si mesmo, a conta deste consumo não fecha e coloca em risco as diversas formas de vida, e mesmo assim continuamos querendo ser parte desta humanidade.

> As andanças que fiz por diferentes culturas e lugares do mundo me permitiram avaliar as garantias dadas ao integrar esse clube da humanidade. E fiquei pensando: ‘Por que insistimos tanto e durante tanto tempo em participar desse clube, que na maioria das vezes só limita a nossa capacidade de invenção, criação, existência e liberdade?’. Será que não estamos sempre atualizando aquela nossa velha disposição para a servidão voluntária? (KRENAK, 2019, p. 9).

A servidão voluntária, se pensada a partir de Rolnik, parece se intensificar cada vez mais e o desejo por estar no “topo”, bem como a lógica da competição, atuam na “captura dos desejos”. Os indivíduos são regidos pelo desejo de participar desse “clube da humanidade” e, com isso, acabam interrompendo o processo de criação de mundos diversos, criando necroses na vida e no corpo social e ambiental. Provocando um profundo mal-estar a partir da separação entre a subjetividade e sua potência vital. Nesse contexto, a pulsão vital sendo “cafetinada” pelo capital (ROLNIK, 2019).

Uma outra possibilidade para se explicar a justificativa da diferenciação entre o “eu” colonizador e o “outro” colonizado, se pensarmos segundo os estudos de Achile Mbembe (2018), quando este retomou Hannah Arendt (1998), ao observar que a diferença entre “selvagens” e “seres humanos” se encontraria muito mais no fato de que as culturas chamadas de “selvagens” se comportam como parte da Natureza. Nesse contexto, os “Outros” são aqueles que se percebem como parte indissociável da Natureza: “o fato de se portarem como se fossem parte da natureza; tratavam-na como sua senhora inconteste” (ARENDT, 1998, p. 223).

Através desta lógica, a sociedade colonial relativiza a humanidade de alguns e realiza a Necropolítica: uma gestão política da morte. Achile Mbembe (2016) elaborou este conceito a

partir da ideia de biopolítica de Michel Foucault (1997)[34], que seria um domínio sobre a vida como forma de poder. Mbembe percebeu que no caso das sociedades colonizadas existe um domínio sobre a morte como forma de poder, nelas ocorre o "deixar morrer" das "sub-humanidades" operando como uma forma de se exercer o poder. Esta política estrutural se realiza na morte do outro como meio de manutenção da existência de alguns (MBEMBE, 2018). A gestão das mortes ocorre em nome da manutenção das instâncias econômicas, ou seja, se o corpo não tem valor mercadológico, pode ser descartado, o que ocorre quando o poder público se confunde com a lógica da mercadoria e o lucro passa a ser mais importante que a vida.

De acordo com Krenak, um exemplo prático desta expressão política são as decisões do Presidente da República durante a pandemia - "o que vemos nesse homem é o exercício da necropolítica, uma decisão de morte"[35] (KRENAK, 2020, p. 44). A denúncia de Krenak (2020) expôs o funcionamento da necropolítica, bem como o do necrocapitalismo[36], ao transformar o corpo da Terra e todos aqueles "agarrados" a mesma em mercadorias. A sociedade necrocapitalista objetiva gerar lucro e mercadoria, mesmo sabendo que as consequências sejam morte e necrose de diversas formas de vida, como demonstraram Krenak (2020) e Rolnik (2019).

A sociedade ocidental apresenta em sua gênese a ideia de um ser narcísico, que se crê separado do resto da existência, funda uma civilização "evolucionista", "cientificista" se auto colocando como "evoluída", considerando que apenas alguns seres podem ser pertencentes ao "clube da humanidade" e toda a alteridade se tornando uma sub-humanidade, a ser explorada, como descreveu Ailton Krenak (2019). Nesse sentido, o pensador sintetizou esse pensamento da necropolítica e do necrocapitalismo ao afirmar: "com o avanço do capitalismo, foram criados os instrumentos de deixar viver e de fazer morrer: quando o indivíduo para de produzir, passa a ser uma despesa. Ou você produz as condições para se manter vivo ou produz condições para morrer" (KRENAK, 2020, p. 47). A ideia de utilidade funciona como agente do necrocapitalismo e da necropolítica, deixando morrer (material e simbolicamente) aqueles que não são úteis para a manutenção do funcionamento.

---

[34]O autor explicitou a: "Minha abordagem é baseada na crítica de Michel Foucault sobre a noção de soberania e sua relação com a guerra e biopoder em Il fautdéfendrelasociété: Coursau Collège de France, 1975-1976. Paris: Seuil, 1997: 37-55, 75-100, 125-148, 213-244".

[35] Conforme consta nos dados publicados pela APIB, até então, morreram em decorrência da COVID-19, 1.201 indígenas. Disponível em: https://emergenciaindigena.apiboficial.org/dados_covid19/ Acesso em: 14 set. 2021.

[36] Ailton Krenak (2020) emprestou o termo de Suely Rolnik no livro *Esferas da insurreição* (2019). A ideia de neocapitalismo surgiu a partir de um capitalismo transformando tudo em "fantasia financeira" e no lugar de "imaginar mundos, a gente os consome", dessa forma tanto Krenak (2020) quanto Rolnik (2019) denunciaram a economia financeirizada e a direta relação entre degradação da vida e das florestas.

Ailton Krenak (2020) demonstrou a íntima relação entre a lógica de mercadoria e a necropolítica, sendo que, para o pensador, toda mercadoria é morta, por meio desta relação, argumentou que esse é um sistema de produção de morte. A indignação de Krenak com esse modo de pensar se mostrou em palavras: "dizer que a economia é mais importante é como dizer que o navio importa mais que a tripulação. Coisa de quem acha que a vida é baseada em meritocracia e luta por poder" (KRENAK, 2020, p. 47). O pensador indígena apresentou ainda que, quando uma figura como o Presidente da República publicamente disse "alguns vão morrer", isso é "uma banalização da vida, mas também é uma banalização do poder da palavra. Pois alguém que fala isso está pronunciando uma condenação" (KRENAK, 2020, p. 47). Ainda de acordo com Krenak "não é ato falho de quem fala; a pessoa não é doida, é lúcida, sabe o que está falando" (KRENAK, 2020, p. 47). O pensador faz repensar a naturalização de certas ideias, como por exemplo a noção que não se pode parar a economia, neste sentido, destaca: "a economia é uma atividade que os humanos inventaram e que depende de nós" (KRENAK, 2020, p. 47).

A pensadora Suely Rolnik (2019) demonstrou como se forja este inconsciente colonial-capitalístico distorcendo a pulsão vital e a originalidade da vida, sendo transformadas em máquinas e mercadorias, realizadas em um movimento de "captura" dos desejos tornados úteis para a manutenção do poder. Os corpos humanos, vão cada vez mais sendo transformados em mercadorias, como demonstrou Mbembe (2018) ao apresentar o devir-negro do mundo,[37] e considerar que os corpos negros foram os primeiros a terem a "carne transformada em coisa e o espírito em mercadoria" (MBEMBE, 2018, p. 21).

A separação com a Natureza como demonstraram Hannah Arendt (1998) e Ailton Krenak (2020) justifica uma exploração incansável do Planeta Terra. E define uma distinção entre sujeito e objeto e, nesta dicotomia, a Natureza e o corpo são colocados como objeto, ou seja, como mercadoria. A estrutura forjando a recente noção de indivíduo e de mercadoria é a mesma estrutura sociocultural conduzindo ao caos ecológico vivenciado, ou seja, a transformação da vida em mercadoria, ocorrida a partir da centralidade de um único tipo de vida humana. Dessa maneira, a noção moderna de corpo possibilita a continuação do desenvolvimento colonial, uma vez que o corpo "serve" para algo, o corpo é preparado para cumprir a função industrial e mercadológica.

Essa separação fundamental justificando-se a partir de uma cisão e objetificação da esfera do chamado de natural. Segundo o pensamento de Krenak (2020) essa sociedade pretende

[37] Na introdução da obra *Crítica da razão negra* (2018) Achille Mbembe apresentou a ideia de "Devir negro do mundo", onde citou a transformação massiva dos corpos em mercadorias.

atuar sobre a Natureza: “atuar sobre a Terra, sobre a água, sobre o vento, sobre o fogo, até sobre as tempestades que antes interpretavam como sendo fruto de um poder sobrenatural. Na tradição que compartilho, não existe poder sobrenatural. Todo poder é natural” (KRENAK, 2020, p. 30). Aquilo que a sociedade considerada civilizada não consegue controlar, chama de sobrenatural, o que não faz nenhum sentido segundo o pensamento indígena. Essa sociedade, a não indígena, pretende controlar a Natureza a partir da dominação técnica. Segundo as palavras de Ailton Krenak “o desvio dos humanos em seu sentimento de pertencimento à totalidade da vida se deu quando descobriram que podiam se apropriar de uma técnica” (KRENAK, 2020, p. 31). Essa visão tecnocrata da existência conduziu à uma sociedade onde o poder se centraliza na mão de grandes corporações: “o poder, hoje, é uma abstração concentrada em marcas aglutinadas em corporações e representada por alguns humanoides” (KRENAK, 2020, p. 8). Não um ente com qual podemos tratar diretamente.

Esse modo de pensar transforma a Natureza em um grande depósito, de onde o ser humano pode retirar tudo o que precisa dela. Inclusive, na mitologia cristã existe “ânsia de dominação sobre a natureza” (PATZDORF, 2017, p. 54), compreendendo que a Natureza exista para o usufruto humano “mensurando o valor das coisas tão somente pela capacidade de estas ajudarem o homem na realização de seus projetos” (PATZDORF, 2017 p. 54). Uma lógica que reflete a exploração e servidão contínua.

Se o sentido filosófico de corpo na Modernidade pode ser entendido a partir da analogia à máquina, na relação entre corpo e colonialidade, parece que o principal sentido é o valor mercadológico. Essa visão ficou bem nítida no pensamento do Xamã Davi Kopenawa Yanomami, o Pajé é constantemente citado por Ailton Krenak em conferências, por seu livro possibilitar nesse momento de fim de mundo, os encontros com outros modos de compartilhar a existência possíveis. O livro demonstra a existência de um conjunto de expressões socioculturais capazes de habitar a vida a partir de um sentido de relação e reconhecimento com vida. Ailton Krenak retomou as palavras do Pajé yanomami Davi Kopenawa e destacou que “o mundo acredita que tudo é mercadoria, a ponto de projetar nela tudo o que somos capazes de experimentar. A experiência das pessoas em diferentes lugares do mundo se projeta na mercadoria, significando que ela é tudo o que está fora de nós” (KRENAK, 2019, p. 23).

No manifesto contra antropológico elaborado em conjunto com Bruce Albert *A queda do céu: Palavras de um Xamã Yanomami* (2015), existe um capítulo inteiro das falas do Xamã sobre a noção de “povo da mercadoria” e identifica essa relação de “paixão” pela mercadoria existente na “sociedade branca”, apontando a relação mercadológica como uma ontologia da

colonialidade. Para Kopenawa a sociedade ocidentalizada, os *napë*[38], são o "povo da mercadoria" e dizem:

> Somos mesmo o povo da mercadoria! - Podemos ficar cada vez mais numerosos sem nunca passar necessidade! Vamos criar também peles de papel para trocar!". Então fizeram o papel de dinheiro proliferar por toda parte, assim como as panelas e as caixas de metal, os facões e os machados, facas e tesouras, motores e rádios, espingardas, roupas e telhas de metal (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 407).

Com muita lucidez, o Xamã demonstrou como a relação com a mercadoria foi tornando o pensamento da "sociedade branca" turvo, esfumaçado e invadido pela noite. "Foi com essas palavras da mercadoria que os brancos se puseram a cortar todas as árvores, a maltratar a Terra e a sujar os rios" (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 407). Destacamos esse trecho para pensarmos como a lógica da mercadoria age na Terra, a partir da concepção moderna/colonial de progresso, essa sociedade está infligindo o corpo da Terra com a ganância incontrolável. De acordo com Kopenawa (2015), mesmo que "os brancos" tenham metal suficiente para fabricar as mercadorias e máquinas e terra para plantar sua comida, continuam cobiçando o metal da floresta.

Neste ponto, evidencia-se como a significação de mundo age materialmente sobre o Planeta. Como vimos, a noção de propriedade privada é uma noção moderna e colonial, outra noção nesse mesmo espectro é a possibilidade de acumular as mercadorias. Na perspectiva dos Yanomami, de acordo com Kopenawa (2015), não se nega uma mercadoria a quem pede, é melhor ser visto como um bom amigo do que ter muitas mercadorias, para além estas devem ser destruídas quando o dono morre "nunca guardamos objetos que trazem a marca dos dedos de uma pessoa morta que os possuía!" (ALBERT; KOPENAWA, 2015, p. 410). O Xamã apresentou que a sociedade branca age como se fosse apaixonada pelas mercadorias, por isso os brancos continuam com as mercadorias dos defuntos. Outra hipótese que o Xamã apresentou para justificar esse "apego" as mercadorias, seria devido à falta de memória (o mesmo motivo que faz com que a "sociedade branca" precise de uma escrita) [39], sendo que: "os brancos não

---

[38] "Os brancos eram, naquele tempo, chamados de "forasteiros/inimigos kraiwa pë" por oposição aos napë pë yai ("verdadeiros forasteiros/inimigos"): os outros ameríndios. Ambas as designações se distinguiam da categoria dos yanomae t h ë pë napë, os "forasteiros/inimigos humanos": ou seja, os inimigos Yanomami Kraiwa vêm provavelmente de karai'wa, termo do tupi antigo que designa os brancos. É também empregado pelos vizinhos de língua Caribe dos Yanomami, os Ye'kuana (Heinen, 1983-4, p. 4). Com o desaparecimento progressivo das etnias circundantes até o início do século XX (com exceção dos Ye'kuana), o termo napë pë (forasteiros, inimigos) acabou designando exclusivamente os brancos (Albert, 1988). Do mesmo modo, os "espíritos dos forasteiros" (napënapëri pë) tornaram-se "espíritos dos brancos" (ALBERT; KOPENWA, 2015, p. 690).

[39] A relação entre a falta de memória e a escrita, bem como a memória e a oralidade estão desenvolvidas no capítulo 3.1.

destroem os bens de seus defuntos, porque seu pensamento é cheio de esquecimento" (KOPENAWA, 2015, p. 410).

O mundo formatado em mercadoria, segundo Rolnik (2019), realiza o desvio da potência vital, a potência de criação é desviada do sentido ético, e faz isso, "levada para a direção de produzir mercadoria e ativos financeiros" (ROLNIK, 2019, posição 885). Na cosmovisão do Yanomami a ideia de mercadoria, de acúmulo de mercadorias, de arrancar os minérios da Terra só pode causar "fumaças de epidemia" e é isso que os Yanomami não querem que aconteça. No entanto, a palavra da mercadoria parece se ampliar indefinidamente, transformar a Terra em território e o território em mercadoria e aqueles corpos dessa "gente que fica agarrada na Terra" (KRENAK, 2019, p. 22), são conjuntamente transformados em mercadorias. Se pensarmos de acordo com Viveiros de Castro "a Terra é o corpo dos índios, os índios são parte do corpo da Terra" (2016, p. 17), transformar a Terra em mercadoria significa transformar esses corpos em mercadoria.

A possibilidade de acumular mercadorias causa profundo estranhamento: "Os brancos são outra gente. Eles acumulam muitas mercadorias e sempre as guardam junto de si, enfileiradas em tábuas de madeira no fundo de suas casas" (KOPENAWA, 2015, p. 412). O branco só dá as mercadorias em troca de peles de papel, que também acumulam, para serem considerados grandes e importantes (KOPENAWA, 2015). A problemática central não é apenas o encontro entre duas visões e significações de mundo distintas, os povos de Abya-Yala são muitos e diversos, continuamente se defrontam com diferenças de significação de mundo. Se pensarmos apenas no Brasil contemporâneo existem, segundo dados do IBGE, 305 povos indígenas, 305 maneiras de significar o corpo, de se alimentar, de cantar, de grafismos e pinturas corporais. No entanto, o modo colonial vai impedindo essas outras formas de viver.

Esse modo de estar e de se relacionar com o mundo, que "pode transformar tudo em uma fantasia financeira e fazer de conta que o mundo está operante, ativo, mesmo quando estiver entrando pelo cano" (KRENAK, 2020, p. 37), é um dos principais alarmes apresentado por Krenak para esta sociedade. Considerando que a significação de corpo se relaciona diretamente com a lógica financeira e de poder vigente, precisamos desnaturalizar esse modo de significar a existência que consome mundos. O pensador tece críticas a pretensão de uma única civilização mundial, e toda a situação de crise, de mal-estar social e planetário que essa lógica nos conduziu. Como demonstrou Patzdorf (2017) as esferas socioculturais se inscrevem no corpo e os atravessam, o ato de falar, os gestos, rir entre outros hábitos e técnicas corporais não têm nada de "naturais", esses são o resultado das relações entre os corpos com o meio

ambiente onde existem, de modo que as diversas práticas corporais originam mudanças também cognitivas em quem as experimenta.

A metáfora do corpo enquanto máquina, computador, autômato, o corpo fragmentado em peças, essas noções mecânicas, como demostrou Greiner (2005), são indissociáveis da ação dos corpos no mundo, os corpos máquinas agem de uma maneira predatória sobre os demais corpos. Se pensarmos com Krenak (2020) na noção de "máquina de fazer coisas"[40], podemos ver que os corpos foram transformados nessas máquinas e "toda pessoa que seja capaz de trazer uma inovação nos processos que conhecemos é capturada pela máquina de fazer coisas, da mercadoria" (KRENAK, 2019, p. 31). De acordo com Greiner (2005), a partir de pensadores da fenomenologia, pesquisando o encontro do corpo vivo com mundo na ação de existir, disseminaram amplamente a proposta da simultaneidade de estrutura física e vivida, destacando que as informações biológicas e fenomenológicas não se tratam de aspectos opostos (GREINER, 2005). Desse modo, contribuíram para a ampliação da possibilidade de significação e de ação dos corpos. Como demonstrou Patzdorf (2017), a partir do século XX, principalmente com as tentativas de transcendência elaboradas pelas correntes filosóficas fenomenológicas[41], passou a considerar o corpo "enquanto ponto de convergência da natureza com a cultura (para não dizer que é a própria invalidação de tais fronteiras)" (PATZDORF, 2017, p. 23). Esses pesquisadores fenomenológicos procuraram anular a dicotomia moderna. O corpo não se opõe à mente, no entanto, este se diferencia a partir da presença ou não da vida. A partir de Edmund Husserl, existe a diferenciação do corpo como *korper* (corpo-substrato da existência) e como *leib* (corpo vivo). Como demonstrou Greiner (2005), essa diferenciação tem sua origem no pensamento grego, sendo que:

> O substantivo corpo vem do latim *corpus* e *corporais*, que são da mesma família de corpulência e incorporar. Dagonet (1992:5-10) explica que corpus sempre designou o corpo morto, o cadáver em oposição a alma ou anima. No entanto, no antigo dicionário indo-iraniano teria ainda uma raiz em *krp* que indicaria forma, sem qualquer separação como aquela proposta pela nomeação grega que usou soma para o corpo morto e *demas* para o corpo vivo. E daí que parece nascer a divisão que atravessou séculos e culturas separando o material e o mental, o corpo morto e o corpo vivo (GREINER, 2005, p. 17).

Nessa gênese da história do corpo, Greiner (2005) destacou os riscos de crer em um corpo separado das relações sociais, culturais e ecológicas, sendo que pensar a significação do

---

[40] O terceiro capítulo do livro *A vida não é útil* se nomeia "A máquina de fazer coisas" (KRENAK, 2020, p. 27).

[41] O pensamento fenomenológico foi fundado por Edmund Husserl (1859-1938) e difundiu-se principalmente com pensadores como Maurice Merleau-Ponty (1908-1961) e Martin Heidegger (1889 -1976), sendo a fenomenologia o estudo dos fenômenos manifestados. Esses pensadores pretenderam a partir da redução fenomenológica, "epoché" chegar ao encontro da essência do manifestado. Para isso, esses pensadores valorizaram especificamente a corporeidade visto pelos sentidos se alcança a experiência de consciência dos acontecimentos.

corpo é inseparado de pensar sua ação no mundo. Greiner (2005) demonstrou inclusive que "exercício de teorizar também é uma experiência corpórea" (GREINER, 2005, p. 17), e questionou as definições e noções existentes sobre o que é um corpo e as pontes transdisciplinares que a existência corporal possibilita. A autora apresentou a noção que comumente a experiência da corporalidade só é lembrada quando sentimos dor. Podemos pensar a dor como esse alarme, avisando que algo vai mal com a máquina corpo. Reafirmando uma experiência mecânica e utilitária do corpo.

Como escapar dessas tentativas de captura que pretende reduzir o corpo à sua utilidade, seu valor mercadológico e seu funcionamento enquanto uma máquina? Como elaborar uma filosofia da diferença? Como escapar da dicotomia entre Corpo e pensamento, humano e Natureza, Cultura e Ciência? O corpo como máquina é a analogia máxima da filosofia mecanicista, qual o lugar do corpo nesses outros modos de pensar? Para começar a abrir espaços no pensamento moderno, é importante evidenciar a íntima relação entre estrutura social e significação corporal. Para isso, destaca-se que a significação de corpo como uma máquina se relaciona diretamente com uma sociedade utilitária. Essa imposição ocorre a partir de tentativas de genocídio e violências epistêmicas. O processo de colonização, como analisou Patzdorf (2017), é também um processo de dominação corporal e cognitiva, e isso se observa em uma replicação violenta contra os corpos, os costumes, a arquitetura e das maneiras de se relacionar e significar.

2.2 O CORPO INDIVIDUAL: COLONIALIDADE E ANTROPOCENO

É uma distopia: em *vez de imaginar mundos,*
a gente os consome

Eles escravizam tanto os outros que agora
precisam escravizar a si mesmos
Ailton Krenak

O discurso colonial de poder pretende colonizar a alteridade, seu objetivo é "levar a luz aos que não tem" (KRENAK, 2019, p. 11). Essa forma de pensar elaborada na modernidade contém em si um grande problema relacional, visto que o pensamento moderno/colonial precisa do encontro com a alteridade para se estabelecer, mas ao mesmo tempo, pretende eliminá-la e

a considera como o não-humano, ou sub-humano, aquele que é hierárquica e moralmente inferior e precisa ser modificado. Ailton Krenak, em conferências, abordou essa noção de sub-humanidade originada a partir da sociedade ocidental que, ao separar-se gradativamente do estado de Natureza, considera sub-humanos essa "gente que fica agarrada na Terra" (KRENAK, 2019, p. 22), sendo estes os "meios esquecidos pelas bordas do planeta" (...) na África, na Ásia ou na América Latina. São caiçaras, índios, quilombolas, aborígenes" (KRENAK, 2019, p. 21).

A Modernidade, para Mignolo (2017), trata-se de outra face da colonialidade (que começou, mas não terminou no colonialismo), parte de um complexo sociocultural, estético, político e institucional, constituindo o imaginário do sistema-mundo colonial capitalista e neoliberal e, para furar esta condição, é necessária uma postura de "desobediência epistemológica" (MIGNOLO, 2008). O ato de recusar a continuidade da colonialidade se exerce ao descontinuar as significações coloniais, nesse caso as do corpo, sendo preciso reconhecê-las para que seja possível desobedecê-las. Neste ponto é que o pensamento indígena surge com força: a "desobediência epistêmica", o viver edificado a partir de outras diretrizes que não a da Modernidade é ontologicamente o modo de existir desses povos.

Nessa perspectiva a Modernidade seria mais um modo de pensar o mundo do que um tempo histórico, para Walter Mignolo (2017), trata-se de um sistema de poder, de pensar e de ser, que se pretende dominante e para tal aniquila massivamente as diversidades. Na pesquisa "A colonialidade de cabo a rabo: o hemisfério ocidental no horizonte conceitual da modernidade", Mignolo (2005) sintetizou o processo da colonialidade em conjunto com uma revisão histórica dos acontecimentos coloniais, e reafirmou que ocorreu uma mudança radical no imaginário de sistema-mundo[42] a partir da ideia de "Hemisfério Ocidental", originada com as grandes navegações atlânticas

Como demonstrou Aníbal Quijano (2008), o corpo no dualismo eurocêntrico e judaico-cristão (alma-corpo, psique-corpo) implica no conceito de "pessoa", precisamente por isso, ao se transgredir o conceito de corpo individual é transgredir e enfrentar esse modo de

---

[42] Mignolo (2005) empregou o conceito de imaginário segundo a elaboração do intelectual e escritor martinicano Édouard Glissant "[..] construção simbólica mediante a qual uma comunidade (racial, nacional, imperial, sexual etc.) se define a si mesma" (GLISSANT *apud* MIGNOLO, 2005, p. 33). Posto isto, o imaginário em Glissant (1997) superou o sentido técnico de imaginação, e o termo sendo empregado em um sentido geopolítico, fundamental para compreender a formação do imaginário do sistema-mundo colonial. A noção de sistema-mundo foi elaborada por Imannuel Wallerstein (2004) para designar a mudança de imaginário ocorrida após as navegações atlânticas mercantis e no modo de produção globalizante. Posteriormente, Aníbal Quijano apresentou a noção de um mundo moderno-colonial. Juntos, indicando a ideia de um sistema-mundo moderno-colonial.

compreender o mundo. Essa noção de pessoa individual foi fundamentalmente contraposta por Krenak (2019-2020), isso porque o sujeito não é considerado individualmente pelo pensador. Ele crítica a ideia de sujeito individual, aquele que apresenta "uma biografia: alguém nasceu, fez isso, fez aquilo, cresceu, fundou uma ideia, inventou o fordismo, fez a revolução, fez um foguete, foi para o espaço; tudo isso é uma historinha ridícula" (KRENAK, 2020, p. 56), principalmente porque essa noção parece se esquecer de todo restante do contexto existencial onde essa pessoa se encontra. Esse esquecimento das demais esferas da vida para além do sujeito indiviudal não parece estar presente nas ontologias indígenas.

No livro *Ideias para adiar o fim do mundo* (2019), Krenak destacou que uma das formas de sobrevivência dos povos da floresta é precisamente a ideia de *sujeito-coletivo*. Tal conceito existe no âmbito oposto da ideia de sujeito individual, difundida na Modernidade. De acordo com Krenak, "o sujeito coletivo que pertence ao lugar, é o oposto político do lugar que pertence ao indivíduo" (KRENAK, 2018, p. 2). O sujeito indígena que pertence à Terra existe, segundo Krenak, a partir de sua característica intrinsicamente coletiva. Afinal, como alguém pode existir e fazer algo por si só, desconsiderando o contexto existencial? Mas, e quanto o corpo, pode ser individual? Ele define o que é uma pessoa? O corpo e o sujeito individual são advindos das correntes epistêmicas renascentistas e iluministas. Nelas, essa noção de individualidade pouco a pouco se intensificou na tentativa de um individualismo absoluto, fazendo parecer que as escolhas e consequências são unicamente decisões livres e individuais. No entanto, esse individualismo exacerbado fantasia um mundo sem a interferência dos fatores coletivos.

O corpo moderno é aquele que se funda em oposição ao pensamento, por um lado o corpo, o desejo, o irracional, por outro, o pensamento, a lógica o racional. Na filosofia cartesiana, considerada um dos pilares da filosofia moderna, em contraposição às metafísicas divinas, existe uma grande valorização da racionalidade humana, desse modo deve-se duvidar de tudo que lhe é dado previamente, e renunciar tudo que seja exterior ao sujeito pensante, "seja a experiência do mundo exterior (*res extensa*), seja uma divindade criadora. O próprio ato de pensar é suficiente para provar a existência do indivíduo" (BARROS, 2018, p. 109). Assim, a essência do sujeito em Descartes (2009) é sua de capacidade de abstrair o desejo, a corporeidade e toda a experiência sensível, sendo a razão o pilar do sujeito moderno. A máxima "penso, logo existo" fundou as bases do racionalismo moderno, separando fundamentalmente o pensar do corpo. Sendo assim, ao fim do chamado "período feudal", ocorreu esta transição deslocando a

centralidade de Deus na explicação do universo, do teocentrismo da "idade média"[43], para uma centralidade na figura humana, o antropocentrismo (o humano no centro), modificando e criando uma outra maneira de se relacionar com o corpo, distinta do modo medieval.

Em Immanuel Kant (2017) [1781], se intensificou o racionalismo sustentando a noção de individualidade. A partir da existente noção de sujeito racional universal, o filósofo acrescentou ao debate a ideia de sensibilidade, considerando sua necessidade na produção do conhecimento (ao contrário de Descartes). De acordo com Barros (2018), Kant percebeu que "as intuições que temos dos objetos são sensíveis e não racionais" (BARROS, 2018, p. 111). No entanto, Kant enfatizou que a pura sensibilidade não pode realizar o conhecimento, sendo assim, colocou a sensibilidade como o modo de contato com o mundo externo (mantendo a dicotomia e separação entre interior e exterior), sendo que "o papel da razão seria analisar e sistematizar os dados da sensibilidade visando justamente à produção de conceitos" (BARROS, 2018, p. 111). Isso estabeleceu uma relação dicotômica e hierárquica entre sensibilidade e racionalidade.

De acordo com Enrique Dussel (1993), nas cidades europeias livres se origina uma relação com "o outro", com a diversidade, embasada no controle, na busca pela vitória, o "ego" da colonialidade/modernidade. E como explica o pensador, surge o ego do descobridor, do conquistador, aquele que, mesmo que a partir da violência, se projeta na intenção de colonizar a alteridade, sendo a própria existência de um "outro" fundada pela Modernidade (DUSSEL, 1993). É a partir desta constatação que Dussel afirmou: "a Europa se constitui como o 'centro' do mundo (em seu sentido planetário). É o nascimento da Modernidade e a origem de seu 'Mito'!" (DUSSEL, 1993, p. 15). O mito da Modernidade considera espécie humana - a partir de uma diferenciação corporal e cultural - como a mais "evoluída", pensamento que se iniciou na transição para a sociedade capitalista, na qual também se funda um estado de competição entre as "individualidades", a liberdade individual, paulatinamente, se transformando em competição generalizada. O Ocidente fundou em sua racionalidade um cientificismo que objetifica a alteridade, sendo assim, como demonstrou Dussel (1993), além da "experiência do "descobrimento" e "conquista" da constituição do ego moderno ocidental, este também experimenta a "'invasão genocida'" (DUSSEL, 1993, p. 95). Essa tensão relacional da civilização moderna se origina no pensamento greco-romano, sendo que:

[43]A Idade Média só passou a ser chamada por esse nome só posteriormente, a partir do Renascimento, nesse período histórico retomou-se os valores greco-romanos, bem como o mundo pensado a partir dos conhecimentos humanos e não mais do conhecimento metafísicos e divinos. Desse modo a Modernidade se diferenciaria do holismo e misticismo presentes no conhecimento medieval.

> ‘Colônia’ romana (ao lado da ‘coluna’ da lei) eram as Terras e culturas dominadas pelo Império - que falavam latim (pelo menos suas elites) e que pagavam tributo. Era uma figura econômico-política. A América Latina foi a primeira colônia da Europa moderna — sem metáforas já que historicamente foi a primeira periferia" antes da África ou Ásia. A colonização da Vida cotidiana do índio, do escravo africano, pouco depois, foi o primeiro processo ‘europeu’ de ‘modernização’, de civilização, de ‘subsumir’ (ou alienar) o Outro como ‘si mesmo’ (DUSSEL, 1993, p. 50).

Esse modo de pensar da humanidade ocidentalizada produz um rastro desequilibrado, a ideia de humano no centro ou no topo, como demonstrou Ailton Krenak (2020), conduz a um desequilíbrio nas maneiras de experimentar a vida. Nesta demarcação de humanidade, Krenak (2020) conclui que “somos a praga do Planeta, uma espécie de ameba gigante. Ao longo da história, os humanos, aliás esse clube exclusivo da humanidade - que está na declaração universal dos direitos humanos” (2020, p. 6). Porque não tensionar e desestabilizar esse entendimento de humano e humanidade que seguimos reproduzindo servilmente? Como coloca Krenak:

> 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. Quem disse que a gente não pode cair? Quem disse que a gente já não caiu? Houve um tempo em que o planeta que chamamos Terra juntava os continentes todos numa grande Pangeia. Se olhássemos lá de cima do céu, tiraríamos uma fotografia completamente diferente do globo (KRENAK, 2019, p. 29).

O modo de ser colonial apresenta uma construção de significação de mundo, de corpo, de modos de viver e de estar no mundo que vem se intensificando desde as navegações atlânticas, a partir de uma configuração mental, que se estabelece enquanto “uma construção do imaginário coletivo” (KRENAK, 2019, p. 20). Nela várias gerações vão se sucedendo, contribuindo a partir de desejos, projeções, visões, construindo uma imagem de humano e de humanidade. De acordo com o pensador, “o modo de vida ocidental formatou o mundo como uma mercadoria e replica isso de maneira tão naturalizada que uma criança que cresce dentro dessa lógica vive isso como se fosse uma experiência total” (KRENAK, 2020, p. 55). Ailton Krenak reiterou que “cada indivíduo dessa civilização que veio para saquear o mundo indígena é um agente ativo dessa predação” (2020, p. 62):

> O sistema capitalista tem um poder tão grande de cooptação que qualquer porcaria que anuncia vira imediatamente mania. Estamos, todos nós, viciados no novo: um carro novo, uma máquina nova, uma roupa nova, alguma coisa nova. Já disseram: ‘Ah, mas a gente pode fazer um carro elétrico sem gasolina, não será poluente’. Mas será tão caro, tão sofisticado que se tornará um novo objeto de desejo (KRENAK, 2020, p. 32).

A naturalização dessa Modernidade fundada a partir do “si mesmo” e do "sistema econômico" são as principais críticas do pensador (DUSSEL, 1993). Essa relação entre a ideia de “eu” e o sistema econômico foi retomada no pensamento de Suely Rolnik (2019) ao destacar que o sujeito individual se torna a base para o desenvolvimento do neoliberalismo, atuando como atualização do sistema colonial capitalista: “O principal traço desse regime de inconsciente é a redução da subjetividade à sua experiência como sujeito” (ROLNIK, 2019, p. 108). De acordo com a autora, nessa configuração do inconsciente-colonial capitalístico[44] foi fundada no eu narcísico greco-romano considerando o outro como um objeto “para seu gozo narcísico de acumulação de poder, prestígio e capital” (ROLNIK, 2019, p. 108). Para além, esse modo de pensar coloca a realização individual como principal meta, e esse deslocamento da atenção do coletivo ao individual, também pode ser observada na pesquisa de Patzdorf (2017):

> A ‘pessoa jurídica’ foi uma invenção romana que concedia direitos e deveres aos seus cidadãos, calcados sobretudo no bem e na prosperidade individual – oposto ao pensamento grego que, mesmo conferindo uma identidade ao cidadão da polis, valorizava o bem comum (PATZDORF, 2017, p. 46).

Nesse contexto, podemos observar o fenômeno no qual os valores gregos são retomados pelos romanos, mas neles a ideia de individualidade alcançou um caráter individualista. O professor João Barros (2018) apresentou esse acontecimento destacando a origem no liberalismo econômico, “esse movimento teórico valorizou a propriedade privada em detrimento da coletiva ou comunal” (BARROS, 2018, p. 108-109). Em síntese, o corpo na modernidade é individual e define um “eu”, configura a ideia greco-romana de pessoa, o corpo nessa ontologia é a fronteira, a cisão fundamental com tudo aquilo não fazendo parte de si. Neste sentido são marcas da Modernidade, tanto a propriedade privada quanto o sujeito individual, fundados a partir do cerceamento do corpo e do território.

Outro pensador que estudou a relação entre o corpo e a Modernidade foi o antropólogo Davi Le Breton (2011), novamente evidenciando que as concepções de corpo na Modernidade se relacionam diretamente com a definição de pessoa. O principal marcador desse modo de pensar seria a ideia de separação absoluta com a Natureza, separação que chega a tal ponto, que o ser moderno se separa do próprio corpo, essa separação ignora a ideia tão comum às sociedades originárias que “não separam o homem de seu corpo, à maneira dualista ocidental” (LE BRETON, 2011, p. 8), nessas sociedades existe o reconhecimento de que “as matérias-

[44] Noção elaborada por Rolnik (2019) a partir do pensamento de Franz Fanon e Felix Guattari, para definir o regime de inconsciente próprio ao sistema que se encontra no poder no Ocidente há cinco séculos e atualmente tende a uma extensão planetária.

primas que compõem a espessura do homem são as mesmas que dão consistência ao cosmos, da natureza" (LE BRETON, 2011, p. 8-9). Com isso, o "eu" não "tem" o corpo, sendo que essa ideia de "ter" um corpo demonstra desde a origem uma relação mercadológica, noção que será melhor discutida no próximo capítulo. O corpo moderno existe a partir de um corpo privado, ele seria uma propriedade sobre si, sendo assim:

> O corpo moderno é de outra ordem. Ele implica o isolamento do sujeito em relação aos outros (uma estrutura social de tipo individualista), em relação ao cosmo (as matérias-primas que compõem o corpo não têm qualquer correspondência em outra parte), e em relação a ele mesmo (ter um corpo, mais do que ser o seu corpo) (LE BRETON, 2011, p. 9).

A Modernidade e também a contemporaneidade, de acordo com Le Breton (2011), são tempos de expressão do Capitalismo, da Revolução Industrial e do progresso. O corpo da Modernidade, aquele fundando no advento do individualismo ocidental, recusa as tradições populares e marca a fronteira entre um indivíduo e outro, e o sujeito se encerra em si mesmo. A partir desta definição moderna de corpo, se por um lado é uma grande libertação dos dogmas religiosos, por outro, traduz igualmente "a ruptura ontológica entre o cosmos e o corpo humano" (LE BRETON, 2011, p. 33). O "eu" se separa do mundo em que vive.

Ao discutir essa função do "eu" a partir da psicanálise, o psiquiatra Joel Birman pensou o mal-estar da sociedade, a partir de Sigmund Freud (1856-1939) que se interessava pela crise na representação do humano, crise surgindo da "ideia renascentista, logo moderna, da existência do progresso do espírito humano, uma lapidação estética do ser" (BIRMAN, 2005). Essa forma de pensar edifica uma sociedade mobilizada pela falta, por uma desconexão fundamental provocando a essa sociedade um profundo mal-estar. Birman (2005) argumentou que a crise do eu moderno se funda na vivência da "oposição entre pulsão e civilização" (BIRMAN, 2005, p. 219). O autor destacou ainda que a psicanálise foi uma prática tão tentadora na Modernidade devido à possibilidade de realizar "a ilusão das individualidades em busca do apaziguamento do desamparo e do domínio do mal-estar social" (BIRMAN, 2005, p. 220).

Será que esse mal-estar moderno não seria justamente provocado por essa desconexão com a vida e separação com o mundo natural? Como apresentou a socióloga Renata Salecl (2007), essa maneira de pensar o "eu" a partir de sua cisão com o entorno se encontra vinculada à "ideia de "eu" que domina a sociedade no capitalismo tardio, o eu como um projeto individual (SALECL, 2007). Esse projeto individual consiste em uma frustação ontológica, visto que existem forças, como a coletividade e a própria linguagem, anteriores e para além das forças

desejantes do sujeito individual, os desejos unicamente individuais não se realizam completamente no mundo, dependem das relações com as outras esferas da existência.

Essa relação entre o eu e o outro, marcada pela diferença corporal origina outra questão na significação de corpo na modernidade colonial: o corpo moderno e colonizado, coloniza a si próprio, esse corpo se enxerga e se trata enquanto uma máquina. Essa introjeção realizada pela própria pessoa, em função de cumprir com a noção de homem moderno elaborada, na tentativa de se estabelecer enquanto sujeito individual é uma das principais micropolíticas reativas[45]. De acordo com Suely Rolnik (2019), o inconsciente colonial-capitalístico[46] reproduz e atualiza a colonialidade. Como demonstrou o psiquiatra e pensador da decolonialidade[47] Frantz Fanon (2008), o colonizado introjeta o pensamento do colonizador em busca de um "si mesmo" inalcançável. Dessa maneira, os próprios colonizados passam a servir a colonização.

Mas como realizar o furo na Modernidade? Como propôs Dussel (1993) é relevante pensar as outras histórias do mundo, pensar além do contexto que se pretende único, nesse sentido histórico linear no qual: "a história universal vai do Oriente para o Ocidente. A Europa é absolutamente o fim da história universal. A Ásia é o começo" (DUSSEL, 1993, p. 18). Nesse outro sentido, literalmente, Dussel (1993) convida a perceber o mapa não a partir do eixo colonial, o eixo atlântico (*atlas*), de origem europeia, greco-romana, mas sim a visão entre o continente e a Oceania pelo mar pacífico: "É que na realidade a Ameríndia era o Extremo-Oriente da Ásia: o "ser asiático" da América era seu ser autêntico" (DUSSEL, 1993, p. 95). O continente Americano seria o oriente do oriente. Será que o corpo a partir de uma perspectiva ameríndia teria mais em comum com as perspectivas orientais do que com a ocidentalizada?

Na revisão de Greiner (2005), quando abordou o pensamento chinês sobre a concepção de corpo, destacou a existência corporal enquanto fluxo de estados, citando também o exemplo japonês, onde o corpo é observado enquanto um composto fluxo de "qualidades de existência" que se caracterizam em suas posturas, gestos, atitudes, e "nunca considerado como um instrumento ou objeto" (GREINER, 2005, p. 22). A autora apresentou o pensamento do japonês Yasuo Yuasa, no qual a relação corpo-mente se modifica através do treinamento corporal, e se processa pela cultura (*shugyö)* e pela formação (*keikö*) (GREINER, 2005, p. 22). O estudo sobre

---

[45]Segundo Suely Rolnik (2019), a política reativa é em síntese um conjunto de ações interrompendo a potência de criação da vida e dissocia-se do saber-do-corpo, tornado a vida uma esfera estéril.

[46]Noção elaborada por Rolnik (2019) a partir do pensamento de Franz Fanon e Felix Guattari, para definir o regime de inconsciente próprio ao sistema que se encontra no poder no Ocidente há cinco séculos e atualmente tende a uma extensão planetária.

[47]Fanon, na obra *Os condenados da terra* (1968), apresenta a ideia de descolonialidade como um processo de desestabilização dos modos de ser colônias.

o corpo nesta perspectiva filosófica oriental se orienta a partir de suas relações com os "elementos da natureza" e dos ciclos naturais, bem como um pensar que precisa ser realizado com o corpo inteiro, sendo que "a teoria precisa ser necessariamente uma reflexão da experiência vivida, porque ela se organiza durante a ação" (GREINER, 2005, p. 22-23). Suponho que a experiência vital é amplamente considerada em diversas matrizes socioculturais, parece que apenas o pensamento europeu coloca o corpo humano racionalmente descrito em comparação a um maquinário separado de sua experimentação vital.

Para Patzdorf (2017) existe uma novidade inédita a partir do século XXI, quando se rompe com a forma moderna, fechada, e unitária, de significar "corpo", para marcar textualmente essa diferença o pesquisador propõe a ideia de "corporalidade reticular". O pesquisador escolheu a palavra corporalidade como a mais adequada, nem corpo, nem corporeidade, uma vez que a palavra corpo evoca uma definição moderna e individualista e que, a palavra corporeidade, uma carga muito fenomenológica, relacionada à intencionalidade e vinculada a um estado de percepção. A corporalidade seria uma concepção mais aberta do que corpo, uma opção entre o fisiológico e o fenomenológico. A ideia parece conversar com a de Latour (2008) ao demonstrar um modo de significação que saia do jogo da dualidade e da dicotomia fundados na Modernidade, e percebendo as consequências de uma ontologia moderna, que nos coloque no papel de articulador de disciplinas, e isso nos impossibilita a continuar acreditando "no dualismo de um corpo fisiológico em confronto com um outro fenomenológico" (LATOUR, 2008, p. 57). Existira então uma corporalidade em rede, como tentativa de ampliar nossas limitadas significações de corpo.

Descontinuar esses dualismos é necessário exatamente porque essa visão dicotômica é a visão do logocentrismo ocidental, do patriarcalismo e do racismo, como demostrou Jacques Derrida (GREINER, 2005). É também a visão separando completamente corpo e Natureza. A crítica de Derrida argumentou que o discurso racista ou colonialista no Ocidente surgiu do binarismo Oriente-Ocidente, preto-branco, colonizado-colonizador, homem-mulher, opressor-oprimido. É por isso a necessidade do reconhecimento dos processos híbridos e intermédios, a ideia de Derrida seria nesse sentido apontar para um terceiro espaço de hibridação, aprofundando a elaboração de uma filosofia da diferença (GREINER, 2005).

Parece que os discursos sobre conhecimento do corpo e do humano se polarizam: o humano ora é significado como aquele que nada pode e está entregue à vontade divina metafisica e transcendente, ora é o próprio, o todo poderoso, que nada teme, modificando tudo que está a volta, capaz de transformar indefinidamente o meio. As palavras de Ailton Krenak convidam para reconhecermos e negarmos a reprodução desse estado antropocêntrico,

centralizado na figura humana. Mas essa oposição ao antropocêntrico proposta por Krenak não pode ser formulada a partir de um pensamento teocêntrico, onde não há nenhuma interferência humana, não se pode ter todo o poder de determinação da vida nem na mão de um "Deus" único, nem na mão de um humano absoluto. É preciso reconhecer que "é terrível o que está acontecendo, mas a sociedade precisa entender que não somos o sal da terra. Temos que abandonar o antropocentrismo; há muita vida além da gente" (KRENAK, 2020 p. 45). São essas vidas, além da vida humana que precisam ser reconsideradas em nossas formulações de mundo.

Essas diferenças de entendimento, como podemos perceber, apresentam consequências práticas, como por exemplo a questão de enfrentamento entre o povo Yanomami e a invasão de garimpeiros na Floresta Amazônica, um antigo e constante drama, para além de todas as problemáticas ambientais e sociais provocadas por essas invasões, existe ainda uma problemática cosmológica, pois o metal existente dentro das montanhas "é uma arma poderosa para os xamãs, pois se trata do poder da Natureza. É ao mesmo tempo o espírito da floresta, *Urihinari*, do céu, *Hutukari*, e do vendaval, *Yariporari*" (KOPENAWA; ALBERT 2015, p. 479). Sendo assim, essas escavações infinitas, ampliam os riscos das fumaças de epidemia, e os xamãs não conseguem mais curar: "por isso, quando os xamãs de uma casa não sabem como fazer descer a imagem do metal de Omama, seus habitantes não param de adoecer e acabam todos morrendo" (KOPENAWA; ALBERT 2015, p. 479). Ironicamente, antes do acontecimento da pandemia viral do COVID-19, Kopenawa (2015) falava e evidenciava a existência e o aumento das "fumaças de epidemia" devido à exploração das florestas. Quanto tempo mais iremos seguir "normalmente" sem repensar nossos modos de vida? O que mais precisa acontecer?

O mesmo ocorre se pesarmos nos crimes ambientais contra o Watu, o Rio Doce. A questão de atingir o avô de um povo é de uma gravidade cosmológica ignorada por essa perspectiva da mercadoria. Sendo assim, a possibilidade de o rio ter uma outra significação que não o seu valor financeiro, como nos empreendimentos coloniais e progressistas contra o corpo do rio, é completamente desconsiderada pela sociedade da mercadoria. O Watu não é um recurso hídrico para os Krenak, mas sim um agente principal para existência material e simbólica dos Krenak:

> O Watu, esse rio que sustentou a nossa vida às margens do rio Doce, entre Minas Gerais e o Espírito Santo, numa extensão de seiscentos quilômetros, está todo coberto por um material tóxico que desceu de uma barragem de contenção de resíduos, o que nos deixou órfãos e acompanhando o rio em coma. Faz um ano e meio que esse crime — que não pode ser chamado de acidente — atingiu as nossas vidas de maneira radical, nos colocando na real condição de um mundo que acabou (KRENAK, 2019, p. 21 -22).

Nas obras de Ailton Krenak, existe uma convocação para repensar nossos modos de vida e deixarmos de sermos consumidores do Planeta, mesmo reconhecendo que "pisar suavemente na Terra" se torna impossível, pois "nossas marcas estão ficando cada vez mais profundas" (KRENAK, 2020, p. 53). Nossos modos de vida nos distanciam de uma relação subjetiva com a chamada Natureza, sabendo que "se você passou por essa experiência urbana intensa, de virar consumidor do planeta, a dificuldade de fazer o caminho de volta deve ser muito maior" (KRENAK, 2020, p. 57). Mas atravessar esse "deserto", como disse Krenak ao fim de *Ideias para adiar o fim do mundo* (2019), e desfazer essa separação com a vida realizada em nome da mercadoria, é urgente.

Segundo dados do Instituto Socioambiental (ISA) de 2014, a Terra Indígena Krenak demarcada pelo Estado conta com 343 habitantes, sendo a extensão[48] 4.027,03 km frente aos 108.179,60 km de extensão do município de Resplendor em Minas Gerais, onde foi demarcado o território Krenak. Os Krenak são um "povo Jê composto por diversos povos caçadores-coletores" (KRENAK, 2020, p. 22). O livro *Uatuhoom* (2009) conta com os relatos de diversos Krenak sobre os processos de colonização enfrentados para continuarem a vida. Nesse processo, os conflitos de lógicas tornaram-se evidentes. Como coloca Nadil Krenak, a Terra que habitam atualmente foi primeiramente demarcada em 1920, mas inicialmente "contra a nossa vontade" (KRENAK; ALMEIDA 2009, p. 14). Os Krenak não tinham interesse algum em restringir em "lote" a Terra onde habitam, principalmente porque o povo Krenak migrava de tempos em tempos, de maneira rotativa, ou seja, não ficavam fixos em um pedaço de Terra, mas, após deixar um local, depois de um certo tempo, retornavam ao território que haviam deixado. Costume tornando inviável com a chegada dos colonizadores, a privatização dos lotes e a proibição da passagem e estadia deste povo nos tais "lotes". O povo Krenak em relatos afirma ser um povo que caminha muito, há muito tempo transitam por diversas Terras. No entanto, fica evidente que, com o desenvolvimento das cidades das sociedades coloniais, esse sistema foi profundamente prejudicado:

> No passado, nosso povo saía da aldeia Krenak e vinha a pé pelas matas vinha para cá, ficava aqui algum tempo caçando. Então, eles seguiam viagem e ficavam em outros lugares. E depois, voltavam para o território Krenak. Como antes não existiam donos, o lugar era livre para os índios andar, caçar e pescar (...) hoje os brancos não deixam, porque eles são donos agora (...), foram sendo donos da Terra (KRENAK; ALMEIDA, 2009, p. 14).

[48]Dados da plataforma Terras Indígenas do Brasil, do Instituto Socioambiental. Disponível em: https://Terra sindigenas.org.br/pt-br/Terras-indigenas/3736#direitos. Acesso em: 10 dez. 2020.

Destacou-se esse ponto por demonstrar como a incongruência epistêmica entre sociedades coloniais e sociedades indígenas se chocam a partir da privatização da Terra, da transformação da Terra em mercadoria. O anseio desse povo é que as Terras possam estar aos cuidados dos Krenak, visto que, com a pouca Terra que conseguiram se percebe o aumento da biodiversidade no ecossistema[49]. Os Krenak reconhecem a importância da conscientização e educação ambiental, principalmente em relação à emissão de poluentes no rio, com o gradual reconhecimento das atividades rituais e socioculturais do povo, como sendo fundamentais para a melhora das condições de vida dos ecossistemas. A maneira colonial de se relacionar com os rios constrói represas e realiza o lançamento de dejetos nas águas. Mas como Laurita Felix Krenak[50] lembrou o ensinamento da tradição Krenak: "todos os córregos são iguais a nossa mãe" (2009, p. 23)[51], demonstrando a relação de parentesco com a Natureza experimentada pelos Krenak.

A partir destas narrativas, não faz sentido pensar na sociedade Krenak em relação exclusiva com os seres humanos, a sociedade é composta por uma complexa ecologia de seres vivos, ecologia essa amplamente ameaçada com a monocultura e a pecuária. Nesta coleção de relatos, são constantes as narrativas abordando o tema fauna e flora, que começaram a desaparecer com a chegada dos fazendeiros, com suas práticas e hábitos acabando com as diversidades da vida. Os indígenas citam, por exemplo, algumas frutas que não se encontram, como "o araticum, caratinga que é igual mandioca que dá nas matas" (KRENAK; ALMEIDA 2009, p. 25). Também relataram que a caça anteriormente era muito diversa, atualmente é pouca em quantidade e variedade. Ao apresentar a hidrografia[52], os Krenak demonstram que muitas nascentes morreram e, atualmente, as restantes são temporárias. Destacam que, para além do problema inicial da presença dos fazendeiros, a intensa atividade da mineradora da Vale do Rio Doce é diretamente responsável pelo atual estado do rio Uatu ou Watu. É fundamental ressaltar que todo o sistema epistêmico, cosmogônico e econômico dos Krenak se encontra diretamente vinculados com a existência do rio Watu. De acordo com Ailton Krenak (2019), o Watu, rio avô dos Krenak, está em "coma". Após diversos rompimentos criminosos de barragens da

---

[49]Informação anterior (2009) ao crime das barragens (2015), momento de alguma recuperação dos direitos dos povos originários após o final da Ditadura Civil-Militar.

[50]Uma das principais matriarcas do grupo Krenak contribuindo para a afirmação das expressões socioculturais dos indígenas. Cabe destacar que esse povo de base matriarcal e comumente apresenta mulheres na liderança espiritual e nas decisões internas do grupo. O desmoronamento da barragem ocorreu em 2015 e um pouco depois em 2018, a anciã Laurita faleceu.

[51]A anciã Laurita explicou a relação do Borum com o Rio Watu, mostrando que antes de realizar qualquer ação no rio se conversa com água Disponível em https://www.youtube.com/watch?v=CmcLihBACco&t=0s (0:53 - 1:55). Acesso em 10 ago. 2020.

[52]Ver mapa da bacia hidrográfica realizado pelos professores Krenak no Anexo A.

empresa Vale do Rio Doce que despejaram sobre o rio toneladas de lama e ferro, matando diversas pessoas e prejudicando profundamente o ecossistema do rio.

O livro *Uatuhoom* (2009) também mostrou que os Krenak têm esperança através do reflorestamento das nascentes, aumentar o volume de água. Se a água é a vida essencial, é possível através das nascestes reflorestadas, restabelecer um "equilíbrio ecológico". O principal objetivo dos Krenak é preservar e restaurar as águas, desse modo afirmam que "tem que reflorestar as nascentes"[53] (KRENAK; ALMEIDA, 2009, p. 57). Os professores Krenak destacaram também a urgência da contribuição dos brancos com essas causas: "eles têm de nos ajudar, uma vez que eles são obrigados a restaurar danos cometidos à natureza" (KRENAK; ALMEIDA 2009, p. 67). Para que os Krenak sejam respeitados, a Terra precisa ser vista sobre uma ótica transcendendo o valor comercial "a Terra para os Krenak é essencial. E se os Krenak têm Terra, eles têm alegria" (KRENAK; ALMEIDA, 2009, p. 71).

Mas, quais as consequências desse modo de pensar a Natureza, enquanto depósito de mercadorias? Alguns pensadores de diversas áreas das ciências apresentaram que podemos sentir os efeitos materiais desse modo de significar a existência. A colonialidade gera mudanças e consequências que se estendem a um nível global. Essa ação direta do *anthropos*[54] sobre a geosfera é um tema fundamental para o pensamento de Ailton Krenak, constantemente o pensador fala sobre o antropoceno que estamos vivenciando. O termo surgiu inicialmente no contexto dos estudos em química, formulado pelo holandês Paul Crutzen[55] (1933) ao estudar as mudanças ocorridas na camada de ozônio e na atmosfera, demonstra quimicamente como as ações humanas, principalmente relacionadas com a emissão de poluentes na atmosfera têm gerado mudanças geológicas. Como bem sintetiza Krenak (2019): "o Antropoceno tem um sentido incisivo sobre a nossa existência, a nossa experiência comum, a ideia do que é humano.

---

[53] Para pensar a importância da água Haesbaert (2021) se propôs a elaborar a noção de Território-água: "No caso da água, Panez (2018) propõe mesmo a concepção de "água-território" em função da importância do debate territorial no entendimento dos tantos conflitos pela água em curso na América Latina (HAESBAERT, 2021, p. 193).

[54] A palavra antropoceno se origina na união dos termos antropo+ cenoambos de origem grega: O termo ánthropos se refere ao humano O sufixo ceno, do grego koinós. ê. ón, referente ao mais novo, mais recente. O termo se refere a atual era geológica caracterizada pelos efeitos do impacto das atividades humanas recente nos ecossistemas do planeta Terra. Sendo que de acordo com Sônia Oliveira (2018) a proposta da Comissão Internacional de Estratigrafia é que "o Antropoceno seja definido como uma época do período Quaternário (iniciado a 2,6 milhões de anos) da era Cenozoica (iniciada há 65 milhões de anos milhões de anos, depois da extinção dos dinossauros" (OLIVEIRA, 2018) Disponível em: http://www.iea.usp. br/noticias/conversa-sobre-o-antropoceno. Acesso em: 27/08/2021.

[55] Como podemos observar na proposta do termo por Paul Crutzen de acordo Ckakrabarty "Considerando (...) [os] extensos e ainda crescentes impactos das atividades humanas na terra, na atmosfera e em todas as escalas, inclusive a global, nos parece mais que apropriado enfatizar o papel central da humanidade na geologia e na ecologia através da proposta do uso do termo 'antropoceno' para a época geológica atual" (Paul J. Crutzen e Eugene F. Stoermer, "The Anthropocene", IGBP [International Geosphere-Biosphere Programme]" (2000, p. 17 apud CHAKRABARTY, 2013, p. 11).

O nosso apego a uma ideia fixa de paisagem da Terra e de humanidade é a marca mais profunda do Antropoceno" (2019, p. 29). Essa marca também origina a expansão populacional humana[56], que ocorre principalmente em decorrência da revolução industrial.

Ao discutir a questão do antropoceno, Dipesh Chakrabarty em "O clima da história: quatro teses" (2013) reflete: "então, será que o período de 1750 até agora foi o da liberdade ou o do Antropoceno? Será que o Antropoceno é uma crítica das narrativas de liberdade? O poder geológico do homem é o preço que temos a pagar pela busca da liberdade? Em certos aspectos, sim" (CHAKRABARTY, 2013, p. 12). No sentido em que essa noção de "liberdade" se transformou em liberdade para predar indefinidamente o planeta. Com a ascensão do capitalismo, se intensifica drasticamente a ação humana sobre o planeta, a ação humana deixa de ser só biológica e passa a atuar na configuração geológica. Para marcar o início desse período, os pesquisadores consideram alterações químicas realizadas a partir dos tecnofósseis (que não são biodegradáveis) que caracterizam essa passagem para uma nova era geológica. Como demonstra Sônia Oliveira (2018), os três principais tecnofósseis que marcam essa mudança: "o alumínio metálico – antes havia apenas o alumínio associado ao oxigênio -, plástico e concreto". Mesmo assim, segundo Chakrabarty (2013):

> Embora não seja incorreto acreditar que as mudanças climáticas tenham muito a ver com a história do capital, uma crítica que se resuma tão somente a ser uma crítica do capital já não é suficiente para abordar questões relacionadas à história humana, desde o momento em que se tornou necessário ter em conta as mudanças climáticas e que o Antropoceno começou a despontar no horizonte de nosso presente. O presente geológico do Antropoceno passou a estar vinculado ao presente da história humana (CHAKRABARTY, 2013, p. 15).

O antropoceno não tem uma causa única, é um fenômeno complexo, resultante de muitos acontecimentos. Mesmo que o termo não seja unanimidade entre as correntes de pensamento, é cada vez mais ilusório pensar que o mundo formatado enquanto mercadoria, não tenha consequências sobre a vida do/no planeta. A lógica mercantil oferece o extremo conforto e prazer de alguns em nome da miséria de muitos, e essa miséria se estende e proliferou até um ponto no qual não parece ser evitável que essa cobra morda o próprio rabo, e essa miséria se estenda a todos os seres viventes.

Essa formulação é também abordada por Viveiros de Castro e Deborah Danowski ao apresentarem a ontologia complexa da crise climática que ocorre "a partir da aceleração dos

[56] "Em 1500, era de 450 milhões. O crescimento se expande fortemente a partir dos anos 50 e hoje somos 7,6 bilhões de habitantes. "A curva do consumo de energia doméstica cresceu em paralelo à curva do crescimento populacional, "mudando a participação dos gases de efeito estufa na atmosfera" (OLIVEIRA, 2018) Disponível em: http://www.iea.usp. br/noticias/conversa-sobre-o-antropoceno. Acesso em: 27/08/2021.

processos de obtenção dessa energia com a Revolução Industrial" (CASTRO; DANOWSKI, 2014, p. 16). De acordo com os autores, o antropoceno é o nosso tempo, é a época geológica atual, sendo resultado de toda essa formatação de mundo a partir do sacrifício dos não-humanos em nome dos humanos. A crise climática seria então: "um muro contra o qual a espécie ocorre o risco de colidir espetacularmente" (CASTRO; DANOWSKI, 2014, p. 16). O antropoceno, dessa forma, atuaria como um Novo Regime Climático[57], que demonstra Latour (2020). O antropoceno seria a era geológica, que existe em consequência de se colocar o humano no centro e considerar que o que se chama de natureza existe para servi-lo das mais diversas formas. Como demonstram os autores:

> Seu advento recebeu "nosso" nome, *Antropoceno*, designação proposta por Paul Crutzen e Eugene Stoermer para o que eles entenderam ser a nova época geológica que se seguiu ao Holoceno a qual teria se iniciado com a Revolução Industrial e se intensificado após a Segunda Guerra (CASTRO; DANOWSKI, 2014, p. 15).

A visão de Chakrabarty (2013) demonstra que as mudanças climáticas fazem parte da história planetária e sempre existiram, no entanto agora o curso das mudanças climáticas se encontra com uma civilização mercadológica, na qual a ação humana passa a gerar novos resíduos e poluentes. Chakrabarty (2013) não aceita respostas simples para a problemática climática, reitera constantemente a complexidade do tema e a insuficiência das críticas que continuam dentro da lógica dualista para resolver e explicar o fenômeno do antropoceno. Para o autor, a crítica da globalização capitalista se torna insuficiente, porque essa crise transcende o próprio capitalismo visto que a crise climática "já está entre nós e pode continuar fazendo parte desse planeta por muito mais tempo do que o próprio capitalismo, ou muito depois que o capitalismo já tiver sofrido várias outras mutações históricas" (CHAKRABARTY, 2013, p. 14). O autor acrescenta ainda:

> Obviamente, ninguém está em posição de afirmar que há algo inerente à espécie humana que tenha nos empurrado fatalmente para o Antropoceno. Nós tropeçamos nele. O caminho para isso passou, não há dúvida, pela civilização industrial. (Não faço aqui uma distinção entre as sociedades capitalistas e socialistas que tivemos até agora, porque nunca houve qualquer diferença de princípios no uso que fizeram dos combustíveis fósseis) (CHAKRABARTY, 2013 p. 18).

[57]"A expressão 'Novo Regime Climático' é apresentada em Bruno Latour em Face à Gaïa. Huit conférences sur le Nouvear Régime Climatique, Les Empêcheurs de penser en rons, Paris: La Découverte, 2015. Edição brasileira Diante de Gaia, São Paulo: Ubu, 2020 (LATOUR, 2020. p. 97).

As mudanças climáticas colocam a humanidade diante de uma questão sobre a coletividade humana. No entanto, a coletividade que o autor comenta existe não no sentido da universalidade hegeliana, mas sim em um sentido de uma coletividade repleta de singularidade (CHAKRABARTY, 2013). Podemos igualmente observar essas questões na fala de Krenak selecionada para a aula "A Catástrofe do Antropoceno" [58]. Nela se apresentam os debates sobre o antropoceno e o reconhecimento de que existem consequências da ação humana nas alterações climáticas, que se originam a partir dessa tentativa de separação entre natureza e cultura. Essa humanidade que se separa indefinidamente desse planeta e produz um rastro evidente sobre a vida na terra, um rastro ainda incalculável na contemporaneidade. Devemos abrir um espaço para desnaturalizar e estranhar o modo predador de viver dos "brancos", os modos de viver de uma sociedade que normalizou o fato de consumir o mundo. Por fim, como coloca Alexandre Nodari, retomando o pensamento de Galvão e Ferraz (2013), "a guerra do Antropoceno, a guerra de Gaia, é uma guerra entre hábitos, i.e., entre formas de habitar o mundo, ou melhor, entre modos de vida" (2019, p. 76).

O antropólogo Viveiros de Castro no prefácio da obra de Kopenawa (2015) já citada anteriormente, destaca que o pensamento de Kopenawa direciona um olhar de estranhamento à sociedade moderna, colonial e patriarcal, que se constitui a partir de uma visão evolutiva e linear, que se considera o "topo" do desenvolvimento. Cada visão cosmológica apresenta significações distintas a esses fenômenos, mas tanto a reflexão antropológica que Viveiros de Castro apresenta, quanto à contra-antropológica de Kopenawa, nos levam a questionar as ações predatórias que vêm sendo realizadas sobre o planeta Terra. Como podemos destacar a partir das palavras de Krenak e realizar uma crítica a essa configuração de estar no mundo em suas consequências:

> Já que se pretende olhar aqui o Antropoceno como o evento que pôs em contato mundos capturados para esse núcleo preexistente de civilizados — no ciclo das navegações, quando se deram as saídas daqui para a Ásia, a África e a América —, é importante lembrar que grande parte daqueles mundos desapareceu sem que fosse pensada uma ação de eliminar aqueles povos. O simples contágio do encontro entre humanos daqui e de lá fez com que essa parte da população desaparecesse por um fenômeno que depois se chamou epidemia, uma mortandade de milhares e milhares de seres. Um sujeito que saía da Europa e descia numa praia tropical largava um rasto de morte por onde passava. O indivíduo não sabia que era uma peste ambulante, uma guerra bacteriológica em movimento, um fim de mundo; tampouco o sabiam as vítimas que eram contaminadas. Para os povos que receberam aquela visita e morreram, o fim do mundo foi no século XVI (KRENAK, 2019, p. 34).

[58] A Catástrofe do Antropoceno - Aula 1 - Curso Estética e Ecologia no Antropoceno, por Mateus Uchôa. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=ZFUT_FHPwAY. Acesso em: 29/09/2020.

Em resumo, o antropoceno é resultado de pegadas muito profundas sobre a Terra. A ideia de trocar a experiência da vida por mercadorias, nos afasta da noção de pertencimento à vida. A consequência desse mundo das mercadorias é o antropoceno e de acordo com o pensador "a conclusão ou compreensão de que estamos vivendo uma era que pode ser identificada como Antropoceno deveria soar como um alarme nas nossas cabeças" (KRENAK, 2019, p. 23). O antropoceno é resultado do desvio da potência vital, nele, as pessoas "gastam toda a força da Terra para suprir a sua demanda de mercadorias, segurança e consumo" (KRENAK, 2019, p. 25). Estamos pesados demais, sendo assim, a metáfora que Krenak (2020) nos apresenta é pensar em um escalador que tenta escalar o Himalaia e levando junto a casa, o cachorro, a bicicleta, "com uma bagagem dessa ele nunca vai chegar" (KRENAK, 2020, p. 24).

A ação do *antropos* é um movimento predatório, que se fundamenta epistemologicamente na centralidade do eu para a produção técnica e global. No artigo "O cuidado como base epistemológica da produção técnica do antropoceno" Krenak e José Aravena-Reyes (2018) refletem sobre a produção contemporânea e o antropoceno. Os autores retomam o antropólogo Bruno Latour (2012) destacando que a noção de 'avanço' equivale a demandas de crescimento incompatíveis com o planeta Terra, e em função de um modelo de consumo, o antropoceno se transforma em um desequilíbrio fatal, esse *anthropos* foi capaz de degradar o planeta ao ponto de consolidar mudanças geológicas tão severas que já são irreversíveis.

E isso ocorre em consequência de uma sociedade tecnocrata que produz o corpo o corpo mercadoria e, de acordo com Krenak, é também uma sociedade que se especializa em produzir brinquedos. Nesse ponto ele apresenta as extravagâncias de alguns humanos, que criam brinquedos bem caros, sendo que "o mais sofisticado que conseguimos é esse que bota gente no espaço" (KRENAK, 2020, p. 33), no entanto, esses são "brinquedos que só dá para uns trinta, quarenta caras brincarem" (KRENAK, 2020, p. 33). A principal questão é que essa sociedade está comendo a Terra para fazer esses brinquedos, segundo o autor, "o combustível fóssil, do qual o mundo depende hoje, já deveria ter sido abandonado na década de 1990 - todos os relatórios da época diziam isso" (KRENAK, 2020, p. 33).

Estamos sendo informados, bombardeados de informações e isso não tem sido o suficiente para gerar mudanças efetivas em nossos modos de vida. Como bem destaca o pensador indígena: "como é que você é avisado de que está furando o teto e o máximo que consegue fazer é trocar de geladeira?" (KRENAK, 2020, p. 33). Para o pensador, fica evidente a possibilidade de o corpo da Terra não suportar mais a exploração e a produção de resíduos realizados por esse modo de pensar que estamos continuando desde a modernidade em sua

tendência de significar e se relacionar com a Terra é a partir de seu valor mercadológico. Consequentemente, ao pensar sobre os nossos rastros no planeta e considerar o antropoceno como essa pegada, Ailton Krenak diz:

> Porque, se nós imprimimos no planeta Terra uma marca tão pesada que até caracteriza uma era, que pode permanecer mesmo depois de já não estarmos aqui, pois estamos exaurindo as fontes da vida que nos possibilitaram prosperar e sentir que estávamos em casa, sentir até, em alguns períodos, que tínhamos uma casa comum que podia ser cuidada por todos, é por estarmos mais uma vez diante do dilema a que já aludi: excluímos da vida, localmente, as formas de organização que não estão integradas ao mundo da mercadoria, pondo em risco todas as outras formas de viver (KRENAK, 2019, p. 23).

O interesse pelas diversidades epistemológicas e ontológicas se origina na necessidade de encontrar outras configurações de estar no mundo, nasce frente ao reconhecimento de que "nós somos muito piores do que esse vírus que está sendo demonizado como a praga que veio comer o mundo. Somos nós a praga que veio devorar o mundo" (KRENAK, 2020, p. 35). Com solicitam Krenak e Aravena-Reyes (2018), é preciso reconhecer outras formas de se relacionar com a existência menos nocivas para a Terra em relação ao atual modelo de dominação global. A abordagem sugerida pelos autores apresenta "como base epistemológica o cuidado de si, dos outros e do mundo" (ARAVENA-REYES; KRENAK, 2018, p. 132) de forma que "o cuidado de si seja também pensado como cuidado dos outros e cuidado do planeta" (ARAVENA-REYES; KRENAK, 2018, p. 161). Consequentemente, pensar em novos solos epistemológicos possibilita reconfigurar as significações da realidade e, como ponto nodal, encontra-se a necessidade de valorizar outras relações de existência no e com o mundo. Os pensamentos ameríndios, em suas diversidades, são a concreta presença de outros modos de existência, menos nocivos ao mundo, do que a do atual domínio civilizatório. O apelo do pensador indígena é para que escapemos dessa proposta de mundo mercadológica:

> E se pudermos dar atenção a alguma visão que escape a essa cegueira que estamos vivendo no mundo todo, talvez ela possa abrir a nossa mente para alguma cooperação entre os povos, não para salvar os outros, mas para salvar a nós mesmos. Há trinta anos, a ampla rede de relações em que me integrei para levar ao conhecimento de outros povos, de outros governos, as realidades que nós vivíamos no Brasil teve como objetivo ativar as redes de solidariedade com os povos nativos (KRENAK, 2019, p. 22).

Os pensadores Krenak e Aravena-Reyes (2018) apontam que "o solo epistemológico da ciência moderna e que este nada mais faz do que separar o cultural do natural, o humano do não-humano (...) a clássica distinção entre natureza e cultura" (ARAVENA-REYES;

KRENAK, 2018, p. 145), ou seja, consideram que essa separação é a base para esse modo de formatar o mundo. Essa distinção entre humano e não-humano se dá primeiramente devido ao estatuto antropomórfico e a diferenciação corporal, e posteriormente pelos hábitos culturais “mais civilizados” e “menos civilizados”. No pensamento indígena, como apresenta Taylor e Viveiros de Castro (2019), não é a partir da diferenciação da forma corporal que se define o humano, a noção de humanidade não é tão restrita, sendo assim, muito mais uma questão de perspectiva de que de forma corporal. Segundo Krenak e Aravena-Reyes (2018) a lógica dicotômica (humano/ não-humano) e a dominação técnica dos humanos sobre a natureza são as bases epistemológicas que formatam antropoceno.

Essas reflexões também podem ser encontradas no artigo intitulado “Ecologia Política” (2018) de Ailton Krenak. Nele, o pensador apresenta a diferenciação entre humanidade e natureza realizada pela colonialidade, que separa e desgarra o humano da Terra: “essa existência comum entre sujeitos coletivos e o lugar é desgarrada da Terra pela violência colonial, um processo político é marcado pela relação assimétrica de poder que caracteriza a expansão/conquista do capitalismo” (KRENAK, 2018, p. 1). Como rota de fuga frente às tentativas de hegemonia, destaca-se o solo epistêmico ameríndio ao se exercer a partir de outros modos de se organizarem suas sociedades diferentemente do modelo econômico baseado no consumo desenfreado. O pensador reitera essa afirmação posteriormente ao colocar que “o capitalismo quer nos vender até a ideia de que nós podemos reproduzir a vida” (KRENAK, 2020, p. 35), que se pode reproduzir a natureza, e isso ocorre em um sentido mesmo que banaliza a vida, podemos destruir e construir.

É nesta direção que o pensador apresenta a economia do desastre que tem como lógica a ideia de que “a gente acaba com a água doce e depois ganha um dinheirão dessalinizando o mar e, se não for suficiente para todo mundo, a gente elimina uma parte da humanidade e deixa só os consumidores” (KRENAK, 2020, p. 35). Essa economia da morte considera inclusive os “mais pobres” como os responsáveis pelo lixo no mundo, mas, segundo o pensador, “essa afirmação além de ser racista e classista, é assassina” (KRENAK, 2020, p. 36). Os corpos dos mais pobres, nessa concepção, são considerados “supérfluos”, aqueles que podem ser descartados.

Para além de romper com a noção de consumidor, interessa a essa dissertação a maneira como Krenak demonstra que os povos indígenas rompem com a ideia de "indivíduo” e experimentam um estado de sujeito-coletivo em conexão com a vida, sugere desse modo que uma “ecologia política, pela epistemologia contra hegemônica que propomos, é um projeto que reconstrói essa relação entre sujeitos coletivos e a existência orgânica em comum” (KRENAK,

2018, p. 1). O sentido é reconectar com o organismo vivo que é a Terra, repensar nossos rastros nesse planeta, consciente da direção de nossas experiências. Dessa maneira Ailton Krenak (2019) nos convoca a pensar criticamente a existência:

> Estamos tentando abordar o impacto que nós, humanos, causamos neste organismo vivo que é a Terra, que em algumas culturas continua sendo reconhecida como nossa mãe e provedora em amplos sentidos, não só na dimensão da subsistência e na manutenção das nossas vidas, mas também na dimensão transcendente que dá sentido à nossa existência (KRENAK, 2019, p. 22).

Como destaca Ana Carolina Cernicchiaro (2020) a partir do pensamento de Marco Valentim (2018), precisamos enfrentar o antropoceno e reconhecer que sua política de ação possui características fascistas. Esse enfretamento se dá a partir da polinização [para usar um termo de Rolnik (2019)] de novos modos de olhar, enxergar e significar a existência. De acordo com Cernicchiaro, essa guerra: "se luta com a abertura para outras histórias, histórias outras que as da dominação e do progresso, do antropocentrismo e do fascismo, histórias que remetam a outras ontologias, a novas possibilidades de vida" (2020, p. 36). Essa relação com o contar e se abrir para outras histórias e essa necessidade de ampliação subjetiva surge como resistência existencial frente à opressão do mundo da mercadoria, uma vez que essa esfera não só tem a ânsia de consumir a materialidade da vida, da natureza, como "existe também uma por consumir subjetividades — as nossas subjetividades" (KRENAK, 2019, p. 15).

A abertura às diversas subjetividades não parece ser uma tarefa fácil, principalmente para essa sociedade que considera que se considera universal. Ouvir o outro significa entrar em contato com os conteúdos mais temidos por nós, o que requer silenciar e se abrir a escutar. O "eu" forjado na modernidade, considera ambas posições árduas, visto que desaprender o aprendido é desestruturar as certezas de suas conquistas.

Os corpos e a vida vão se transformando em consumidores, sendo essa a principal mercadoria que o corpo produz: um corpo consumidor. Podemos observar essa afirmação nas palavras de Krenak quando retoma a colocação de José Mujica ao dizer que "transformamos as pessoas em consumidores, e não em cidadãos. E nossas crianças, desde a mais tenra idade, são ensinadas a serem clientes" (KRENAK, 2019, p. 12). E Krenak continua, "não tem gente mais adulada do que um consumidor (...) então para que ser cidadão? Para que ter cidadania, alteridade, estar no mundo de uma maneira crítica e consciente, se você pode ser um consumidor?" (2019, p. 12-25). A perspectiva mercadológica se expande cognitivamente, subjetivamente, e se fundamenta em um corte com a vida.

> Isso que as ciências política e econômica chamam de capitalismo teve metástase, ocupou o planeta inteiro e se infiltrou na vida de maneira incontrolável. Se quisermos, após essa pandemia, reconfigurar o mundo com essa mesma matriz, é claro que o que estamos vivendo é uma crise, no sentido de erro. Mas, se enxergarmos que estamos passando por uma transformação, precisamos admitir que nosso sonho coletivo de mundo e a inserção da humanidade na biosfera terão que se dar de outra maneira. Nós podemos habitar este planeta, mas deverá ser de outro jeito (KRENAK, 2020, p. 24).

O povo da mercadoria parece ter se esquecido dos "genes que compartilhamos com as árvores" (KRENAK, 2020, p. 29). Esse esquecimento tolera a continuidade da exploração da vida em nome da lógica da mercadoria. O pensador conclui: "é mais ou menos o seguinte: se acreditamos que quem apita nesse organismo maravilhoso que é a Terra são os tais humanos, acabamos incorrendo no grave erro de achar que existe uma qualidade humana especial" (KRENAK, 2020, p. 23). E nos provoca a pensar em nossas associações, em "uma perspectiva existencial mesmo" (KRENAK, 2020, p. 23). São essas associações com a vida que nos retiram da lógica antropocêntrica, precisamos pensar nelas "em vez de ficarmos convencidos de que estamos com a bola toda" (KRENAK, 2020, p. 23).

Além de se considerar o topo da vida na Terra, esse modo de existir se fundamenta, moral e ideologicamente, a partir de uma hipervalorização do trabalho: "o pensamento vazio dos brancos não consegue conviver com a ideia de viver à toa no mundo, acham que o trabalho é a razão da existência" (KRENAK, 2020, p. 61). Ao abordar a história da Modernidade abordamos a história da colonialidade, e conjuntamente a noção de sujeito individual e do corpo-máquina transformado em mercadoria. De acordo com Ailton Krenak (2019-2020), quando comparamos a lógica do capitalismo frente as lógicas indígenas, ocorre uma ruptura cosmológica, sendo que por um lado existe a noção fundamental de ter, por outro, a de Ser.

2.3 O CORPO-TERRA NO PENSAMENTO INDÍGENA E DE(S)COLONIAL

Somos microcosmos do organismo da Terra, só
precisamos lembrar disso.
Ailton Krenak

Queremos reflorestar as mentes para que elas se somem para prover
os cuidados tão necessários com nosso corpo-terra.
ANMIGA, Manifesto das mulheres indígenas

A analogia que considera o corpo e o planeta enquanto máquina e mercadoria, espaço de produção de lucro, é aterrorizante para Ailton Krenak (2019-2020) exatamente porque a Terra, segundo as culturas indígenas, é vista enquanto um corpo vivo. E o corpo, por sua vez, é visto como parte pertencente do corpo da Terra. Krenak (2019) destaca que a humanidade utilitarista foi se "alienando desse organismo de que somos parte, a Terra, e passamos a pensar que ela é uma coisa e nós outra: a Terra e a humanidade" (KRENAK, 2019, p. 16).

Em resistência a essa lógica utilitarista, Krenak apresenta as noções de corpo e Terra, que amplia tantos as funções do corpo, quanto a própria noção de função. Para que serve um corpo? É uma maneira de conhecer o mundo que percebe a Terra como um corpo orgânico, e o corpo orgânico como parte do corpo da Terra. Uma das diferenças fundamentais entre as diversas sociedades indígenas e a sociedade moderna encontra-se nessa relação com a Terra, visto que os indígenas não se comportam como os donos da natureza, mas sim como pertencentes, filhos ou mesmo guardiões. Dorrico (2019) mostra que a dicotomia natureza *versus* cultura é apenas um dos modelos possíveis e não o único modelo econômico, político e social de vida. A filosofia contida no pensamento contemporâneo e ancestral de Ailton Krenak permite ampliar as possibilidades de relação entre a corporeidade e a natureza, bem como promover a desestabilização da centralidade do *anthropos* na vida do planeta.

A natureza para Krenak não se subdivide em territórios e não se separa da existência humana, esse pensamento de cisão entre humano e não humano é precisamente desenvolvido a partir de uma lógica dicotômica colonial. Ou seja, a natureza não é uma esfera restrita em si, não é algo separado da esfera humana, podemos perceber a ampliação da noção de natureza quando Krenak diz: "eu não percebo onde tem alguma coisa que não seja natureza, tudo é natureza. O cosmos é natureza, tudo que eu consigo pensar é natureza" (KRENAK, 2019, p. 17). O pensador faz essa proposta, não em um sentido reducionista, pelo contrário, a faz em um sentido de perceber a natureza de um modo mais complexo, a natureza enquanto um atravessamento da vida, sendo assim, se tudo é natureza, a vida e a natureza se comportam enquanto sinônimo nas falas de Krenak:

> A vida atravessa tudo, atravessa uma pedra, a camada de ozônio, geleiras. A vida vai dos oceanos para a terra firme, atravessa de norte a sul, como uma brisa, em todas as direções. A vida é esse atravessamento do organismo vivo do planeta numa dimensão imaterial (...). A vida que a gente banalizou, que as pessoas nem sabem o que é e pensam que é só uma palavra. Assim como existem as palavras 'vento', 'fogo', 'água', as pessoas acham que pode haver a palavra "vida", mas não. Vida é transcendência, está para além do dicionário, não tem uma definição (KRENAK, 2020, p. 14-15).

Dessa maneira, assim como as noções de vida e natureza não cabem dentro de uma definição, ao se direcionar pelo pensamento de Krenak, a noção de corpo também não é algo que possa ser simplesmente definido, a experimentação corporal transcende a sua definição. Nas falas de Krenak, o corpo não existe isoladamente, sendo que pensar o corpo desse modo é em si uma proposta colonial. Com isso, o corpo no pensamento de Krenak é elaborado a partir desta conexão entre a experiência corporal e a existência em continuidade com vida/natureza.

Observamos essa diferença fundamental entre o pensamento indígena e o pensamento colonial na pesquisa de Viveiros de Castro, ao destacar que as perspectivas das cosmovisões ameríndias não se edificam na "distinção clássica entre Natureza e Cultura" (1996, p. 115), ou seja, para se pensar a partir destas cosmologias chamadas de não ocidentais é preciso desestabilizar a rigidez dicotômica do pensamento ocidental e desfazer a separação entre os conceitos. Ao pensar os perspectivismos cosmológicos desses povos, principalmente amazônicos, apresentados por Viveiros de Castro é possível perceber uma ideia de profunda continuidade entre todas as formas de vida, sendo que a "concepção ameríndia suporia, ao contrário [dessa distinção clássica], uma unidade do espírito e uma diversidade dos corpos. A 'cultura' ou o sujeito seriam aqui a forma do universal, a 'natureza' ou o objeto a forma do particular" (VIVEIROS DE CASTRO, 1996, p. 116). Esse é o multinaturalismo ameríndio que o antropólogo apresenta. Nele a cultura é uma constante, mas os corpos se diferenciam, sendo essa uma contraposição da visão multiculturalista, onde o corpo seria o elemento universal e a cultura particular.

Desse modo, "o tema maior da mitologia ameríndia não é um processo de diferenciação do humano a partir do animal, como em nossa cosmologia evolucionista. A condição original comum aos humanos e animais não é a animalidade, mas a humanidade" (VIVEIROS DE CASTRO, 1996, p. 119). Mas que humanidade estamos falando? Como Krenak coloca, não é essa humanidade que quer se separar da natureza, nem uma humanidade que não se elabore a partir de uma condição antropomórfica, sendo assim a humanidade é uma condição perspectiva não fixa, onde cada ser apresenta em si uma consciência e uma possibilidade de ponto de vista. Essa forma de pensar indígena se confirma no pensamento de Ailton Krenak (2019-2020), principalmente no reconhecimento da humanidade, como coloca Krenak, da subjetividade presente nas montanhas, nos rios, nas árvores, na própria Terra.

É sempre importante destacar que para o pensamento indígena a noção de "natureza" não faz muito sentido, sendo que essa noção surge ao pensar a esfera natural separada da esfera humana. Outra questão é pensar essa relação de "harmonia" a partir de uma visão não romantizada. A harmonia que se levanta aqui é no sentido de que, entre os povos indígenas, não

ocorre o desequilíbrio antropocêntrico, mas isso não os exime de relações complexas, conflituosas e divergentes, essas são inclusive mais complexas, principalmente ao ampliarem cosmologicamente suas possibilidades relacionais.

Existe assim uma relação de continuidade e de troca entre as diversas subjetividades naturais. Essa visão é comumente ridicularizada por aqueles que não a experimentam, como demonstra Krenak, essas pessoas dizem: "'ele conversa com árvore, abraça árvore conversa com o rio, contempla a montanha', como se isso fosse uma espécie de alienação. Essa é minha experiência de vida. Se é alienação, sou alienado" (KRENAK, 2020, p. 48). Outro momento em que demonstra essa consideração das subjetividades da natureza no pensamento ameríndio é quando diz:

> Quando os povos originários se referem a um povo como 'uma nação que fica de pé', estão fazendo uma analogia com árvores e florestas. Pensando as florestas como entidades, vastos organismos inteligentes. Nesses momentos, os genes que compartilhamos com as árvores falam conosco e podemos sentir a grandeza das florestas do planeta (KRENAK, 2020. p. 29).

Esse modo de pensar dos ameríndios amplia a noção de humanidade, enquanto a colonialidade a restringe, como observamos anteriormente. A percepção de que corpo e Terra são partes de uma mesma existência é fundamental ao entendimento de diversas formas de pensamento originários. A separação com a Terra não é uma prática de pensamento comum entre povos originários. Isso porque a maneira de produzir pensamento desses povos centraliza a vida da Terra. A formulação desse modo de pensar fica bem nítida como as marchas e movimentos de união das mulheres indígenas. Por exemplo no manifesto[59] da I Marcha das Mulheres Indígenas, que aconteceu em agosto de 2019 em Brasília e tinha como lema "Território: nosso corpo, nosso espírito":

> Nós estamos fincadas na Terra, pois é nela que buscamos nossos ancestrais e por ela que alimentamos nossa vida. Por isso, o território para nós não é um bem que pode ser vendido, trocado, explorado. O território é nossa própria vida, nosso corpo, nosso espírito. Lutar pelos direitos de nossos territórios é lutar pelo nosso direito à vida. A vida e o território são a mesma coisa.

Em 2021 o movimento de marcha das mulheres indígenas teve continuidade, assim como seu manifesto realizado através do projeto ANMIGA[60] com o lema "Reflorestar Mentes".

---

[59]O manifesto completo encontra-se disponível em: https://cimi.org.br/2019/08/marcha-mulheres-indigenas-documento-final-lutar-pelos-nossos-territorios-lutar-pelo-nosso-direito-vida/ Acesso em: 03/03/2020.

[60]A Articulação Nacional das Mulheres Indígenas Guerreiras da Ancestralidade (ANMIGA) é uma articulação de Mulheres Indígenas de todos os biomas do Brasil, com saberes, tradições, lutas que se somam e convergem, que

No manifesto[61] das mulheres indígenas deste ano encontram-se propostas que condizem com essa noção de corpo que vem sendo pensada a partir das palavras de Ailton Krenak. A relação entre territórios, corpos e diversidade e a relação de parentesco entre as múltiplas formas de vida parecem ser a base ontológica na construção dos modos de ser e existir que não se separa das demais formas de existir, como podemos ver nos seguintes trechos:

> Nós, Mulheres Indígenas, também somos a Terra, pois a Terra se faz em nós. Pela força do canto, nos conectamos por todos os cantos, onde se fazem presente os encantos, que são nossas ancestrais. A Terra é irmã, é filha, é tia, é mãe, é avó, é útero, é alimento, é a cura do mundo (...). Somos muitas, somos múltiplas, somos mil-lheres, cacicas, parteiras, benzedeiras, pajés, agricultoras, professoras, advogadas, enfermeiras e médicas nas múltiplas ciências do Território e da universidade. Somos antropólogas, deputadas e psicólogas. Somos muitas transitando do chão da aldeia para o chão do mundo. (...). Mulheres terra, mulheres água, mulheres biomas, mulheres espiritualidade, mulheres árvores, mulheres raízes, mulheres sementes e não somente mulheres, guerreiras da ancestralidade[62].

O corpo-terra é uma continuidade entre os corpos indígenas, na noção de corpo-terra, não existe separação, os corpos fazem parte dos biomas aos quais pertencem. O corpo é entendido como uma parte da Terra e existe em fluxo de diálogo entre as diversas formas de vida, a multiplicidade faz parte base desse entendimento, esse modo de viver, de com-viver, no qual a corporalidade está inserida no cosmos e na floresta "cuidar da Mãe Terra é, no fundo, cuidar de nossos próprios corpos e espíritos. Corpo é terra, floresta é mente. Queremos reflorestar as mentes para que elas se somem para prover os cuidados tão necessários com nosso corpo-terra".

Como demonstra Cernicchiaro, a relação indígena com a Terra não é de propriedade, mas sim de pertencimento, o corpo da Terra é o corpo indígena, os corpos indígenas são parte da Terra. "Isso significa que a disputa pelo território é uma disputa pelo próprio corpo" (CERNICCHIARO, 2020, p. 124). Como resistência a essa lógica que considera o corpo e o território enquanto mercadorias, é preciso elaborar, assim como coloca Kaká Werá, uma "economia do cuidado"[63], que se oriente a partir da consciência de que "a Terra é o nosso corpo e nós somos o corpo da Terra" (CERNICCHIARO, 2020, p. 136). Essa noção de corpo

---

juntou mulheres mobilizadas pela garantia dos direitos e vida dos povos indígenas. Disponível em https://anmiga.org/ Acesso em 19/12/2021.

[61]Disponível em: https://anmiga.org/manifesto/ Acesso em: 05/11/2021.

[62]Disponível em: https://anmiga.org/manifesto-reflorestarmentes-reflorestarmentes-de-sonhos-afetos-soma-solidariedade-ancestralidade-coletividade-e-historia/ Acesso em: 05/11/2021.

63 "O fundamento de tal ecologia é, portanto, ontológico e ético, na medida em que é uma egolalia, mas também uma oikonomia, uma "economia do cuidado" – segundo a bela expressão de Kaká Werá (2017, p. 87). Uma relação de contiguidade ("o que ainda não tem cerca") entre o eu – que muitas vezes não são indivíduos, mas "pessoas coletivas" – e o ambiente, a natureza, a Terra, a alteridade (humana, animal, vegetal, mineral" (CERNICCHIARO, 2020, p. 129).

não se delimita a uma experimentação individual da existência, por conseguinte, experimenta-se a vida a partir de uma subjetividade expandida[64] que se estabelece em relação de parentesco e continuidade com as diversas formas da expressão da vida.

De acordo com Ailton Krenak (2020) no livro *Caminhos para o Bem-Viver*, os modos de viver indígenas contam com uma ontologia distinta da modernidade, a lógica existencial que é a base epistemológica indígena tem sido observada pelos estudos críticos e também de(s)coloniais da América Latina e chamadas de *Buen Vivir* ou Bem Viver[65]. Considera-se que o termo se origine da tradução, primeiramente para o espanhol e depois para o português, da palavra *Sumak Kawsai*, originada entre os Quechua, em seu idioma Aymara. Esse povo faz parte de uma constelação de povos viventes há séculos na cordilheira andina e sua cosmovisão foi originada nesta cordilheira que habitam e que é viva para os povos indígenas. Essa vida que habita toda existência é chamada de "*Pachamama*, Mãe Terra, coração da Terra" (KRENAK, 2020b, p. 6). É esse mesmo povo que guarda a expressão *Sumak Kawsai*:

> O *Sumak Kawsai* é uma expressão que nomeia um modo de estar na Terra, um modo de estar no mundo. Esse modo de estar na Terra tem a ver com a cosmovisão constituída pela vida das pessoas e de todos os outros seres que compartilham o ar com a gente, que bebem água com a gente e que pisam nessa Terra junto com a gente. Esses seres todos, essa constelação de seres, é que constituem uma cosmovisão (KRENAK, 2020, p. 6).

Para demonstrar a origem deste modo de pensar, Alberto Acosta (2016) informa que "*Buen Vivir* ou *Vivir Bien* também pode ser interpretado como *sumakkawsay (kíchwa)*, suma *qamaña (aymara)* ou *nhandereko* (guarani), (...) que parte da cosmologia e do modo de vida ameríndio, mas que está presente nas mais diversas culturas" (ACOSTA, 2016, p. 14). Os modos de vida desses povos, os seus cotidianos se dão a partir de uma relação de aprendizado e convivência respeitosa com as diversas subjetividades da natureza, e para conviver com diversas subjetividades, primeiro é necessário reconhecer a existência dessas subjetividades.

Já nessa relação de respeito que se estabelece entre os povos indígenas e as demais subjetividades naturais, existe não só um reconhecimento, como também uma abertura a aprender com essa subjetividade, como coloca o professor indígena Edson Kayapó[66]. Segundo

---

64 De acordo com Ailton Krenak (2019) um dos fatores que permite a resistência dos povos indígenas desde a invasão até a contemporaneidade é o fato de suas subjetividades serem expandidas, ao considerarem o estado de parentesco com o mundo natural.

65 "O corpo é integrante e compõem esse próprio meio e cujo "bem-viver" (como afirmam os indígenas andinos) depende dessa interação" (Haesbaert, 2021, p. 54).

66 Palestra ministrada no encontro do Grupo de Estudos AYA Laboratório (UDESC) no dia 20/05/2021 sobre os saberes indígenas dentro das universidades.

ele, essa relação se estabelece a partir da escuta[67], sendo esse um valor fundamental ao pensamento indígena, base para a relação com as demais esferas da existência. Para o professor ouvir é um hábito que precisa ser constantemente praticado. Para complementar, o professor cita a lei 11.645/200868, que inclui no currículo oficial do ensino fundamental e médio conteúdos referentes à história e cultura afro-brasileira e dos povos indígenas no Brasil, falando sobre a importância de a sociedade brasileira aprender a escutar esses povos, principalmente aprender que eles não estão no passado, mas existem e resistem contemporaneamente. Escutar é um hábito de abrir-se a alteridade e de esvaziar-se de si. Posto isso, a escuta parece uma ação muito importante em um posicionamento que se pretende de(s)colonial. A abertura é o ponto fundamental para um relacionamento dialógico. Para Edson Kayapó (2021) não é possível respeitar a natureza se nós não somos capazes de escutá-la. Os povos originários escutam a Terra e a respeitam.

Nesta vertente, podemos observar o pensamento da filósofa indígena Cristine Takuá. A pensadora relata seu grande estranhamento ao perceber que nas universidades parecia que só se considerava o pensamento dos homens, e que nelas não se considerava o pensar e o saber das outras espécies que compartilham a existência conosco, nem mesmo o pensamento da própria Terra era considerado. Dentro de sua perspectiva indígena, a Terra também é um ser vivo e não uma paisagem, não é externa a nós e, assim como nós, produz um pensar, um saber, é também um ser que comunica. Mas para o pensamento ocidentalizado a capacidade de pensar e se comunicar é exclusividade humana. De acordo com a pensadora é por isso que no pensamento branco se instaura a monocultura: “a monocultura da fé, a monocultura alimentar, a monocultura mental, estão fazendo com que as pessoas se unifiquem, que as pessoas percam o sentido de entender a própria fruição da vida” (TAKUÁ, 2019, p. 4).

A monocultura, bem como o distanciamento entre cultura e natureza pensados a partir de Takuá (2019), evidenciam que o modo de vida ocidental produz doenças não só para o organismo da Terra como também para os próprios humanos. Como exemplo, ela cita a questão do tabaco (*Nicotiana tabacum*), que é uma planta professora para os Guarani (e para muitos outros povos ameríndios), uma planta sagrada que produz vida e ensina sobre a palavra sagrada que existem anciões com mais de 100 anos que a consagram. Essa mesma planta, quando nas

---

[67] A noção de escuta parece ser profundamente faltante para a sociedade colonial, podemos encontrar sobre a dificuldade de escuta nessa sociedade na obra de Kilomba (2019). Ela denuncia que na sociedade colonial existe uma ausência de escuta, a autora retoma Paul Gilroy (1992) ao estruturar os mecanismos de defesa pelos quais o ego passa para ser capaz de “ouvir”. Sendo eles: Negação, culpa, vergonha, reconhecimento e reparação. A autora se inspira nessas palavras como eixo para seu trabalho teórico e artístico.

[68] Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2008/lei/l11645.htm Acesso em: 20/05/2021.

mãos da sociedade da mercadoria, é adicionada de diversos químicos e vira um produto cancerígena. Conforme Takuá (2019), enquanto sociedade, precisamos realizar mudanças significativas em nossos modos de vida e de se relacionar com a vida. Em defesa de uma polinização do bem-viver, Takuá afirma que as mudanças de significação precisam gerar mudanças de hábitos para que não sejam "ocas". E essas mudanças são urgentes:

> Então quando eu falo de mudança de hábito, e que isso dói como trocar de pele, eu digo que já passou da hora da gente começar a ter coragem de realmente fazer um equilíbrio – eu chamo isso até de um certo pacto – que seria você conseguir equilibrar o sopro de amor que sai da nossa boca quando a gente fala – as nossas ideias, as nossas inquietações, os nossos sonhos – equilibrar esse sopro de palavra com o compasso dos nossos pés, da nossa caminhada na Terra (TAKUÁ, 2019, p. 5).

A pensadora nos solicita mudanças gerais em nossas formas de vida, para que seja possível preservar a continuidade da existência. Ela reitera a necessidade de se levar em consideração os saberes dos animais, da natureza e do próprio organismo da Terra. No entanto, a sociedade ocidentalizada não se comunica com essas esferas da vida, não as escutam, por isso os indígenas atuam levando as "palavras" destes outros seres até a sociedade mercadológica. A pensadora reflete sobre esse modo de ser com a vida que pratica os povos indígenas, atua conjuntamente enquanto meio de resistência. A existência dessas cosmovisões precisa resistir, constantemente, a uma captura e um estupro contra a imposição de absolutismo. A cultura colonial invade e captura não só territórios, mas também subjetividades, como descreve a professora:

> Muitos falam dos territórios, mas houve, como eu digo, um estupro da essência da epistemologia do ser de cada povo: línguas, crenças, territórios e todo um projeto econômico por detrás para desestruturar e para integrar povos que não têm como ser integrados, porque cada povo tem o seu modo de ser e de existir dentro do seu território (TAKUÁ, 2019, p. 101).

A relação entre vida e território é uma memória ancestral para os povos indígenas, Takuá, produz seu pensamento a partir de um ponto de encontro entre Guarani, Maxacali e também os juruá[69] e consegue descrever muito bem essa relação. A escuta de diversas maneiras de existir é fundamental para a continuidade da vida, não só de alguns, mas de todos.

> Porque a nossa luta por demarcação de terra não é só para que nós tenhamos o nosso território, mas é também para que os outros seres tenham. Quem está escutando a

[69] Palavra Guarani para se referir ao não indígena. Literalmente significa cabelo na boca, referente a barba que cultivava os primeiros colonizadores europeus. Existe também a noção de que esse termo signifique "palavra oca", visto que os *Juruá* não têm a mesma relação com a palavra que os Guarani.

> paca, cotia, lontras, abelhas, as formigas, as sumaúmas e todos os seres sagrados visíveis e invisíveis que estão vivendo dentro da floresta? (TAKUÁ, 2019, p. 104).

Uma vez que reconhecemos a importância de todas as formas que compartilham a vida conosco e não apenas da espécie humana, ou ainda, como destaca Krenak (2019), de apenas uma elite da espécie humana, temos a oportunidade de experimentar a vida de um modo menos desequilibrado do que o atual antropoceno. Ainda que se os teóricos do antropoceno estiverem corretos essas mudanças de hábitos não seriam suficientes para reverter o atual estado de desequilíbrio, ao menos possibilitariam de alguma forma "adiar o fim do mundo". Mas, principalmente, decidir: quais mundos queremos adiar o fim?

O pensador Walter Mignolo (2007) é um destes que observa as pluralidades das reivindicações indígenas são ontologicamente anti-imperialistas e anticoloniais, principalmente ao não tratarem a Terra como propriedade privada em subsídio para a acumulação de capital e a manutenção da colonialidade/ capitalismo/ neoliberalismo. A exploração da Terra é também a exploração dos corpos. A exploração da vida ocorre através da "cafetinagem" [70] das forças vitais. Mignolo (2007) aponta que o capitalismo tenta transformar, sistematicamente, os corpos em mão de obra e a Terra em território (propriedade individual). No entanto, os indígenas, mesmo enfrentando diversos massacres, sempre continuaram resistindo, sempre existiram povos que mantêm uma relação com a Terra na qual "*el ritmo de las estaciones, la convivencia en y con el mundo natural: (sol, luna, tierra, fertilidad, agua, runas, por ejemplo, seres vivientes que en Occidente se describen como "seres humanos") conviven en la armonía del "buenvivir*" (MIGNOLO, 2007, p. 38). O bem-viver é uma perspectiva existencial que parte de uma visão cosmopolítica e amplia as relações subjetivas, visto que conta com figuras capazes da abertura e o transitar entre diversas esferas da existência[71]. A cosmopolítica são as relações existentes nos universos ameríndios, sendo assim, reconhece que os direitos humanos como conhecemos, desconsideram os estatutos ontológicos outros (espíritos, animais, outros humanos) (FONTES, 2017). Esse modo de se relacionar com a existência, em suas relações respeitosas com a vida, não provoca a necrose causada pela lógica do acúmulo de capital que aponta Suely Rolnik (2019). São modos de existir que não se encontram adoecidos.

Como podemos destacar em Danowski e Viveiros de Castro (2014), existe um reconhecimento entre os povos originários de que as esferas da vida em geral, todos os animais,

---

[70] Segundo expressão utilizada por Rolnik (2019).

[71] O transitar entre perspectivas é a principal característica dos seres transespecíficos, os xamãs cosmopolitas, que se encontram presentes nos povos indígenas, esses seres transitam entre os olhares e se comunicam com diversas esferas da vida (VIVEIROS DE CASTRO, 1996). A noção de xamanismo se encontra apresentada no capítulo 3.3 A Dança Cósmica: O sonhar e a corporalidade xamânica.

as montanhas e rios (chamados pelo pensamento ocidental de acidente geográfico), todas as formas de vida e a própria Terra apresentam intencionalidade, subjetividade e existem enquanto consciências. Seguindo este caminho, é possível concluir que a consciência e a subjetividade para os povos ameríndios não se delimitam e não são exclusividades específicas do corpo humano, não se delimitam à de pessoa individual como ocorre nos casos da significação do corpo-máquina e do corpo-mercadoria. Dessa maneira, o corpo-Terra é em si uma consciência e uma subjetividade.

Consequentemente, trata-se de um modo de experimentar a existência, um modo de habitar a vida que não pode ser apenas para benefícios dos humanos, muito menos unicamente para o benefício de uma elite ou uma casta de uma humanidade. "É como se tivessem elegido uma casta, a humanidade, e todos que estão fora dela são a sub-humanidade (KRENAK, 2019, p. 6). A vida indígena, de acordo com Krenak (2019), se tornou especialista em sobreviver aos fins de mundo desde a invasão atlântica. Para os indígenas o mundo começou a acabar com ela, mas não acabou, os mundos indígenas existem e reexistem constantemente, por meio da atualização de seus saberes, da ampliação das subjetividades e desta relação cosmopolítica com a existência, como destaca Ailton Krenak (2019). "A gente resistiu expandindo a nossa subjetividade, não aceitando essa ideia de que nós somos todos iguais" (KRENAK, 2019, p. 15).

Outras formas de significar o mundo são possíveis porque sempre existiram, e continuam existindo muitas outras lógicas para além do pensamento utilitarista, extrativista, que possibilitam relações mais saudáveis com o existir, continuam existindo "aproximadamente 250 etnias que querem ser diferentes umas das outras no Brasil, que falam mais de 150 línguas e dialetos" (KRENAK, 2019, p. 15). Esses povos seguem produzindo subjetividades e significando a existência respeitosamente. As relações entre subjetividades enriquecidas de experiências e uma percepção da natureza como uma subjetividade existente, são os modos de viver, de estar no mundo, de significar a existência que têm permitido a continuidade da vida dos povos indígenas. Como bem demonstra Krenak (2019):

> Quando despersonalizamos o rio, a montanha, quando tiramos deles os seus sentidos, considerando que isso é atributo exclusivo dos humanos, nós liberamos esses lugares para que se tornem resíduos da atividade industrial e extrativista. Do nosso divórcio das integrações e interações com a nossa mãe, a Terra, resulta que ela está nos deixando órfãos, não só aos que em diferente graduação são chamados de índios, indígenas ou povos indígenas, mas a todos (KRENAK, 2019, p. 24).

A ideia indígena de que nós somos parte material da Terra, nasce na consciência de que o corpo da Terra se continua nos demais corpos que vivem, conforme diz Ailton Krenak, após

seus estudos; sua imersão no mundo dos sonhos[72] lhe surge a percepção de que "nós acabamos nos constituindo como um terminal nervoso do que chamam de natureza" (KRENAK, 2020, p. 20). Como somos parte desse organismo complexo e maravilhoso. Como diz Krenak, precisamos ter consciência de que a vida acontece em rede, a partir dos movimentos de alianças com as demais subjetividades.

O corpo-Terra pode ser pensado ora no sentido de que os corpos são continuidade do corpo da Terra, ora no sentido de que o corpo da Terra existe enquanto um organismo vivo[73]. O que está em questão é a conexão/continuidade que funda a noção de corpo-Terra. No entanto quando pensamos na Terra unicamente enquanto lugar, paisagem, cria-se a impressão que se quisermos podemos simplesmente sair daqui e ir para outro lugar. Em provocação ao movimento de milionários que se dedicam a viagens espaciais, Krenak (2020) reitera que a atmosfera deste planeta é o que permite a nossa vida. O pensador destaca que nós somos constituídos dos mesmos materiais, da mesma substância que se encontra neste planeta, e é esta biosfera que nos permite respirar e viver, tanto é que para estar em outros planetas são necessários tantos equipamentos para permitir a vida.

No entanto, como conclui Krenak, "surpresa! - O equipamento que precisamos para estar na biosfera é exatamente o nosso corpo" (KRENAK, 2020, p. 24). Porque parece que a sociedade branca está sempre tentando se projetar para fora da natureza, para fora desse planeta? Parece existir uma inquietação e um profundo estado de não pertencimento à Terra. O mesmo não ocorre entre os Krenak, eles sentem-se "aparentados" e pertencentes a esse planeta, os Krenak são parentes do rio Watu eles conversam com as montanhas, escutam a linguagem da natureza. No entanto, na sociedade branca, "nós ficamos rendidos a uma dieta cerebral e temos pouca comunhão com tudo o que a terra nos possibilita" (KRENAK, 2017, p. 10).

O pensador cita constantemente não somente seu próprio povo os Krenak, como também outros povos indígenas da então chamada América Latina, ou como estamos preferindo pensar Abya-ayala, demonstrando que este modo de ver não é de maneira alguma uma exclusividade cultural dos Krenak nem de nenhum povo, sendo que efetivamente, é a cultura ocidental que se separa da esfera natural da existência. Em maior ou menor grau, os demais povos se pautam na experiência do que é chamado da natureza para entender seus corpos, sendo que: "alguns povos têm um entendimento de que nossos corpos estão relacionados com tudo que é vida, que os

---

[72] O sonho como uma instituição que forma o produz saberes encontra-se no capítulo 3.3.

[73] "'corpo-território' e/ou 'território-corpo', tanto no sentido de ver o nosso corpo como um território quanto no de estender a outros seres e ambientes uma leitura a partir da corporeidade humana, ainda que, reiteradas vezes, como uma problemática extensão de nosso antropomorfismo, nossa configuração corporal humana" (HAESBAERT, 2020, p. 56).

ciclos da Terra são também os ciclos dos nossos corpos" (KRENAK, 2020, p. 24). Dentro desta lógica onde "a Terra é um organismo vivo" (KRENAK, 2020, p. 37), as questões ambientais são entendidas enquanto questões de "saúde" da Terra:

> Muitos povos, de diferentes matrizes culturais, têm a compreensão de que nós e a Terra somos uma mesma entidade, respiramos e sonhamos com ela. Alguns atribuem a esse organismo a mesma suscetibilidade do nosso corpo: dizem que esse organismo está com febre (KRENAK, 2020, p. 38).

O pensador vai argumentando em favor de uma visão de continuidade com a natureza, e essa visão não se trata unicamente de um posicionamento epistêmico perante a vida, a relação entre nós e o nosso planeta é uma relação material, sendo que: "a gente pode até se distinguir dela na cabeça, mas não como organismo" (KRENAK, 2020, p. 32). Nesse sentido, Ailton Krenak demonstra que esta ideia de corpo, de ser humano separada da natureza seria fundamentalmente uma visão imaginária, visto que não é possível de se realizar materialmente. Neste ponto, Krenak (2020) conclui que essa visão de separação entre corpo e Terra, bem como essa construção de uma "humanidade" especialista em criar "brinquedos" que se considera o único modo de humanidade possível e não é capaz de tecer autocríticas é, além de tudo, de uma "tremenda infantilidade espiritual" (KRENAK, 2020, p. 33). Essa visão desconsidera a complexidade das existências de outras culturas, outras maneiras de experimentar a vida, e outras lógicas existenciais:

> Há centenas de narrativas de povos que estão vivos, contam histórias, cantam, viajam, conversam e nos ensinam mais do que aprendemos nessa humanidade. Nós não somos as únicas pessoas interessantes no mundo, somos parte do todo. Isso talvez tire um pouco da vaidade dessa humanidade que nós pensamos ser, além de diminuir a falta de reverência que temos o tempo todo com as outras companhias que fazem essa viagem cósmica com a gente (KRENAK, 2019, p. 15)

Na contemporaneidade existem correntes de pensamento que pretendem desnaturalizar esse "esquecimento" da vida que atravessa todas as formas de existência. Pensadores contemporâneos estão procurando compreender outras narrativas da existência, a noção do corpo da Terra, ou mesmo questões como a Teoria de Gaia começam a fazer barulho entre os cientistas, mesmo que ainda consideradas como áreas periféricas de pesquisa, como observa Krenak, ao citar que "James Lovelock, criador da teoria de Gaia, teve de sair de um programa de pesquisa da Nasa, marginalizado pela turma que acreditava demais na teoria de Darwin. Para eles, a ideia de que a Terra é um organismo vivo era anticientífica" (KRENAK, 2020, p. 10).

Em sua obra *A vingança de gaia* (2020), James Lovelock apresenta em diversos momentos essa aproximação da Terra como um corpo, o corpo como microcosmos da Terra, e também o corpo como macrocosmos de outros modos de vida (bactérias, parasitas, vírus). Sendo assim, desenvolve uma analogia direta entre a vida orgânica planetária e a corporal: "Gaia é um sistema intrincadamente complexo e, em muitos aspectos, semelhante aos nossos corpos. Não pode ser grosseiramente manipulada para alimentar uma carga crescente de seres humanos sem que haja consequências" (LOVELOCK, 2006, p. 90). Se a Terra é um organismo vivo, ela também pode não sustentar tanta exploração contínua. O autor propõe pensar o crescimento econômico exploratório, enquanto uma escolha do corpo político que é profundamente nociva ao corpo da Terra: "o crescimento econômico é tão viciante para o corpo político como a heroína para um de nós" (LOVELOCK, 2006, p. 113). Estamos, de acordo com o pensador, em uma relação viciosa com o sistema capitalista e continuamos adictos a ele mesmo percebendo os malefícios que ele nos causa.

Em *Os mil nomes de gaia*[74], um encontro que abordou novas formas de se relacionar com a vida, e de significar o planeta Terra, Alexandre Nodari (2014) apresentou que "tanto a Terra é um *oikos* quanto a Terra é um ego, um sujeito", esta percepção é muito similar à que apresenta Ailton Krenak (2020), de que a Terra é também um sujeito. Para Nodari (2014), o corpo humano é formado por e simultaneamente é a casa de outros infinitos corpos, células, bactérias, sendo assim o corpo humano é ao mesmo tempo um ser em si e uma morada para outros seres, o corpo humano funciona de forma análoga ao organismo da Terra e vice-versa. Os corpos ditos humanos seriam então células que habitam e constituem a Terra. Nesta direção, o escritor se aproxima muito da ideia de bem-viver anteriormente apresentada, visto que existe uma percepção de que a nossa relação e nosso modo de viver, nesta casa em comum que é o planeta transcende a ideia de habitar, o nosso modo de viver constitui, em alguma medida, a materialidade do mundo, e a própria noção de habitar ganha um sentido ampliado, sendo que: "o habitat não é só uma categoria biológica, mas uma escolha (ética) vital; todo habitat é um hábito, a consistência que adquire a inter-relação da multiplicidade de seres e intensidades que habitam cada vivente" (NODARI, 2014, online). Nesta perspectiva, Nodari conclui que um sentido de ecologia que "não consiste em um saber sobre a Terra, mas num discurso da Terra, que é um sujeito (ego) cujos hábitos são compostos na relação recíproca (ecoante) com aqueles que a habitam (que a tem como *oikos*)" (NODARI, 2014, online).

[74]Disponível em: https://osmilnomesdegaia.eco.br/2014/09/01/alexandre-nodari-a-terrar/ Acesso em: 06/08/2020.

A ideia de que a Terra é um organismo-casa que compartilhamos em comum com as diversas formas de vida expande as possibilidades de relações subjetivas e reconhece as outras subjetividades como pertencentes à existência. Essa visão parece causar estranhamento na sociedade ocidentalizada. Para percebemos as subjetividades dos demais seres, precisamos pensar para além do corpo individual, que tem a pele como um muro, e não a percebe como ponte, que se separa do do resto do mundo e só contribui ao especismo antropocênico.

A noção de corpo-Terra auxilia nessa ampliação do entendimento da vida a partir do reconhecimento de nossa porosidade em continuidade com o meio, de que o ar e a água constituem os nossos corpos de maneira comum, de um corpo que experiencia "uma humanidade que não consegue se conceber sem essa conexão, sem essa profunda comunhão com a Terra" (KRENAK, 2019 p. 24). Essa noção nos faz perceber que somos das mesmas materialidades que a Terra, como diz Krenak "faz sentido: nós não somos constituídos de dois terços de água e depois vem o material sólido, nossos ossos, músculos, a carcaça?" (KRENAK, 2020, p. 38).

A relevância da temática também se encontro nos textos de Célia Xakriabá (2020)[75], que nos convida a pensar que "nós somos a extensão do corpo da Terra. Se ela está adoecida o nosso corpo também está". Neste ponto a pensadora indígena reivindica a significação do corpo, da corporalidade. Sendo assim, nos pensamentos indígenas se sustenta um modo de pensar em que "todo corpo é território e está em movimento, desde o passado até o futuro. É aí que a intelectualidade indígena acontece". O corpo é nosso território, é parte de uma experiência coletiva de estar no mundo. Como podemos observar no trecho dessa entrevista concedida pela pensadora:

> A sociedade carece de recuperar valores da relação com o espaço corpo-território. É preciso considerar o território como um importante elemento que nos alimenta, nos ensina, e constitui o nosso ser pessoas no mundo. Não podemos nos ver apartados do território, pois somos também parte indissociável dele, nosso corpo (XAKRIABÁ, 2020 *apud* MEDINA).

A vida em desconexão com o organismo Terra é, simultaneamente, a causa e consequência desta "realidade nefasta de consumo e entretenimento" (KRENAK, 2020, p. 10) que estamos de modo geral imersos. Essa sociedade da mercadoria, como define o xamã Kopenawa (2015), consome a Terra e não parece perceber que a floresta está viva. A esse

[75]Entrevista disponível em: https://yam.com.vc/sabedoria/791662/celia-xakriaba-curando-a-Terra -curamos-a-nos-mesmos Acesso em: 14/07/2021. Ver também o texto "Amansar o giz" da mesma pensadora. Disponível em: https://piseagrama.org/amansar-o-giz/ Aceso em: 14/07/2021.

respeito, Ailton Krenak questiona: "será que a única maneira de mostrar para os negacionistas que a Terra é um organismo vivo é esquartejá-la? Picá-la em pedaços e mostrar: 'Olha ela é viva?' É uma estupidez absurda" (2020, p. 9-10).

A questão é que o desenvolvimento das grandes empresas enfia suas máquinas e dilaceram as montanhas continuamente. A mesma imagem que Krenak (2020) apresenta também se encontra nas palavras de Kopenawa (2015), que denuncia as máquinas que ferem as montanhas. Nas perspectivas ocidentalizadas as montanhas não têm receptores nervosos, logo, não são capazes de sentir, porém, para uma perspectiva ameríndia, a montanha é parente, é um ser, é morada dos espíritos. Essa invasão é muito violenta para povos que reconhecem o parentesco com todas as formas de vida. A denúncia de Ailton Krenak (2020) alarma que se, por um lado, o desenvolvimento nos enche de orgulho, por outro, ele enche os rios e os nossos corpos de veneno.

Apesar disso, Krenak (2020) nos convida a parar de procurar o culpado[76] pelo caos e a desconexão com a natureza e utilizar essa potência para se direcionar ao cuidado com a semente do alimento que nós comemos. Neste rumo, o pensador valoriza os atos agroecológicos, da permacultura e agroflorestais como micropolíticas ativas[77]: "Essa micropolítica está se disseminando e vai ocupar o lugar da desilusão com a macropolítica" (KRENAK, 2020, p. 11). Para o pensador, essas ações permitem novas alianças entre o urbano e o rural em direção à potência da vida. Adiante, o pensador aposta na possibilidade de que esses "encontros criativos" sejam capazes de animar a nossa prática, de produzir coragem para que nós sejamos capazes de "sair de uma atitude de negação da vida para um compromisso com a vida" (KRENAK, 20219, p. 24). Deste modo, superando nossas incapacidades culturais e estendendo a visão "para além daqueles a que estamos apegados e onde vivemos" (KRENAK, 2019, p. 24).

Para realizar outras práticas que escapem dessas limitações culturais, não podemos nos fixar em uma noção única de corpo e nos apegarmos às definições que já estamos acostumados. O "compromisso com a vida", nesse sentido, acompanha conjuntamente a noção de abrir-se para as transformações constantes da existência e nelas surgem possibilidades de "encontros criativos". Nessa direção, quando pensamos o corpo enquanto Terra, se observamos bem, estamos nos abrindo a um modo de significação de constantes transformações, o planeta não é estático nem previsível como uma máquina, ele está sempre em fluxos metamórficos. Essa

[76]"Nós, seja na floresta, seja em um apartamento, precisamos despertar nosso poder interior e parar de ficar caçando um culpado ao nosso redor: uma corporação, um governo" (KRENAK, 2020, p. 10).

[77]Ailton Krenak (2020) traz o termo micropolítica de sua leitura de Suely Rolnik (2019). O termo trabalhado por ela em Esferas da insurreição é fundamental para entender a crítica política na relação entre a finaceirização da economia e a degradação da vida e das florestas.

concepção de corporalidade não se separa da experiência coletiva, esse corpo que continua sua experimentação sensível não se fundamenta em uma experiência previsível e utilitária.

Simultaneamente, ao se pensar a Terra enquanto um corpo, a Terra deixa de ser vista enquanto um vasto mercado, espaço para de explorar continuamente os recursos naturais, para pensar essa noção da Terra enquanto um corpo. Krenak cita constantemente as pesquisas do pensador brasileiro Antonio Nobre ao apresentar a teoria do corpo de Gaia, na publicação dos Cadernos Selvagens[78] onde os dois pensadores (Ailton Krenak e Antonio Nobre) conversam sobre a vida e sobre essa noção da Terra como um organismo vivo:

> Ontem, conversando com o Antonio Nobre, falamos sobre como a mente consegue produzir não só narrativas que nos afastam dessa ontologia de um organismo vivo, resiliente, autor regenerante. Mas, além disso, a mente também nos põe distante da Terra, imprime a ideia de que se houve um tempo em que poderíamos estar misturados à Terra e essa experiência passou (CADERNOS SELVAGENS, 2021, p. 8).

Desta maneira, o pensador demonstra essa divisão temporal que o pensamento científico lança sobre a experiência da vida, e nesta linha temporal, essa relação corpo-Terra está expressa como uma experiência do passado que não existe mais. Neste sentido, a proposta de significação de corpo, realizada a partir das propostas de Ailton Krenak, parte do reconhecimento de que esse pensar ainda resiste, esse significar do corpo-Terra não é passado, não se perdeu totalmente as possibilidades de se reconhecer que "esse corpo é poro do organismo da Terra. Esse organismo Terra somos nós mesmos. Não vamos adoecer com ele, vamos nos regenerar com ele" (CADERNOS SELVAGENS, 2021, p. 8).

Para demarcar essa profunda relação entre existência do humano-natureza não se trata de uma questão relevante unicamente ao pensamento indígena, mas trata-se de uma questão fundamental a todas as constelações de povos que compartilham a existência na/com a Terra. Krenak cita as palavras repetidas ancestralmente de Wakya Un Manee (Varon Foster): "Quando o último peixe estiver nas águas e a última árvore for removida da Terra, só então o homem perceberá que ele não é capaz de comer seu dinheiro" (2020, p. 7). Não existe vida sem a floresta, não existe economia, não existe dólar, se a bolsa vai cair ou não, não faz mais sentido nenhum se não existir humanidade, nesse sentido se revela a unidade corpo-Terra. Portanto, Krenak nos alerta que essa ideia de uns poucos na humanidade que detém o segredo e "se entope

[78]Desta vez, a nave se formou no dia 5 de março de 2021 para receber esse diálogo tão importante, falado em português, com tradução simultânea para o inglês. Na abertura ouvimos um canto por Carlos Papá e Cristina Takuá. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=ueLmin9IIqk.

de riqueza enquanto aterroriza o resto do mundo, pode acabar implodindo" (KRENAK, 2020, p. 8).

Os hábitos do bem-viver, as relações com as diversas formas da existência são consideradas, tanto para Krenak (2020) como para Kopenawa (2015), como fundamentais para a continuidade da existência, as formas como os seres se associam existencialmente com a vida vão sendo construídas através de hábitos relacionais, constantemente pautados em uma postura de respeito para com a vida. A vida como um todo, não apenas a vida do humano, não apenas as vidas de um pequeno grupo de humanos, mas de todos os seres visíveis e invisíveis. Ambos desconfiam da destinação linear dessa tal humanidade, que produz atrocidades na intenção do progresso.

A visão de continuidade entre as formas de existência, e essa noção do corpo como um território e do território como um corpo pode ser formulada a partir da pesquisa "O corpo-território ao território corpo (da Terra): contribuições decoloniais", realizada pelo geógrafo Haesbaert (2020). Nela, o professor destaca que a categoria de território na América Latina pode também ser lida como instrumento de luta e de transformação social nas resistências epistêmicas, visto que na América Latina existem muitos movimentos de resistência em associação com os entendimentos indígenas de existência. E, como estamos demonstrando, nela a relação de pertencimento com a Terra é a principal lógica existencial.

> a concepção de território-corpo (onde têm papel importante pensamentos indígenas e feministas), além da relação entre território e terra (ou Terra), chegando até a proposição do território como espaço de vida ou de r-existência, naquilo que alguns autores denominam uma ontologização do território, mais notável entre os povos indígenas e quilombolas (HAESBAERT, 2021, p. 27).

Essa percepção converge com o manual elaborado pelo *Colectivo miradas críticas del territorio desde el feminismo*[79], ao considerarem o corpo tanto como um território de lutas epistêmicas, como o corpo enquanto um espaço de escuta do território, sendo que escutar o território é fundamental para esse modo de resistência. Se relacionar com o território é conjuntamente defender os corpos das contínuas explorações e apropriações coloniais que tratam os corpos como massa mercadológica. A conexão corpo-território marcada por esse coletivo, nasce da consciência de sua importância sendo que assim o corpo-território é "muy importante porque dependemos de él para vivir" (COLECTIVO, 2017, p. 20). O corpo é um território de resistência, e o território é em si uma existência.

[79]Mapeando el cuerpo-territorio. Guía metodológica para mujeres que defienden sus territorios. Disponível em: https://territorioyfeminismos.org/publicaciones/guia-mapeando-el-cuerpo-territorio/ Acesso em: 07/05/2021.

Essa ampliação do entendimento "corpo-território", de acordo com Haesbaert se destaca inclusive uma perspectiva de gênero[80], não a partir de uma divisão entre homens e mulheres, mas ao reconhecer essa relação de proximidade entre a exploração dos corpos femininos e a exploração da Terra, é perceber que existe uma mudança de lógica relacional com a Terra, por um lado o machismo ocidental, o intelectualismo e a noção de pátria ocidental, por outro a resistência do ecofeminismo e a noção de mátria[81] ou de mãe-corpo[82]. A Terra é vista enquanto "mãe provedora", o machismo afeta diretamente nossa relação com o planeta, sendo esse um pensamento "proveniente principalmente de proposições de pesquisadoras feministas (ou eco feministas) e do movimento indígena" (HAESBAERT, 2020, p. 76), o autor destaca ainda "as mulheres indígenas" (HAESBAERT, 2020, p. 77) como compositoras desta luta pelo território como corpo, pelo "corpo-território" e ampliar o entendimento de corpo ocidental. Segundo a expressão do *Colectivo miradas críticas del territorio desde el feminismo* considerar "*el cuerpo como un territorio político para defender*" (COLECTIVO, 2017, p. 20).

A visão de mundo mercadológico e tecnológico é profundamente incisiva sobre nossos corpos ao apagar a noção de corpo-Terra, o que limita e simplifica a complexidade dos corpos, além de romper com a esfera matriarcal que nos lembra Krenak (2019). A doença ocidental é patriarcal e parte deste duplo processo: primeiro de divórcio e depois de exploração do aspecto feminino, da Terra, da vida. Por isso, a relevância do movimento feminista indígena[83] nas causas ambientais e nas investigações e defesa do corpo-Terra e da Terra como um corpo, partindo do reconhecimento de que "somos células desse organismo vivo" (KRENAK, 2006,

---

[80]No livro mais recente de Rogério Haesbaert encontra-se o capítulo "Corpo-território: território e gênero" (2021, p. 164) no qual o autor aprofunda essas questões.

[81]Nesse sentido, assim como muitas vezes faz Krenak (2019-2020), me sustento das formulações artísticas para sustentar as ideias, essa noção de mátria frente a de pátria, como por exemplo a canção de Caetano Veloso "a língua é minha pátria, e eu não tenho pátria, tenho mátria e quero fátria" Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=tX7cqBreLUY Acesso em: 04/06/2021.

[82] A noção de mãe-corpo que evoca Antonio Nobre na conversa com Krenak, ao falar do intelectualismo que suprime: "Quando estou com a atenção total focada, me esqueço de comer, me esqueço de ir ao banheiro, me esqueço da mãe-corpo. Essa é uma hipertrofia aberrante dessa estrutura que chamamos de intelecto. O corpo provê ao intelecto sangue com açúcar, oxigênio, todos os nutrientes, limpa o lixo das células que estão no cérebro, bilhões de células trabalhando para que o cérebro-aura obtenha essa operação dele a partir da mãe-corpo. Imagina uma onça, uma paca, um urso, uma girafa, esquecer de comer, esquecer de ir ao banheiro, prejudicar seu próprio metabolismo" (SELVAGENS, 2021, p. 14).

[83]A Segunda Marcha Nacional das Mulheres Indígenas: Mulheres Originárias Reflorestando Mentes para a Cura da Terra, ocorreu no dia 07/09/2012 à 11/09/2021, a Marcha ocorre em luta pelos territórios indígenas e em recusa a tese do marco temporal, que estabelece que os povos indígenas só têm direito à demarcação de suas terras se provarem que a ocupavam no dia da promulgação da Constituição (5 de outubro de 1988). Mais detalhes sobre a marcha, disponível em: https://anmiga.org/marcha-das-mulheres/ Acesso em 10/09/2021.

p. 92). E esse organismo vivo é ancestralmente chamado por diversos povos de “mãe terra” [84] como podemos observar nas palavras de Krenak:

> O fim do mundo talvez seja uma breve interrupção de um estado de prazer extasiante que a gente não quer perder. Parece que todos os artifícios que foram buscados pelos nossos ancestrais e por nós têm a ver com essa sensação. Quando se transfere isso para a mercadoria, para os objetos, para as coisas exteriores, se materializa no que a técnica desenvolveu, no aparato todo que se foi sobrepondo ao corpo da mãe Terra. Todas as histórias antigas chamam a Terra de Mãe, Pacha Mama, Gaia. Uma deusa perfeita e infindável, fluxo de graça, beleza e fartura. Veja-se a imagem grega da deusa da prosperidade, que tem uma cornucópia que fica o tempo todo jorrando riqueza sobre o mundo... Noutras tradições, na China e na Índia, nas Américas, em todas as culturas mais antigas, a referência é de uma provedora maternal. Não tem nada a ver com a imagem masculina ou do pai. Todas as vezes que a imagem do pai rompe nessa paisagem é sempre para depredar, detonar e dominar (KRENAK, 2019, p. 30).

Essa extensão da exploração colonial à esfera corporal, que demonstra a continuidade entre corpo e Terra, fica muito nítida quando nos direcionamos a pensar corpos femininos e as violências de gênero[85] que estes experimentam. A exploração e a relação de privatização com o território, ou mesmo a ideia de pátria, contam ontologicamente com um caráter masculinizado de se relacionar com a existência:

> *En los contextos extractivos, la naturaleza, al igual que los cuerpos de las mujeres, es considerada un territorio que tiene que sacrificarse para permitir la reproducción del capital; aquella a la cual se puede explotar, violentar, extraer. Mientras lo masculino se relaciona con las actividades económicas de producción basadas en el control y la explotación de la naturaleza, lo femenino es considerado naturaleza sometida y subordinada que tiene que sostener la reproducción de la vida aún cuando los ecosistemas sean destruído*s (COLECTIVO, 2017, p. 49).

No entanto, na ontologia indígena, tanto o que chamamos (colonialmente) de homens ou mulheres, não se consideram separados da Terra, não acham que podem ser donos da Terra. A proximidade das mulheres colonizadas com a Terra surge visto que no sistema colonial o homem é proprietário da Terra assim como é da mulher, a Terra e as mulheres são objetos de sua exploração. Como precisamente descreveu Federici, “corpo feminino — o útero foi reduzido a uma máquina para a reprodução do trabalho — nas mãos do Estado e da profissão médica” (FEDERICI, 2019, p. 262). O que também se pode observar na proposição: "*El extractivismo afecta a las mujeres, que pierden soberanía en su propio cuerpo y en su*

---

[84]Ver em: POTIGUARA, Eliane. A terra é a mãe do índio – Nhándecy. GRUMIN (Grupo Mulher – Educação Indígena). Minas Gerais: PUC-Minas Gerais, 1989; Ver também o poema de Myriam Krexu lido por Maria Bethânia: https://www.youtube.com/watch?v=wJ-E8wU5-_E.

[85]A questão colonial do gênero pode ser observada principalmente a partir de Maria Lugones (2014) e de Federici (2019).

território" (COLECTIVO, 2017, p. 34). Com as libertações das mulheres, estas cada vez mais deixam de ser propriedades masculinas, mas isso não significa que a Terra seja retirada da lógica da propriedade, a relação com a Terra neste sentido ainda seria masculinizada, diferente do que pretende o ecofeminismo. Nesse ponto de vista, o ecofeminismo estende a luta do direito à subjetividade para todas as formas de vida, para que essas não sejam mais transformadas em propriedades. A luta é pela libertação da vida em seu direito de existência, não de propriedade ou mercadoria.

Neste sentido, a noção de corpo fundamentada na noção de território é o reconhecimento desta materialidade onde se encontram e perpassam as diversas esferas da existência, onde ocorre as disputas de significação de mundo. Como vimos, a cisão entre corpo e natureza não pode ser encontrada no pensamento de Ailton Krenak (2019-2020), segundo o pensador, essa cisão é o que nos conduz a pensar que somos o centro da existência, e essa centralidade na figura humana gera esse estado antropocentrismo. Segundo Krenak (2020), essa ideia de uma humanidade, é uma abstração civilizatória que pensa poder ir se deslocando do organismo da Terra, nisso nega a pluralidade das formas de vida, de hábitos e impossibilita relações respeitosas com esse organismo. Neste sentido, o pensador pensa nos impactos de conceber o corpo humano separado da Terra:

> Estamos tentando abordar o impacto que nós, humanos, causamos neste organismo vivo que é a Terra, que em algumas culturas continua sendo reconhecida como nossa mãe e provedora em amplos sentidos, não só na dimensão da subsistência e na manutenção das nossas vidas, mas também na dimensão transcendente que dá sentido à nossa existência (KRENAK, 2019, p. 22).

Neste contexto a Terra, as florestas, são vistas como organismos em si, ou seja, a floresta é um organismo vivo, e percebê-la como fluxos constantes de transmutações e metamorfoses não é novidade alguma para os povos originários. Encontramos referências à vivacidade e fluidez das florestas sob o olhar dos povos ameríndios nas palavras do xamã Kopenawa: se a floresta estivesse morta, nós também estaríamos, tanto quanto ela! Ao contrário, está bem viva. Os brancos talvez não ouçam seus lamentos, mas ela sente dor, como os humanos" (ALBERT; KOPENWA, 2015, p. 469).

A analogia entre Terra e corpo é retomada pelo pesquisador Haesbaert ao destacar que os indígenas wayuu, da região entre a Venezuela e a Colômbia, associam montanhas e pedras a ossos, "porque todas las rocas constituyen los huesos de la tierra", rios, fontes e lagos a "su sangre, sus lágrimas, su savia" e areia e barro a "sus carnes, sus músculos, sus vísceras" (HAESBAERT, 2020, p. 81). A Terra é um corpo, um ser vivente. Esse autor destaca que

muitos autores estão utilizando a expressão “corpo-Terra”, retirando essa marca de Terra como sinônimo de território mercadológico que se estabelece com o colonialismo, outra opção tem sido também a tríade “Terra-território-corpo” (HAESBAERT, 2020, p. 82).

Consequentemente, Haesbaert (2020) percebe a indissociabilidade corpo-Terra ao lado do corpo-território, como uma das grandes contribuições do pensamento decolonial latino-americano ao debate sobre território. Essa leitura, pelo viés ontológico, defende o território, não como mercadoria, mas sim como espaço de vida, da existência, a de(s)colonialidade deve envolver o corpo-território como “território de r-existência” (HAESBAERT, 2020, p. 82). Ao pensar a América Latina a partir de uma opção decolonial Haesbaert (2020) retoma a ideia de Abya Yala, sendo essa uma “leitura espacial e/ou “territorial” a partir da ampla concepção de espaço de vida” (HAESBAERT,2020, p. 83).

Haesbaert apresenta o corpo uma "unidade espacial mínima" (HAESBAERT, 2020, p. 78), uma entidade relacional, que se encontra mergulhada num universo dinâmico e complexo de relações sociais. O corpo sobre esse viés existe a partir de “uma articulação entre corpo e território que coloca no centro o comunitário como forma de vida” (HAESBAERT, 2020, p. 80). Essa extensão de entendimento do corpo ao de território pode ser realizada principalmente a partir da conceituação indígena, visto que transcende as delimitações disciplinares realizadas pela colonialidade. Consequentemente, pensar em novas formas de conceituar é em si um movimento decolonial que rompe com as continuidades da colonialidade e abre o pensamento para o diálogo com outras culturas.

Essas noções necessitam do diálogo intercultural e “boas relações sociais para construir o território como corpo” (HAESBAERT, 2020, p. 83). Na visão do geógrafo essa perspectiva se origina a partir de uma visão decolonial predominantemente ecofeminista e indígena do território, que “se expande, como vimos, do corpo individual ao corpo da própria Terra – ou da Terra vista como corpo” (HAESBAERT, 2020, p. 84) isto é, a abertura ao conjunto de mundos, o “pluriverso”. O professor retoma a Ailton Krenak, a partir da noção de lugar, visto que “pertencer a um lugar é fazer parte dele, é ser a extensão da paisagem, do rio, da montanha. É ter seus elementos de cultura, história e tradição nesse lugar”. Ou seja, em vez de você imprimir um sentido ao lugar, "o lugar imprime um sentido à sua existência” (KRENAK[86] *apud* HAESBAERT, 2020, p. 84). Sendo assim, Haesbaert conclui que “defender a vida e defender o território, território que se estende desde o nosso corpo até o “corpo da Terra”, são ações inerentes uma à outra” (HAESBAERT, 2020, p. 85). Essa noção de Terra como corporalidade

[86] Disponível em: https://www.goethe.de/ins/br/pt/m/kul/fok/zgh/21806968.html Acesso em: 15/07/2020.

e não como uma mercadoria, da Terra e dos elementos naturais como seres de subjetividade e direito de existência é comum a muitos povos andinos, como podemos destacar nas palavras de Krenak:

> No Equador, na Colômbia, em algumas dessas regiões dos Andes, você encontra lugares onde as montanhas formam casais. Tem mãe, pai, filho, tem uma família de montanhas que troca afeto, faz trocas. E as pessoas que vivem nesses vales fazem festas para essas montanhas, dão comida, dão presentes, ganham presentes das montanhas. Por que essas narrativas não nos entusiasmam? Por que elas vão sendo esquecidas e apagadas em favor de uma narrativa globalizante, superficial, que quer contar a mesma história para a gente? (KRENAK, 2019, p. 10).

Ailton Krenak demonstra como a narrativa colonial atua também a partir de um desencantamento de mundo, na qual cada vez mais as possibilidades de afeto vão sendo esquecidas, inferiorizadas e desqualificadas. Alguém que diga "essa montanha é filha daquela" é considerado como louco, quem escuta essas vozes não costuma ser levado "a sério" por essa sociedade que produz o desencantamento com a vida.

De acordo com Haesbaert (2020), os indígenas em geral partilham de uma concepção de território onde se territorializam em forma de redes (canais que se entrelaçam em nós), diferentemente da ordem jurídico-estatal hegemônica que se divide em zonas ou áreas (HAESBAERT, 2020). Neste sentido, demonstra-se a diferença de ocupação, habitação e relação com o território entre cultura colonial e perspectiva ameríndia. Essa diferença relacional ontológica causa problemas no momento de delimitação dos territórios pelo Estado, que reproduzem a lógica de lotes ao realizar as demarcações territoriais. Ao se pensar na abordagem do território-corpo da Terra, é possível perceber uma vinculação muito nítida com um pensamento latino-americano de matriz de(s)colonial, que se estabelece à medida que deixa de pensar em relação de propriedade com a Terra (categoria colonial). Como já vimos anteriormente, o território, a posse sobre a Terra, foi a condição fundamental para a execução e intensificação do colonialismo e do capitalismo.

O professor retoma o pensamento dos filósofos contemporâneos Deleuze e Guattari (1992) ao descontinuarem os estruturalismos e as normas conceituais eurocêntricas, e tratarem da continuidade e imbricação entre espaço-corpo, bem como os movimentos de territorialização-desterritorialização-reterritorialização[87] e abordarem uma das principais contribuições da geografia decolonial latino-americana, a ideia de "o território-corpo, o corpo-território", dessa maneira considera "o território, como um dos conceitos-chave da Filosofia"

[87]O autor desenvolve melhor esse debate no texto: HAESBAERT, Rogério. O mito da desterritorialização: do "fim dos territórios" à multiterritorialidade. 4. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2009.

(HAESBAERT, 2020, p. 78). Na filosofia de Deleuze e Guattari (1992), os pensadores percebem o caráter inseparável da relação entre corpo e espaço que se alteram mutuamente, promovendo alterações subjetivas a partir de suas inter-relações. A imbricação do corpo com o espaço é perpassada pelas relações e definições de natureza e cultura, em constantes e contínuas transformações. Em cada ponto de vista, seja indígena, ou dentro da lógica capitalista, ou na digitalidade dos corpos, nas tensões políticas entre público e privado, em cada uma dessas perspectivas podemos ver suas maneiras de expressam de seus deslocamentos territoriais e existenciais.

Deleuze e Guattari (2012) podem nos auxiliar a pensar o sentido da dessterritorialização provocada pelo colonialismo aos corpos indígenas. Pensado de acordo com os autores (1992), o espaço é produtor parcial de subjetividades, sendo assim, não só a relação com o espaço, mas as diversas concepções de espaço ou território que existem estão sujeitas a e provocam mudanças culturais e epistêmicas. Para eles, territorialização, desterritorialização e reterritorialização são processos indissociáveis que se relacionam com os agenciamentos maquínicos. Os autores destacam ainda que a desterritorialização faz parte fundamental do agenciamento capitalista, de forma que a territorialidade do Estado se faz neste processo de desterritorialização nativa. Os deslocamentos existenciais e epistêmicos causados pela colonialidade são pensados e questionados por Krenak (2020) principalmente a partir da perda de sentido desses deslocamentos:

> Se é certo que o desenvolvimento de tecnologias eficazes nos permite viajar de um lugar para outro, que as comodidades tornaram fácil a nossa movimentação pelo planeta, também é certo que essas facilidades são acompanhadas por uma perda de sentido dos nossos deslocamentos (KRENAK, 2019, p. 22).

Essa cisão com o sentido existencial da vida que transforma tudo em utilidade se projeta indefinidamente em direção ao futuro, ao progresso, à eficácia, mas não se preocupa em desacelerar e escutar a Terra. De acordo com Krenak (2020), no momento que vivemos, a Terra diz: "'filho, silêncio'. A Terra está falando isso para humanidade" (KRENAK, 2020, p. 46). Esse pedido de silêncio solicita em algum aspecto um modo de se reconectar com o sentido da vida, de parar o fluxo frenético da produção e desenvolvimento, e como propõe Krenak valorizar um estado de envolvimento com a terra. Os indígenas escutam a Terra porque reconhecem nela uma relação existencial de abertura e respeito, com a consciência de que "a nossa mãe, a Terra, nos dá de graça o oxigênio, nos põe para dormir, nos desperta de manhã

com o sol, deixa os pássaros cantar, as correntezas e as brisas se mover, cria esse mundo maravilhoso para compartilhar, e o que a gente faz com ele?" (KRENAK, 2020, p. 46).

Essa compreensão indígena da Terra como Mãe nos parece muito bonita e poética, mas, como pontua Krenak, "isso não é poesia é nossa vida. Estamos colados no corpo da Terra, quando alguém a fura, machuca ou arranha, desorganiza o nosso mundo" (KRENAK, 2020, p. 61). O mundo dos ameríndios existe a partir de uma grande complexidade existencial, sendo que, os indígenas carregam as "lembranças de antes de serem humanos", e as florestas são vistas como organismos inteligentes, eles conversam e aprendem com essa diversidade da floresta, escutam a linguagem da natureza. Ailton Krenak destaca que nós possuímos os mesmos genes que as árvores (KRENAK, 2020, p. 29), sendo assim, temos a potência de poder sentir a grandeza da floresta, mesmo dentro das grandes cidades. Nós só não sentimos, porque nos habituamos a esquecer dessa relação, e priorizamos uma relação de exploração com a natureza, fingindo que estamos separados desse organismo. Muitos povos têm consciência de que nós somos parte do organismo Terra, que nós respiramos com ela "Somos microcosmos do organismo Terra, só precisamos lembrar disso" (KRENAK, 2020, p. 35).

Ao querer se diferenciar indefinidamente deste organismo que é a Terra, para Krenak (2020), nós acabamos muito piores do que esse terrível vírus "somos nós a praga que veio devorar o mundo" (KRENAK, 2020, p. 35). De acordo com o pensador o que está acontecendo seria o "sistema imune" da Terra agindo. Para ele o que comprova isso é o fato de "a natureza segue. O vírus não mata pássaros, ursos, nenhum outro ser, apenas humanos" (KRENAK, 2020, p. 45). A consciência de viver e de estar vivo em fluxo, a consciência da vida que nos atravessa deve ampliar de tal modo que nós nos tornamos capazes de sentir o rio, a floresta como espelhos da vida: "isso que chamam de natureza deveria ser a interação do nosso corpo com o entorno" (KRENAK, 2020, p. 55). Para isso é preciso experienciar a natureza e, por isso, é tão difícil falar dela para quem vive nas cidades, mas não é impossível. Krenak (2020) nos lembra de uma conexão ancestral com a vida e com a floresta que todos nós temos latentes em nossos corpos, em nosso DNA[88].

A vida é fruição, e o que Krenak (2020) nos mostra é a necessidade de escapar dessa captura que quer transformá-la e reduzi-la à utilidade, sendo essa a principal resistência dos povos originários e de todos os corpos que experimentam a existência, valorizando inclusive o silêncio e a escuta, que foram tão prejudicados nesta ocidentalização do mundo. Quando se

[88]Podemos encontrar essa questão no vídeo FLECHA 1 - A SERPENTE E A CANOA Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=Cfroy5JTcy4 Acesso em 08/05/2021. E também em um de seus livros base: NARBY, Jeremy**. A serpente cósmica:** o DNA e a origem do saber**.** Trad. Jorge Bastos. Rio de Janeiro, 2018.

direciona um olhar extrativista e utilitarista sobre a Terra, seguimos rumo a uma extinção em massa, no entanto, quando se direciona um olhar de parentesco e respeito, surge uma esperança de manutenção do fluxo da vida, em relação de continuidade e troca entre subjetividades.

O modo de existir para esses povos é um modo de constante transformação e metamorfose, a natureza se transfigura constantemente e o humano, que não pode ser visto separado da natureza, também se transfigura. Por isso, é tão comum encontrarmos nesses povos costumes de pinturas corporais, acréscimo de ornamentos, penas, entre outras alterações corporais, essas alterações permitem as relações com esses diversos espíritos da floresta, e a cosmopolítica que os xamãs realizam (TAYLOR; VIVEIROS DE CASTRO, 2019). A possibilidade de transitar entre epistemes não é uma teoria, mas sim uma realidade para os povos da floresta. De acordo com Taylor e Viveiros de Castro, a noção de metamorfose "está no coração da maneira indígena de conceitualizar o corpo" (2019, p. 810), sendo a metamorfose a natureza da vida e "a transformação simultânea da forma, da substância e do vivido corporal em função da relação com o outro – é a contrapartida "experiencial" de uma epistemologia perspectivista; é a experiência de uma alternância de pontos de vista" (TAYLOR; VIVEIROS DE CASTRO, 2019).

A forma de olhar ameríndia conduz à forma de se relacionar, a natureza, assim como corpo, não pode ser simplesmente definida, porque para esses povos essa definição se baseia a partir de uma questão perspectiva e relacional, ou seja, ela pode constantemente se modificar. Como demonstram Taylor e Viveiros de Castro (2019), a identidade do corpo se origina no olhar de quem observa, não está fixada de modo inerente no próprio corpo ou na natureza de modo geral, essas definições não podem ser consideradas fora de suas relações. Nesse sentido, os autores destacam ainda que "o pertencimento ao gênero humano é elástico na sua extensão e flutuante no tempo" (2019, p. 774). Sendo que todos os coletivos da floresta (visíveis ou não) apresentam características sociais, as árvores formam sociedade, as antas, as queixadas, enfim, a floresta não pode ser definida, ela é muito mais complexa, e abriga em si uma infinidade de sociedades. Outra diferenciação fundamental que podemos marcar ao tentar definir o conceito de natureza a partir do olhar ameríndio é a noção de que tanto o corpo humano, quanto a floresta são ativas, intencional e continuamente construídos, são fabricados pelas interações afetivas com o entorno (TAYLOR E VIVEIROS DE CASTRO, 2019). Ailton Krenak sintetiza a contribuição do pensamento de Viveiros de Castro em suas palavras ao dizer:

> Nosso amigo Eduardo Viveiros de Castro gosta de provocar as pessoas com o perspectivismo amazônico, chamando a atenção exatamente para isto: os humanos

> não são os únicos seres interessantes e que têm uma perspectiva sobre a existência. Muitos outros também têm (KRENAK, 2019, p. 15).

Os pesquisadores procuram entender como se estabelece no pensamento indígena a construção do sentido de humanidade corpo e outras questões pertinentes aos antropólogos. No entanto, a própria ideia de criar delimitações fixas deixa de fazer alguma lógica perante o estatuto de respeito e relação de reconhecimento de todas as formas da existência. O que delimita uma pessoa? Mais ainda, para que queremos essa diferenciação? O que ocorre com quem não é pessoa? Como demonstra Viveiros de Castro (1996), os povos indígenas possuem em suas cosmovisões parentesco com diversas formas da natureza, consideram que a intencionalidade e subjetividade sejam comuns a todas as formas de vida e não exclusividade humana. Consequentemente, o reconhecimento de familiaridade com o corpo do rio, com o corpo da Terra apresenta uma mudança de significação fundamental:

> O rio Doce, que nós, os Krenak, chamamos de Watu, nosso avô, é uma pessoa, não um recurso, como dizem os economistas. Ele não é algo de que alguém possa se apropriar; é uma parte da nossa construção como coletivo que habita um lugar específico, onde fomos gradualmente confinados pelo governo para podermos viver e reproduzir as nossas formas de organização (com toda essa pressão externa). (KRENAK, 2019, p. 21).

Uma vida separada da relação com a experimentação da natureza é uma captura cada vez mais intensa. O acontecimento da COVID-19 parece acentuar diversas crises, inclusive a existência conectada com a rede e descontada do entorno, o que destaca a emergência de mudanças em nossos modos de ser para a continuidade da vida. Haesbaert (2020) destaca o fenômeno da pandemia do coronavírus (COVID-19) como um potencializador da percepção de que nós estamos “in-corporados ao mundo que, ao mesmo tempo, nos rodeia e nos constitui” (HAESBAERT, 2020, p. 87). De acordo com Krenak, se pensamos em continuar habitando o mundo após esses acontecimentos, precisamos passar por profundas transformações:

> Quando pensamos na possibilidade de um tempo além deste, estamos sonhando com um mundo onde nós, humanos, teremos que estar reconfigurados para podermos circular. Vamos ter que produzir outros corpos, outros afetos, sonhar outros sonhos para sermos acolhidos por esse mundo e nele podermos habitar. Se encararmos as coisas dessa forma, isso que estamos vivendo hoje não será apenas uma crise, mas uma esperança fantástica e promissora (KRENAK, 2020, p. 25).

O desequilíbrio que vivenciamos no ecossistema, como demonstra Krenak (2020), se origina dessa delimitação de humano, que segue cada vez mais restrita. Com isso, todas as formas de vida no planeta estão sendo exploradas e sacrificadas para a manutenção de um modo

de vida extravagante que serve a bem poucos. O território pensado de maneira não colonial pode nos aproximar do pensamento de corpo em continuidade com a vida que está sendo apresentado por Ailton Krenak (2020). A não cisão com o organismo da Terra, essa ideia que é apresentada como "a teoria de gaia", como mostra Ailton Krenak (2020), são esforços para tentar explicar algo que já existe na experiência, algo que tem permitido a sobrevivência, a continuidade da existência dos povos indígenas.

Parece que propor uma noção de corpo a partir da analogia com a Terra, convoca consequentemente a noção de território, o corpo existe enquanto um território. Haesbaert em seu livro *Território e Descolonialidade: sobre o giro (multi) territorial/de (s) colonial na América Latina* (2021) investiga a noção de território dentro do contexto de(s)colonial latino, retoma a construção teórica do pensamento de(s)colonial e fronteiriço que procura de(s)colonizar nossas relações com existenciais que se encontram pautadas na colonialidade. Segundo Haesbaert, o espaço/território adquire grande centralidade nos estudos de(s)coloniais. Como desenvolve o autor, as questões de corpo-território estão intimamente vinculadas ao poder, o corpo-território é "como espaço de dominação e/ou de r-existência" (2021, p. 103).

> É importante ressaltar, contudo, que falar do território mais como "ser" –algo que nos constitui– do que como um "ter" –algo externo, e que se pode possuir (comprar/vender na ótica capitalista) – não é exclusividade nem propriamente um pioneirismo do pensamento descolonial latino-americano. Provavelmente podemos afirmar que se trata do produto de uma visão de mundo a partir de contextos ditos periféricos –ou, em outras palavras, "coloniais", envolvendo diversas culturas, diversos "territórios-mundo", especialmente aqueles dos chamados povos originários, indígenas ou autóctones" (HAESBAERT, 2021, p. 208).

Para compreender a relevância da noção de território é preciso compreender a relação entre poder e os processos de territorialização. Por isso o geógrafo retoma Quijano (2005) ao pensar a colonialidade do poder. O território[89] pensado nesse contexto não existe somente enquanto categoria de análise, mas como uma "ferramenta intelectual acionada para compreender a realidade (...) também como instrumento político" (HAESBAERT, 2021, p. 130). O território é pensado pelo autor como um dispositivo, que pode atuar tanto como resistência quanto como dominação hegemônica. Consequentemente, grupos subalternos que pretendem descontinuar a homogeneidade esmagadora lutam por "território" precisamente porque é isso que lhes foi roubado, tanto o território material quanto o existencial. Segundo Haesbaert, a concepção de território moderna e colonial "foi imposta brutalmente pelo modelo

[89]Haesbaert acrescenta ainda: "a verdade é que não há como não reconhecer que a designação território, nas últimas décadas, expandiu-se por várias esferas da vida e do pensamento em nosso continente" (HAESBAERT, 2021 p. 132).

colonizador como forma exclusiva de ordenamento espacial" (HAESBAERT, 2021, p. 132). O apagamento e a desconsideração do outro, da alteridade, da diferença que centraliza tudo em cima de uma noção única de *antropos*, pensa no território como algo que existe única e exclusivamente para lhe servir. Posto isso, a descentralização dessa visão atua como o ponto de coalizão entre pensamento indígena e pensamento de(s)colonial.

O corpo-terra, corpo-território, é um espaço de resistência existencial, essa noção se fundamenta em modos de ser que valorizam o território enquanto vida, território-mundo, um espaço de abertura e possibilidade de vivências dessas muitas territorialidades que se encontram. Se é por meio dos corpo-territórios que se realizam os jogos de dominação, nele também se realizam os movimentos de resistência, visto que: "em alguns casos, como vimos, o último espaço a ser defendido, o que resta a ser controlado, como "última fronteira" ou "trincheira", é o nosso próprio corpo" (HAESBAERT, 2021, p. 215). Mas, como coloca a pesquisadora indígena Takuá (2018), para defender a existência do nosso corpo, essa não pode ferir o corpo da terra:

> A Terra tem suas veias de água, que são os rios. Só que os homens, por interesse, fazem transposição, mudam, constroem hidrelétrica, várias coisas que modificam o curso da água, e isso é um estupro(...). E por mais que às vezes você diga 'Ah, mas eu não tenho culpa", nós, como humanos, somos responsáveis, e falo isso para as minhas alunas, porque antes não usávamos fralda descartável, por exemplo, e hoje muitos usam. Esse estupro é um estupro coletivo, do qual todos nós participamos, fazemos parte. Não adianta falar "Ah, porque sou Guarani, estou fora disso'. Não! Uma vez que vou lá e compro uma embalagem de plástico e a jogo não sei onde, ela vai para um aterro sanitário – e os aterros sanitários são feridas que nunca saram. Para onde vai esse lixo nosso? (...) tem dias que acordo bem amargurada pensando: de que forma a gente pode agredir menos essa mãe poderosa que é a Terra? E isso é uma questão bem forte para mim. (TAKUA *apud* BUENO; NOBRE, 2018).

A possibilidade de harmonizar a relação entre os corpos e de realizar a proteção dos corpos e territórios que são constantemente atacados, surge de acordo com Ailton Krenak a partir de uma defesa das subjetividades: "já que a natureza está sendo assaltada de uma maneira tão indefensável, vamos, pelo menos, ser capazes de manter nossas subjetividades (KRENAK, 2019, p. 15) O autor nos convida a valorizar nossas diversas poéticas sobre a existência e afirma que "definitivamente não somos iguais, e é maravilhoso saber que cada um de nós que está aqui é diferente do outro, como constelações" (KRENAK, 2019, p. 16).

O pensador convoca a experiência de experimentar uma relação com o cosmos que não se rende "a todo esse terrorismo da modernidade" (KRENAK, 2020, p. 38). Uma experiência corporal aberta ao encontro com a alteridade, ao estado de constantes transformações. O corpo-Terra é uma experiência de corporalidade que não se rendeu ao

utilitarismo e pertence aos fluxos e redes da vida. O corpo-Terra é também um comprometimento de cuidado para com a vida e a existência:

> Tomara que estes encontros criativos que ainda estamos tendo a oportunidade de manter animem a nossa prática, a nossa ação, e nos deem coragem para sair de uma atitude de negação da vida para um compromisso com a vida, em qualquer lugar, superando as nossas incapacidades de estender a visão a lugares para além daqueles a que estamos apegados e onde vivemos (KRENAK, 2019, p. 24).

A relação mercadológica com a vida produz a monocultura e como coloca a pensadora Gurani Geni Núñez (2021) a ideologia colonial se realiza a partir dos sistemas de monoculturas: "a monocultura da fé (no monoteísmo cristão), a monocultura dos afetos (na monogamia), a monocultura da sexualidade (no monossexismo) e a monocultura da terra, cuja imposição do Um antagoniza com o princípio da floresta, necessariamente múltiplo" (2021, p. 2). Essas tentativas de limitar a multiplicidade e pluralidade da vida geram a morte e exploração dos corpos. Já o as relações de cuidado com a vida tendem a permitir que as pluralidades da vida se manifestem. Assim, de acordo com Núñez (2021) é preciso combater a monocultura para reflorestar a nossa existência.

2.4 AS CORPORALIDADES COLETIVAS

Muitas dessas pessoas não são indivíduos, mas
"pessoas coletivas".
Ailton Krenak

O pensamento indígena existe enquanto uma filosofia coletiva. Se o sujeito da ciência moderna é o autor individual, o sujeito na sabedoria indígena é uma pessoa coletiva, resultado do sentido fundamental de compartilhar cuidado e a experiência coletiva da vida, como diz Ailton Krenak (2020): "eu costumo dizer que eu sou um sujeito coletivo, a minha produção, o que eu penso não é de autoria", "elas são a continuidade da minha experiência com os outros, é um cotidiano, é o sujeito coletivo"[90]. O pensamento indígena persiste em uma experiência coletiva, em um sentido colaborativo e não de concorrência, "o sujeito coletivo não cria o menino para ser campeão, chefe, (...) ele cria o menino para ele ser o companheiro de todos os

[90]JORNALISTAS LIVRES. Ailton Krenak- A VIDA NÃO É ÚTIL. 2020. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=rjj8pkKQCRQ (28:34-32-23). Acesso em: 12/08/2020.

outros, a gente não treina chefes". A corporalidade coletiva se constrói na experiência cotidiana de colaboração. O cotidiano colaborativo, de convivência entre as diversas formas de experimentar a vida, educa, a educação nesse sentido não se limita a um único espaço, a vida é uma experiência educativa.

Ailton Krenak diz que, em suas andanças por diversas etnias indígenas, pode reconhecer que há em comum entre elas a noção de "pessoas coletivas": "muitas dessas pessoas não são indivíduos, mas "pessoas coletivas", células que conseguem transmitir através do tempo suas visões sobre o mundo" (KRENAK, 2019, p. 14). Nesta mesma direção, o pensador percebe que a experiência de continuidade com a Terra, é conjuntamente uma "experiência de uma consciência coletiva" (KRENAK, 2020, p. 21). A coletividade se realiza nas alianças e "na cooperação, na solidariedade, nos afetos" (KRENAK, 2019, p. 25). A força da coletividade e entendimento da ação colaborativa, e de noção de coletivo parece compor a cosmovisão dos povos indígenas em aspecto mais amplo. Segundo Krenak, "você percebe neles essa perspectiva coletiva. Não conheço nenhum sujeito de nenhum povo nosso que saiu sozinho pelo mundo. Andamos em constelação" (KRENAK, 2020, p. 22). Podemos encontrar posicionamento coletivo muito bem descrito pelo antropólogo Bruce Albert ao falar do processo de construção do livro *A queda do céu: palavras de um xamã Yanomami*:

> Em primeiro lugar, para além de suas reflexões e lembranças pessoais, suas palavras se referem constantemente aos valores e à história de seu povo, e nos são transmitidas enquanto tais. Nesse caso, o "eu" narrador é indissociável de um "nós" da tradição e da memória do grupo ao qual ele quer dar voz. Portanto, o que ouvimos é um "eu" coletivo tornado autoetnógrafo, movido pelo desejo ao mesmo tempo intelectual, estético e político de revelar o saber cosmológico e a história trágica dos seus aos brancos dispostos a escutá-los (KOPENAWA E ALBERT, 2015, p. 539).

Proponho que podemos pensar que esse mesmo fenômeno do "eu-nós" da narração de Kopenawa também ocorra com Ailton Krenak, ou seja, ao dizer "eu" ele diz simultaneamente "nós". No entanto, o "nós" utilizado por ele em suas falas não se remete sempre ao mesmo grupo, visto que ora ele diz 'nós' se referindo ao Povo Krenak e outros parentes, ora se referindo à sociedade branca ocidental. Mas, independentemente, a existência de um "eu" apartado dos ecossistemas é inconcebível em seu pensamento. Para os povos indígenas, de acordo com Taylor e Viveiros de Castro (2019), a ideia de humanidade se estabelece a partir da ideia de coletividade, sendo que "'humano' só pode ser algo coletivo, e a 'pessoa' representa um pedaço de sociedade antes de ser um indivíduo com destino e caráter individuais" (2019, p. 744). Os modos de pensar e ser coletivos, como eles demonstram, estão complexamente inter-relacionados com os outros coletivos existentes, essas formas de ser que elaboram os povos

indígenas é o que têm permitido a existência das florestas até então. Sendo assim, de acordo com os antropólogos, esses povos alteram o estado da consciência, inclusive a partir da ingestão de substâncias e modificam suas subjetividades constantemente para se abrirem e conversarem com a complexidade da floresta e de suas diversas sociedades, eles estão continuamente se transformando e metamorfoseando, por isso são capazes de escutar e respeitar os seres da floresta.

No documentário *Ailton Krenak e O Sonho da Pedra*[91] (que de acordo com o próprio autor é uma boa introdução do que ele está propondo pensar), Krenak se afirma enquanto sujeito coletivo, ele não se considera um sujeito no sentido singular da palavra, mas sim alguém que direciona o olhar para a multiplicidade que o cerca. É por esta razão que a existência a partir dessa perspectiva é sempre uma questão de associações, os Krenak são uma gente que "se filia ao rio, à pedra, às plantas e outros seres que temos afinidade" (KRENAK, 2020, p. 23).

A noção de corporalidade-Terra parte do reconhecimento das relações mútuas como premissa para existência, o reconhecimento de "uma teia de plena experiência criativa com o organismo vivo da Terra" (KRENAK, 2006, p. 93). É neste sentido que se trata de uma noção necessariamente coletiva e relacional, posto isso, o pensador afirma que "é importante viver a experiência da nossa própria circulação pelo mundo, não como uma metáfora, mas como fricção, poder contar uns com os outros" (KRENAK, 2020, p. 13). As alianças entre as formas de vida e as associações são muito importantes para a continuidade da existência desses povos e do ecossistema como um todo.

O aspecto da coletividade no pensamento de Krenak é pensado por Paulo Marcelino Malafaia (2021), sua pesquisa nos ajuda a compreender a estrutura da proposição filosófica que Ailton Krenak realiza ao expor o entendimento de uma filosofia que é realizada por uma pessoa coletiva. Segundo ele, "sujeitos ou pessoas coletivas existem contra a ideia de humanidade única bastante comum no Ocidente, essa compreensão da produção filosófica como algo meramente individual" (MALAFAIA, 2021, p. 90). Outro destaque importante em sua pesquisa é como essa coletividade se mostra nas palavras de Krenak:

> Suas articulações e proposições advêm de uma espécie de "eu-nós": Ailton Krenak só está a falar o que fala porque é Krenak; só pode falar o que fala porque é Krenak. Mais: ele assume um dever ético, um compromisso, um engajamento concreto de não abrir mão dessa tradição ancestral que o informa e a qual pretende atualizar (MALAFAIA, 2021, p. 90).

[91]Trecho presente no documentário A*ilton Krenak e o sonho da pedra*, de Marco Altberg. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=vmnIUpvxHBE (12:23-12:47). Acesso em: 14/07/2020.

Ailton Krenak elabora seu pensamento a partir dessas sociedades e culturas “que não estão integradas ao mundo da mercadoria” (KRENAK, 2020, p. 47). Como podemos ver, de acordo Viveiros de Castro (1996), esses povos organizam sua existência a partir da coletividade, e da noção de perspectivismo, segundo a qual a humanidade é relativa à perspectiva de quem fala, sendo a condição de humanidade inicial a todas as criaturas. Viveiros de Castro se interessa pelo modo como essa noção interfere nas formas de viver e significar a vida dos indígenas, percebendo que essa noção de perspectivismo se comporta como uma premissa das organizações existenciais. A noção de “humano” não se define pela forma corporal, ao mesmo tempo que “corpo” não se refere unicamente às dimensões físicas, mas a um conjunto amplo de articulações subjetivas. Como podemos observar em Viveiros de Castro:

> O que estou chamando de “corpo”, portanto, não é sinônimo de fisiologia distintiva ou de morfologia fixa; é um conjunto de afecções ou modos de ser que constituem um *habitus.* Entre a subjetividade formal das almas e a materialidade substancial dos organismos, há um plano intermediário que é o corpo como feixe de afecções e capacidades, e que é a origem das perspectivas (VIVEIROS DE CASTRO, 1996, p. 128).

Desse modo, aparentemente, existe uma distinção fundamental entre a sociedade da mercadoria e as sociedades que se direcionam a partir da relação em fluxo entre subjetividades, nessa diferenciação surge a tensão entre o corpo coletivo e o corpo individual, o que também demonstra algumas consequências da cisão com o estado de natureza que pretende a dominação colonial. No pensamento de Ailton Krenak (2019-2020), não se percebe essa cisão nem com a natureza, nem com a coletividade dos corpos. Enquanto indígena reconhece sua corporalidade coletivamente e resistente frente a uma guerra de significações de mundos. Para o pensador, chamar esses grupos originários de “comunidade” parece limitar, esvaziar uma potência que são as existências coletivas, essas existências que experimentam uma sociabilidade entorno dos locais onde se encontra a água, a comida, enfim, as pessoas coletivas são:

> Pessoas que cresceram escutando histórias profundas que reportam eventos que não estão na literatura, nas narrativas oficiais, e que atravessam do plano da realidade cotidiana para um plano mítico das narrativas e contos. É também um lugar da oralidade, onde o saber, o conhecimento, seu veículo é a transmissão de pessoa para pessoa. É o mais velho contando uma história, ou um mais novo que teve uma experiência que pode compartilhar com o coletivo a que ele pertence; isso vai integrando um sentido da vida, enriquecendo a experiência da vida de cada sujeito, mas constituindo um sujeito coletivo (KRENAK *apud* SILVA, 2018).

Sendo assim, a vida se constrói enquanto uma experiência coletiva e o esvaziamento dessa experiência coletiva se origina em um modo de pensar hegemônico que não suporta a

diferença. A história colonial parece estar sempre acompanhada de um profundo estado de negação da diferença que pretende homogeneizar os modos de experimentar a vida. A coletividade aqui evocada não se trata de homogeneidade, mas sim de valorização da diversidade e dos fluxos. De acordo com Krenak, a sociedade brasileira é ainda individualista e meritocrata: "esse tipo de sociedade retira de cada um de nós o que há de mais capaz de invenção, que é a nossa subjetividade. Ela nos põe em um lugar em que nossa imaginação e sonho ficam em subterfúgio" (KRENAK *apud* SILVA, 2018). Esse é o tipo de sociedade que se funda no *self-mande man*, uma sociedade profundamente autocentrada, que acaba formando uma subjetividade muito restrita e competitiva. Entre os povos que experimentam uma subjetividade ampliada, "não é o sujeito, não é o *self-made man*. Não tem *self made man* nessa história. As pessoas pertencem a coletivos, suas histórias são de profunda interação com uma constelação de gente" (KRENAK *apud* SILVA, 2018).

O corpo-Terra anteriormente apresentado, bem como a corporalidade que sustenta os ecofeminismos, são elaboradas a partir do reconhecimento da coletividade, nesse sentido, essas mulheres que estão pensado a noção de corpo-Terra, corpo-território, reconhecem o corpo base para uma experiência coletiva. *"Pensar en colectivo es nuestra apuesta política, poética y un legado del feminismo que no queremos perder*" (COLECTIVO, 2017, p. 23). Como vimos, essa perspectiva se origina a partir de uma visão decolonial predominantemente ecofeminista e/ou indígena do território. A coletividade é entendida como uma perspectiva de resistência.

A existência individualizada de acordo com Krenak se torna desconectada da vida, base de um modo de viver que se especializa em "criar ausências do sentido de viver em sociedade, do próprio sentido da experiência da vida" (KRENAK, 2019, p. 13). O pensamento coletivo não é apenas apresentado por Ailton Krenak, o pensador realiza uma mudança e um deslocamento de sentido no próprio ato de seu pensar. Como demonstra o professor Marcelino Malafaia (2021), o modo de pensar de Krenak coloca em questão o pressuposto individual da atividade filosófica: "nesse sentido, a (r)existência dos povos originários é exemplar: ela questiona o próprio modo de vida homogêneo e urbano que o Ocidente toma como único aceitável em seu propósito de consumo e dominação" (MALAFAIA, 2021, p. 92).

O sujeito coletivo, ou a pessoa coletiva, experimenta a existência a partir de um pensamento que é "tolerante, aberto, plural e diverso; acolhe mundos outros, acolhe possibilidades outras de outras cosmovisões, e não somente aquelas que, direcionadas pela produtividade carniceira e exploratória advinda do capitalismo" (MALAFAIA, 2021, p. 92). Dentro de uma lógica relacional o principal objetivo não pode ser a mercadoria, quando ocorre

a abertura para a diversidade de subjetividade não é mais possível haver um único objetivo, é preciso haver negociações constantes entre os diversos interesses. Sendo assim:

> Desde a sua condição de pessoa coletiva, sujeito coletivo, é possível fazer emergir outra voz que não a do "indivíduo antropocêntrico", mas que faça ecoar a ideia de descentralizar um (suposto) lugar de fala privilegiado a que nós atribuímos enquanto humanidade (MALAFAIA, 2021, p. 98).

Quando Ailton Krenak (2018) fala sobre outras políticas relacionais com a Terra o pensador evidencia o sujeito coletivo como uma noção que articularia essa relação. Se pensarmos em um modo de pensar contra-hegemônico, o sujeito coletivo parece ser um pivô dentro desta virada epistêmica, bem como a existência orgânica em comum, "a noção de sujeito coletivo rompe ontologicamente com a construção de um 'eu-saqueador' / 'eu-espoliador'" (KRENAK, 2018, p. 1). Outra alternativa de organização coletiva de acordo com o pensador seria o que vem sendo chamado pelos povos da floresta de "Florestania", sendo este um modo de organização fundamentado na metamorfose e na heterogeneidade no qual as "pessoas que têm um exercício cidadão dentro da floresta com a defesa dos territórios, da floresta, da biodiversidade, da capacidade desses povos se articularem e se moverem em amplos espaços"(KRENAK apud SILVA, 2018), desse modo precisam pensar coletivamente para serem capazes de conviver e de articular tanta diversidade. Quem sabe é um "nós-cuidadores" que tomam conta desse tipo organização existencial.

Pensadores como Enrique Dussel, Ramón Grosfoguel, Aníbal Quijano, Catharine Walsh, Rogério Haesbaert, entre outros que elaboram suas pesquisas a partir dos estudos de(s)coloniais, apontam o quanto a concepção cartesiana de eu fundamenta um ideário conquistador-saqueador, sendo esta a mentalidade colonial que dizimou muitos dos povos ameríndios. Neste sentido, de acordo com Krenak, "o individualismo separado das relações ecológicas com o lugar é a promoção do encerramento, da privatização e apropriação dos projetos coletivos de existência em um planeta comum" (KRENAK, 2018, p. 1). A "economia do cuidado", como apresenta Cernicchiaro (2020) ao retomar Kaká Werá, é a lógica fundamental que realiza um sujeito que se percebe coletivo. Uma "economia do cuidado" realizada a partir de um cotidiano colaborativo que resiste frente a uma "economia do desastre". Ailton Krenak solicita consequentemente que retomemos nossas perspectivas coletivas da existência, ao convocar, por exemplo, o lema "pensar global e agir local", ele nos convida a retomar um pensamento em coletividade consciente de que:

> Foi-se a ideia de que cada um deixa sua pegada individual no mundo; quando eu piso no chão, não é o meu rastro que fica, é o nosso. E é rastro de uma humanidade desorientada, pisando fundo. Um nenenzinho no colo da mãe balança a perninha e afunda o chão. Porque esse neném, para circular no mundo que vivemos hoje, vai usar produtos de higiene, fraldas, tecidos, materiais que em algum lugar estão comendo a Terra. Involuntariamente ele já está predando o planeta (KRENAK, 2020, p. 53).

De acordo com o pensador, a modernização arranca as pessoas para fora de seus coletivos, de seus lugares de origem, e são "jogadas nesse liquidificador chamado humanidade" (KRENAK, 2019, p. 9). A humanidade assim elaborada parece desconsiderar a importância da vida coletiva e da vida compartilhada. Ailton Krenak (2020) apresenta que uma das principais questões que fazem os jovens retornarem a suas aldeias é a saudades dos parentes. Nesta direção, Krenak reitera como que apesar de todas as tentativas de grupo de estudos a experiência universitária tal como é implica em uma solidão enorme.

Sendo assim, a ação de se evocar outra(s) subjetividade(s) não pode ser algo unicamente teórico, é uma mudança perspectiva que se estende às mudanças de hábitos relacionais. É por esta razão, assim como demonstra Ailton Krenak (2020), que as ações agroecológicas, como exemplo de micropolíticas ativas como já observamos anteriormente, são também coletivas, sendo que o entendimento da coletividade é base para essas lógicas. Desta maneira, essa coletividade "trata-se de uma provocação acerca do egoísmo: eu não vou me salvar sozinho de nada, estamos todos enrascados" (KRENAK, 2020, p. 57). É o reconhecimento que nossas ações precisam ser coletivas, sendo que "quando eu percebo que sozinho não faço diferença, me abro para outras perspectivas. É desta afetação pelos outros que pode sair uma outra compreensão sobre a vida na Terra" (KRENAK, 2020, p. 57).

Neste sentido, a noção de sujeito coletivo atua como uma espécie de atitude existencial em que a experiência da vida e do cotidiano agem de modo profundamente relacional e como consequência modifica nossa maneira de significar, passa a ser um posicionamento ontológico, ecológico, político e cosmológico. A principal questão é desestruturar os campos das certezas e abrir-se às possibilidades de coexistência entre as significações de mundo. Não se trata de dizer se somos coletivos ou singulares, mas sim reconhecer as possibilidades de simultaneidade.

Podemos relacionar esse conceito de coletividade de Krenak (2020) com a noção de ser-com elaborada por Jean-Luc Nancy (2006), com a ressalva de que não se trata de uma colaboração entre dois termos, mas de um sentido de co-existência singularmente plural, na qual os corpos existem como seres-uns-com-os-outros. O autor propõe em seu texto *Ser Singular Plural*, que é impossível a consideração de singularidade absoluta, mas a singularidade como tal é inseparável da multiplicidade, as diferenças entre todas as existências é o que funda

a singularidade. A filosofia necessita deste reconhecimento do pensamento como uns nós somos, existe uma existência em comum que atravessa a diversidade, como podemos destacar em suas palavras:

> Não seríamos 'homens' se não houvessem 'cachorros' e 'pedras'. A pedra é a exterioridade da singularidade no que haveria que chamar sua literalidade mineral, ou mecânica. Mas eu tampouco seria 'homem' se não houvesse 'em mim' essa exterioridade como a quase-mineralidade do osso – ou seja, se eu não *fosse* um 'corpo', un espaçamento de todos os outros corpos e de 'mim' em 'mim' (NANCY, 2006, p. 33-34).

A percepção de Nancy nos conduz a pensar o corpo a partir de uma possibilidade simultaneamente singular e plural. Se pensarmos de acordo com a lógica indígena e originária apresentada em Danowski e Viveiros de Castro (2014), nos deparamos constantemente com propostas que furam a lógica dicotômica e se edificam a partir de valores que não se encaixam nas polaridades. As filosofias destes povos tendem a ser muito mais complexas que as dicotomias (bem/mal; humano/natureza; corpo/espírito; homem/mulher), a noção de coexistência causa estranhamento à sociedade ocidental, mas não parece causar nas sociedades indígenas. São corpos que experimentam corporalmente a coexistência, sendo que de acordo com Danowski e Viveiros de Castro, para os povos originários, "todo existente, e o mundo enquanto agregado aberto de existentes, é um *ser-fora-de-si.* Não há ser-em-si, ser-enquanto-ser, que não dependa de seu ser-enquanto-outro; todo ser é ser-por, ser-para (...). A exterioridade está em toda parte" (2014, p. 98).

A exterioridade indígena só pode estar lançada por toda parte visto que sua interioridade não surge na cisão com o mundo, mas sim da continuidade, da relação de colaboração, algo impensável em uma lógica essencialmente dicotômica. A proposta de Krenak (2019-2020) é desnaturalizar as certezas e os fundamentos rígidos que nos impendem de experienciar a vida em toda a sua potência. Ao pensar essas corporalidade não modernas, Pedro Cesarino investiga o que chama de corpos heterotópicos nos povos ameríndios. Segundo o autor, o corpo ameríndio é um corpo que não se organiza em função da utopia da realização de um ideal de perfeição clássica ocidental colonial:

> Uma reflexão sobre corpos heterotópicos, termo que utilizo aqui para tratar de variações ontológicas em torno do problema da montagem e desmontagem de corpos, realocados em configurações imprevistas; reflexão apenas indiretamente relacionada à noção de heterotopia outrora elaborada por Foucault (2013[1967]) (CESARINO, 2016, p. 159).

A filosofia crítica de Foucault (2013) procura retirar o corpo de um discurso utópico e idealizado, sua reivindicação é “meu corpo é o contrário de uma utopia, é o que jamais se encontra sob outro céu, lugar absoluto, pequeno fragmento de espaço com o qual, no sentido estrito, faço corpo” (FOUCAULT, 2013, p. 7). Nesse sentido, corpo é um espaço/lugar de transgressão dos limites e não de construção destes. Com base nessa proposta de Foucault (2013), Cesarino (2016) debate sobre os corpos heterotópicos ameríndios ao ressaltar a potência de deslocamentos e das metamorfoses desses corpos, principalmente quando se pensa nas práticas xamânicas[92], na flexibilização e ampliação dos limites corporais, na construção de corpos outros a partir de si, o autor apresenta por exemplo a noção de “corpo-jaguar”, em um sentido de “devir-fera” do corpo (CESARINO, 2016, p. 162 -161).

> Os corpos heterotópicos se desdobram em modos de conexão incompatíveis com a invenção moderna do humano autônomo. Como vimos, não se trata, através do paramento, de realçar o estilo ou a personalidade de um sujeito, como se ele estivesse coberto por uma fantasia, como se assim algo representasse mediante a constituição de uma *persona* (CESARINO, 2013, p. 168).

Consequentemente Cesarino (2013) demonstra a heterotopia ameríndia que ocorre no ampliar dos limites, visto que as montagens e desmontagens desses corpos são irredutíveis às polaridades modernas, sendo preciso reavaliar tais noções como “animal/humano, natureza/cultura, identidade/alteridade, interior/exterior –, nem por isso elas deixam de possuir contrapartidas internas à própria cultura ocidentalizada contemporânea, também irredutível a tais polaridades” (CESARINO, 2013, p. 169). Como demonstrou Krenak (2020) o corpo separado da natureza não pode existir materialmente, o mesmo ocorre ao se pensar em um corpo individual, nesse sentido, ele é uma utopia, no sentido de impossibilidade material, enquanto a coletividade e a coextensão dos corpos seriam heterotópicas. A heterotopia é um espaço não fixado, apresenta uma existência de espacialidades outras, que pode ser simultaneamente um espaço de separação (os corpos que são excluídos por não cumprirem com o ideal utópico), mas também uma potência de r-existência (os corpos que não querem ser tais como corpo ideal utópico). A heterotopia é de certa forma um espaço de simultaneidades e principalmente é um lugar que escapa da modernidade. Afinal, como vemos em Latour (2013), jamais fomos modernos, e Cesarino acrescenta que “jamais deixamos de replicar monstros, híbridos e rede” (2013, p. 169). Não se trata de nenhuma novidade, apenas da afirmação de modos de ser que fogem (e sempre fugiram) à tentativa de se estabelecer uma regra absoluta.

---

[92] Retomarei o tema com mais atenção no capítulo 3.3 A dança cósmica: o sonhar e a corporalidade xamânica.

A corporalidade da pessoa coletiva parece empurrar os limites corporais, sendo que a própria experiência do existir, pode ser simultânea e não dicotômica, considerando que singularidade e pluralidade não se anulam quando pensadas fora da filosofia moderna. Segundo Krenak (2021)[93], o corpo no colonialismo é deslocado da coletividade, o que resulta em "deslocar a vida dessas pessoas do território" (34:47-34:50) e essa separação entre corpo e território gera uma experiência corporal limitada, que em nome da singularidade humana, apaga os outros modos de existência. A proposta de Krenak é que as pessoas coletivas experimentam uma corporalidade colada na terra, em reivindicação ao espaço comum em continuidade e pertencimento com a vida. A corporalidade coletiva é nesse sentido um espaço de abertura onde se atravessam constantes metamorfoses, é essa lembrança da conexão coletiva com a vida.

Os corpos não indígenas, atravessados pela colonialidade, foram aos poucos se esquecendo de sua coletividade. O desafio que se levanta aos não indígenas é como restabelecer a noção de pertencimento e de coletividade? A que coletivos pertencemos e como nos relacionamos com os corpos que compartilham a existência conosco?

[93] Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=AGtJYaXNNp0. Acesso em: 10/07/2021.

3 A RESISTÊNCIA EPISTÊMICA NAS PALAVRAS DE AILTON KRENAK

3.1 CORPO-MEMÓRIA: AS CORPO-ORALIDADES DOS SABERES INDÍGENAS

Os ameríndios e todos os povos que têm memória ancestral carregam lembranças de antes de serem configurados como humanos.
Ailton Krenak

Ailton Krenak compartilha suas ideias através de sua oralidade, sendo essa uma maneira comum de se expressar dos povos originários. Entre eles, a oralidade atua na produção de mundos e de saberes. Em uma visão evolucionista, classista e racista, costuma-se considerar que "antigamente" os saberes eram elaborados de maneira oral, mas nessa formulação encontra-se um equívoco fundamental, visto que a oralidade se mantém contemporaneamente enquanto um modo de elaborar saberes. A exemplo disso, podemos pensar na potência da oralidade de Krenak, que associada ao movimento de midiatização dos saberes, possibilita que no ano de 2021 ocorra a produção de uma biblioteca de oralidades[94] na qual se reúnem as falas realizadas por Krenak, em diálogo com outros pensadores, sobre as formas de ser e estar no mundo na contemporaneidade.

Ao refletir sobre a oralidade[95], Krenak (2021) a apresenta como um outro tipo de linguagem, sendo a linguagem oral um modo muito amplo de elaborar e construir narrativas, saberes e literaturas. O autor reconhece a importância da literatura indígena, quase sempre de origem oral[96], pois quando esta alcança as mãos de jovens (indígenas ou não), pode auxiliar a ler e significar o mundo. A literatura indígena possibilita a atualização dos saberes ancestrais, Krenak compartilha a ideia de que "a literatura não tem que ser escrita" (1:33:25), diz ainda que "a verdade é que tem muitas outras narrativas além da escrita" (1:34:48).

A linguagem da oralidade, no entanto, não costuma ser oficialmente reconhecida enquanto modo de construção de saberes, o pensador cita por exemplo a obsessão de erradicar

---

[94]Uma iniciativa da comunidade Selvagem para catalogar, organizar e acessibilizar as falas de Krenak https://www.notion.so/Biblioteca-do-Ailton-Krenak-cd46ab5c7c4448ffb3111f3c9ef833d9.

[95]Arte da Palavra - Narrativas do atual, entre oralidades e escritas. Ailton Krenak, Evanilton Gonçalves Gois da Cruz mediada por Veronica Stigger. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=AGtJYaXNNp0. Acesso em: 24/06/2021.

[96]Como coloca Ailton Krenak, sobre ter suas palavras transformadas em escrita: "assim, gravado em letrinhas, e talvez por eu ter mais uma experiência de oralidade, de fala, e menos experiência de escrita, esse efeito da escrita sobre mim tem um impacto grande" (KRENAK, 2015, p. 341).

o analfabetismo, uma vontade de levar “a luz” aos que não tem. Mas quem disse que os analfabetos, nome que o pensador também questiona, não possuem essa tal “luz”, quem disse que o universo da linguagem oral é menos “sábio” que o universo da linguagem escrita? Desse modo o autor conclui:

> Eles querem erradicar o analfabetismo porque eles nunca escutaram o que as pessoas que não escrevem falam. Eles acham que a única maneira possível de se expressar é através da escrita. E durante muito tempo, a literatura ocupou esse lugar de silêncio da fala, por uma escrita até que muito prolixa, digamos assim, é uma disposição enorme de escrita e uma mínima disposição de escuta (56:29 - 57:06)[97].

O pensador tece ainda uma crítica ao status classista do modo da escrita de produzir saberes, visto que enquanto alguns (durante muito tempo quase exclusivamente brancos) escreviam, existiam milhares de outros narradores, contando e vivenciando histórias em outros espaços da vida, capazes de constituir pensamento e inclusive modos de pensar e viver menos classistas e desiguais[98]. Krenak aponta a violência contida nesse apagamento visto que a linguagem é “profundamente influenciada pelo contexto da vida pelo modo de pensar, pela perspectiva de estar no mundo, quando você erradica essa linguagem, você erradica também um modo de estar no mundo” (01:05:54 -01:06:22). Por fim, conclui que essa omissão de outros modos de elaborar pensamento revela muito dessa sociedade, sendo que de acordo com o pensador “a gente não é só o que a gente fala, a gente é também o que a gente cala” (58:38 - 58:42). Para ele, a literatura exclusivamente letrada é uma literatura que cala o espaço comum onde muitos povos compartilham suas oralidades.

A linguagem e a língua materna são os meios pelos quais resistem as memórias indígenas, sendo que “mesmo que eles só tenham cacos de uma língua materna, mas eles ainda conseguem repetir frases naquela sua língua materna como se fosse uma espécie de relíquia, guardada como uma espécie de última chance de continuar sendo gente, para não virar coisa, né?” (KRENAK, 2015, p. 337). A condição de existência (de não ser coisa) depende diretamente da memória e da linguagem.

---

[97]Sobre uma não hierarquia entre os saberes e suas formas de expressão diz “escrever e ler para mim não é uma virtude maior do que andar, nadar, subir em árvores, correr, caçar, fazer um balaio, um arco, uma flecha ou uma canoa” (KRENAK, 2015, p. 341). E sobre erradicar o analfabetismo diz “aí você vai realmente assolar as pessoas, as nossas avós, as nossas tias, os nossos avôs, os nossos padrinhos, aquelas pessoas que sabem benzer alguém, aquelas pessoas que sabem curar alguém, sabem fazer um chá, fazer um remédio”.

[98]Podemos conferir uma análise semelhante em: “Sob esse angulo, podemos refletir sobre a passagem da oralidade para a escrita como uma questão de mercado, ou, em termos marxistas, de divisão social do trabalho: cabe às classes populares contar histórias à beira do fogão a lenha, nos quintais, nas feiras, nos mercados; cabe às classes privilegiadas, instruídas pela educação formal, escrever contos, editá-los em livros, lê-los” (ALMEIDA; QUEIROZ, 2004, p. 152-153).

A literatura de Krenak, base para a construção dessa dissertação, é uma literatura forjada na oralidade, quando o livro *Ideias para adiar o fim do mundo* ganhou o Troféu Juca Pato, Krenak conta que se espantou com a indicação: "gente vocês estão pensando que eu sou um escritor, mas eu não sou um escritor, eu sou um contador de história, eu sou um narrador" (1:31:59 -1:32:04). Esse é um dos sentidos nos quais suas palavras atuam enquanto resistência, resistência e persistência da oralidade indígena enquanto produção de saberes e construção de mundos. Considerando que a oralidade é um oceano, como metaforiza Krenak, é desse oceano que emerge seu pensamento.

Segundo Krenak, a oralidade indígena se fundamenta em uma "memória ancestral", sendo que "nossos parentes Tukano, Desana e Baniwa contam histórias de um tempo antes do tempo" (KRENAK, 2020, p. 38). O povo da mercadoria, com sua memória fraca não carrega mais sua "memória ancestral", como demonstra o autor indígena Davi Kopenawa, que também produziu sua literatura por meio da oralidade[99], ao falar sobre a falta de memória dos brancos, e da importância da "memória ancestral" enquanto manutenção das cosmovisões indígenas.

A obra de Kopenawa, que originada em sua oralidade e que Albert Bruce transcreveu para as peles de papel[100], apresenta-se um tratado cosmológico e epistêmico da oralidade indígena dos Yanomami. A oralidade atua enquanto um modo complexo de elaborar os mundos que se ampara em uma profunda memória, os saberes e as palavras dos Yanomami ficam guardadas em seus próprios corpos. Segundo o xamã essa é uma diferença primordial entre o modo dos brancos e dos Yanomami de produzir pensamento. Os Yanomami guardam em si suas memórias ancestrais em conexão com os *xapiri*[101] da floresta, já o pensamento do branco, que se fundamenta na falta de memória, precisa ter seu pensamento "desenhado nas peles de papel" para que não se percam. A memória e experimentação da vida da sociedade branca, de acordo com o xamã, são fracos e turvos, por isso mata a floresta e come as montanhas:

---

[99]O livro *A queda do céu*: *palavras de um xamã Yanomami* foi em grande parte narrado em seu idioma nativo Yanomami por Kopenawa e transcrito e traduzido para o francês por Bruce Albert.

[100]Davi Kopenawa chama as páginas escritas e, de modo mais geral, os documentos impressos contendo ilustrações (revistas, livros, jornais) de utupasiki ("pele de imagens"). Para o papel, utilizam a expressão papeosiki, "peles de papel" (KOPENAWA E ALBERT, 2015, p. 610 apud DORRICO, 2018, p. 140).

[101] Os *xapiri* são os diversos espíritos da floresta. Os Yanomami contam que eles foram criados por solicitação da mulher das águas, que disse para *Omama* criar o *xapiri* para que esses pudessem curar seus filhos. Sendo assim os *xapiri* são espíritos ancestrais ligados à esfera da cura. "Os *xapiri* são as imagens dos ancestrais animais yarori que se transformaram no primeiro tempo. É esse o seu verdadeiro nome. Vocês os chamam 'espíritos', mas são outros. Vieram à existência quando a floresta ainda era jovem. Os nossos antigos xamãs os faziam dançar desde sempre e, como eles, nós continuamos até hoje. Quando o sol se levanta no peito do céu, os *xapiri* dormem. Quando volta a descer, à tarde, para eles o alvorecer se anuncia e eles acordam. Nossa noite é seu dia. De modo que, quando dormimos, os espíritos, despertos, brincam e dançam na floresta" (KOPENAWA, 2015, p. 102).

> Os brancos se dizem inteligentes. Não o somos menos. Nossos pensamentos se expandem em todas as direções e nossas palavras são antigas e muitas. Elas vêm de nossos antepassados. Porém, não precisamos como os brancos, de peles de imagens para impedi-las de fugir de nossa mente. Não temos de desenhá-las, como eles fazem com as suas. Nem por isso elas irão desaparecer, pois ficam gravadas dentro de nós. Por isso nossa memória é longa e forte (...) O pensamento do branco é outro. Sua memória é engenhosa, mas está enredada em palavras esfumaçadas e obscuras. O caminho de sua mente costuma ser tortuoso e espinhoso. Eles não conhecem de fato as coisas da floresta. Só contemplam sem descanso as peles de papel em que desenharam suas próprias palavras. Se não seguirem seu traçado, seu pensamento perde o rumo. Enche-se de esquecimento e eles ficam muito ignorantes. Seus dizeres são diferentes dos nossos. Nossos antepassados não possuíam peles de imagens e nelas não inscreveram leis. Suas únicas palavras eram as que pronunciavam suas bocas e eles não as desenhavam, de modo que elas jamais se distanciavam deles. Por isso os brancos as desconhecem desde sempre (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 75-76).

Em contraponto ao modo de aprender da sociedade branca, o xamã apresenta seu próprio exemplo: "Eu não aprendi a pensar as coisas da floresta fixando os olhos em peles de papel. Vi-as de verdade, bebendo o sopro de vida com meus amigos, o pó de *yãkoana*" (KOPENAWA, 2015, p. 76). Ao apresentar o seu nome que foi ofertado pelos espíritos *xapiri*, Kopenawa conta que recebeu esse nome em razão da fúria presente em seu interior para enfrentar os brancos. O nome é advindo "dos espíritos vespas que beberam o sangue derramado por *Arowë*, um grande guerreiro do primeiro tempo" (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 72). Essa vivência da fúria é de quem se revoltou ao ver tantos dos seus morrerem (KOPENAWA, 2015, p. 306), de quem viu as máquinas entrando nas florestas: "pude observar o rastro de destruição que os brancos deixavam atrás de si. Observava a floresta ferida" (KOPENAWA, 2015, p. 324). Deste modo, seu conhecimento se elabora a partir de um outro lugar e sua oralidade se constrói a partir de sua vivência de mundo. Os brancos que consideram os indígenas "ignorantes" na verdade ignoram profundamente as epistemologias da floresta, como fala o xamã, "os brancos ignoram completamente nossos modos de dialogar" (KOPENAWA, 2015, p. 392). A literatura indígena assim como fala Kopenawa, é um ato de "fixar essas palavras que pedi para você fixar nesse papel" (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 66) atua como modo de entregar suas histórias e pensamento sobre o cosmos aos brancos "que quiserem conhecer seu desenho. Quem sabe assim eles finalmente darão ouvidos ao que dizem os habitantes da floresta, e começarão a pensar com mais retidão a seu respeito?" (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 66).

Essa questão se encontra aprofundada no texto "A literatura indígena contemporânea brasileira: a oralidade no impresso na obra *A Queda do Céu: palavras de um xamã yanomami de Davi Kopenawa* e Albert Bruce" da também pensadora macuxi Julie Dorrico (2018). Nele, a pesquisadora apresenta a relação entre oralidade e a produção literária indígena, de modo que as práticas narrativas orais tradicionais, quando expressas através de obras (impressas e em

circulação) se configuram enquanto literaturas indígenas em língua portuguesa e atuam de modo intercultural, abre espaços para a reatualização de saberes e memórias. Desse modo, a criação estética indígena é simultaneamente uma reafirmação da alteridade e uma denúncia política de sua exclusão.

Em seu texto, a pesquisadora destaca que a literatura indígena na contemporaneidade apresenta características próprias sendo que "uma delas é a íntima associação da tradição oral com a tradição escrita" (DORRICO, 2018, p. 132). Outra questão marcante é a coletividade do pensamento indígena, como observamos anteriormente, essa afirmação confirma-se em Dorrico (2018) ao observar que o protagonismo indígena se expressa em uma autoria coletiva, não falam apenas de si e por si, sendo que suas experiências são simultaneamente individuais e coletivas.

O movimento de refletir os contextos de outras epistemes como a da cosmogonia indígena a partir dos textos literários é abordado por Dorrico (2019) como fundamental para problematizar a vida social e política do país. Na visão de Dorrico, os indígenas conseguem dialogar diferentes tradições ao fazerem uso da escrita alfabética, do português e da literatura conceituada pela marca ocidental, como forma de re-existências para transmitirem seus saberes e valores elaborados a partir da tradição oral. A autora pontua que a construção ontológica e filosófica indígena se pauta no entendimento da integração indissociável entre ser-humano e natureza, o que se repete em diferentes tradições étnicas e, recentemente, nas diversas produções literárias destes povos, tornando essas escritas de si, escritas autorreferenciadas como uma potente produção de crítica à modernização do ser.

Segundo a pesquisadora, a literatura indígena de Davi Kopenawa possui "o caráter de resistência, porque precisa reafirmar seu lugar de fala e diferença; mas também como convite-alerta, porque inclui a sociedade brasileira no apelo para respeitar as relações com a natureza" (DORRICO, 2018, p. 135). Ou seja, a obra não só expressa a alteridade, ela denuncia a opressão e genocídio e convida todos a agirem. A expressão das palavras e da oralidade são utilizadas como meio de ativação e atualização das memórias, a oralidade se relaciona intimamente com a corporalidade por meio das artes, dos ornamentos, das pinturas corporais, visto que nos modos de pensar indígenas é preciso considerar a pictoglífica[102] como parte da composição da oralidade. Dorrico (2018) retoma a sacralidade das palavras e da memória para os Yanomami,

[102]"A escrita pictoglífica é visual e simbólica aos povos indígenas, em que cada povo possui sua própria forma de expressão. São desenhos figurativos e padrões geométricos que são tomados como escritas, pictoglíficas e extraocidentais" (DORRICO, 2018, p. 136) nota 3. Ver também: FUNARTE – Instituto Nacional de Artes Plásticas. **Arte e Corpo:** pintura sobre a pele e adornos de povos indígenas brasileiros**.** Rio de Janeiro: FUNARTE: INAP, 1985. Na obra de Kopenawa (2015) ao projetar sua mensagem ao mundo do Ocidente projeta também alguns desenhos gráficos, que nos ajudam a perceber a importância dessas imagens dentro da significação de mundo que são próprios da cultura Yanomami (Cf. Anexo D).

à medida em que eles "vivem a palavra, escutam os conhecimentos sagrados, repassando-os de geração em geração" (DORRICO, 2018, p. 138-139). Nesse contexto, escrita e oralidade são tradições que ganham força na voz dos intelectuais indígenas no país. Segundo Dorrico (2018) essas obras realizam um papel de engajamento político e estético. "Por meio dessas peles de papel, se faz conhecer o universo cosmogônico ancestral e político contemporâneo do xamã" (DORRICO, 2018, p. 140). Desse modo:

> O discurso yanomami é político ao mesmo tempo em que é estético. Se ele denuncia metalinguisticamente as formas de opressões e violências físicas e simbólicas pelas quais passaram ele e seu povo, também apresenta as histórias antigas eivadas de lirismo próprio às narrativas Yanomami (DORRICO, 2018, p. 142).

A partir das reflexões da autora podemos considerar que as próprias existências dessas literaturas indígenas são em si modos de resistência epistêmica e de significação de mundos, ao utilizarem da língua portuguesa e da escrita para falarem dos saberes indígenas e existirem de modos não dicotômicos e não modernos, visto que operam no espaço da ambiguidade, são obras, simultaneamente, orais e escritas, pessoais e coletivas. Segundo Dorrico (2018), essas obras, para além de resistências políticas, denunciam "metalinguisticamente de modo crítico a postura do 'branco' relativamente à natureza e, nesse caso, aos povos tradicionais" (DORRICO, 2018, p. 149). Além de fazer circular essas palavras em espaços que até bem pouco tempo não chegavam.

A resistência indígena por meio da literatura também pode ser encontrada no pensador e escritor indígena Daniel Munduruku[103]. Ele nos oferece reflexões importantes para se pensar a oralidade como produção de saberes no contexto indígena. Segundo o autor, os povos indígenas são detentores de um conhecimento ancestral que é "aprendido pelos sons das palavras dos avôs e avós antigos, estes povos sempre priorizaram a fala, a palavra, a oralidade como instrumento de transmissão da tradição". Consequentemente, para serem guardiões dessas histórias, a cada nova geração se exercita a memória. Posto isso:

> A memória é, pois, ao mesmo tempo, passado e presente que se encontram para atualizar os repertórios e encontrar novos sentidos, que se perpetuarão em novos rituais que abrigarão elementos novos, num circular movimento repetido à exaustão ao longo de sua história (MUNDURUKU, [sd]).

[103]Daniel Munduruku. Literatura Indígena e o tênue fio entre escrita e oralidade. Disponível em: https://www.editorapeiropolis.com.br/literatura-indigena-e-o-tenue-fio-entre-escrita-e-oralidade/. Acesso em: 01/09/2021.

Com as invasões coloniais, o conhecimento escrito foi passando por cima das memórias e dos corpos que aqui habitavam desde tempos incalculavelmente antigos. De acordo com Munduruku, esse modo de pensar foi aos poucos apagando e fazendo com que muitos povos escondessem suas identidades e foram se tornando pessoas "sem-terra, sem-teto, sem-história, sem-humanidade. Estes tiveram que aceitar a dura realidade dos sem-memória, gente das cidades que precisa guardar nos livros seu medo do esquecimento" (MUNDURKU, 2021). Podemos perceber esse acontecimento na pesquisa Bruna Franchetto (2008), que demonstra o processo de escrita das línguas indígenas, que incialmente foram grafadas por meio da evangelização e catequização desses povos, a grafia estava a serviço de "civilizar" e catequizar, levar a "palavra de Deus" e "à luz da sociedade europeia" até esses povos. Como demonstra Franchetto, essas mudanças da linguagem oral para a linguagem escrita "operam mudanças significativas nas sociedades indígenas" (FRANCHETTO, 2008, p. 31). A escrita nesses casos era utilizada enquanto modo de apagar a oralidade.

No entanto, cabe perceber que a escrita pode atuar tanto enquanto ponto de opressão, quanto ponto de resistência. Munduruku é um ótimo exemplo de resistência através da escrita, de utilizar a "arma" do colonizador, não mais para apagar, como nas missões religiosas (tanto católicas quanto evangélicas), mas para se fazer ver, para mostrar suas existências, seus saberes, suas culturas. Por esse ângulo, a escrita é vista não como "a salvadora", não como modo de "validar" os saberes, mas sim como mais uma ferramenta, mais uma técnica de difundi-los:

> Como ressaltado acima, a escrita tem se mostrado de grande utilidade nos contextos indígenas, uma ferramenta que deixou de ser um instrumento de dominação e controle e que hoje é instrumento de afirmação, divulgação e defesa dos povos indígenas – um instrumento de divulgação das riquezas culturais, das narrativas, dos mitos, das imagens, dos simbolismos que destacam a estética, o belo, os grafismos que orientam nossa condição de povos diferenciados, com línguas e territórios, filosofias e ciências, embora certos setores da literatura brasileira ainda precisem permitir acesso e permanência da literatura indígena em suas academias e fóruns (DORRICO et Al., 2018).

Como demonstra Munduruku existe um "fio muito tênue entre oralidade e escrita, disso não se duvida. Alguns querem transformar este fio numa ruptura. Prefiro pensar numa complementação" (MUNDURUKU, [s.d]). Quando a escrita é considerada mais um dos modos de produção e transmissão de saberes e não o único, ela pode se tornar uma aliada. De acordo com o escritor:

> O papel da literatura indígena é, portanto, ser portadora da boa notícia do (re) encontro. Ela não destrói a memória na medida em que a reforça, e acrescenta ao repertório tradicional outros acontecimentos e fatos que atualizam o pensar ancestral. (...) A escrita é uma dessas técnicas, mas há também o vídeo, o museu, os festivais, as apresentações culturais, a internet com suas variantes, o rádio e a TV. Ninguém duvida que cada uma delas é importante, mas poucos são capazes de perceber que é também uma forma contemporânea de a cultura ancestral se mostrar viva e fundamental para os dias atuais (MUNDURUKU, [s.d]).

No entanto, um dos principais problemas é quando a sociedade branca realiza o processo de transposição da linguagem oral para a linguagem escrita. Franchetto (2008) demonstra as distorções que ocorrem nessa transferência da oralidade para escrita quando linguistas não indígenas assumem esse papel, sendo que aparece constantemente "alguma 'surdez' do branco" (FRANCHETTO, 2008 p. 49). A pesquisa demonstra as diferenças nas grafias elaboradas por indígenas e não indígenas, o que nos permite identificar que existe uma diferença em como o não indígena escuta o som de certas palavras, de modo que "a matéria sonora escapava a todo o momento da captura ortográfica" (FRANCHETTO, 2008, p. 52). Nesse ponto, podemos perceber que a oralidade contém em si outro saber que é a escuta, não pode haver oralidade sem escuta, e esse saber é profundamente faltante na sociedade colonizada como já apresentado anteriormente.

Podemos encontrar essa reflexão também nas palavras da pensadora indígena Célia Xakriabá quando apresenta que, "para desenvolver uma boa oralidade, é preciso escutar muito" (2018, p. 33). A sociedade colonizada desenvolve ao longo de sua história, uma profunda incapacidade de escuta, para Kopenawa, "seus ouvidos continuam tampados e seu pensamento, enfumaçado. Preferem achar que os Yanomami são ignorantes e mentirosos. Preferem ficar olhando o tempo todo para os desenhos de palavras de todas as mercadorias que querem ter" (KOPENAWA, 2015, p. 480). As sociedades brancas carecem principalmente de uma escuta disposta a abrir espaço ao diferente, ao diverso. Segundo a pensadora, dentro de seu povo "os mais velhos apresentam essa característica semântica na oralidade" (XAKRIABÁ, 2018, p. 33), eles sabem escutar, sabem escutar inclusive as vozes não humanas.

A oralidade, de acordo com a autora, "não é só uma boa fala, é o saber que se ancora também no corpo, e é no meu corpo falante que guardo o meu conhecimento, como se cada lugar do meu corpo acionasse uma memória" (2018, p. 35-36). Percebamos no pensamento de Xakriabá uma tríade (oralidade-memória-corpo) que atua como uma trança, na qual esses três elementos se constroem mutuamente tecendo as narrativas e os saberes desses povos. Desse modo, a oralidade não é somente desrespeito à fala, sendo que "sempre, antes de falar, eu peço que fale não apenas a minha boca, mas também meu corpo, como lugar que guarda a memória

daquilo que aprendo" (2018, p. 34). Em sua pesquisa Xakriabá relata quando foi entrevistar um pajé, para falarem sobre oralidade e também sobre as pinturas corporais indígenas, a pesquisadora conta que em certo momento seu entrevistado solicita que ela desligue as câmeras, pare de gravar ou anotar. Nesse contexto, ela comenta "me senti desarmada, armada, compreendendo que a memória é o que tenho de mais potente para guardar esses ensinamentos transmitidos pela oralidade" (2018, p. 38).

As palavras no sentido que propõe Xakriabá transcendem o sentido comum de comunicação sendo que "cada palavra que é dita, é um alimento, porque tem a potência de alimentar as pessoas" (2018, p. 34). A palavra nutre as pessoas, e assim como qualquer alimento, pode também intoxicar, é preciso conhecer suas origens, saber onde estão plantadas as suas raízes, a partir dessa figura de linguagem a pensadora nos faz perceber a potência de agência das palavras. A pensadora demonstra como as lideranças de seu povo elaboram os mundos através da oralidade, ela considera inclusive que essas lideranças, quando fazem uso da oralidade atuam como "epistemólogos nativos" (XAKRIABÁ, 2018, p. 35):

> Se a academia - com seus critérios e normas - "forma" doutores de boa fala, e aqueles que analisam a fala, os especialistas formados em linguística, os linguistas; para mim, de maneira análoga, a ciência do território forma os mais velhos xakriabás, doutores da oralidade e criadores de conceito nativo (XAKRIABÁ, 2018, p. 34).

Em congruência às diversidades nas formas de construções epistêmicas, Leda Martins (2003), principalmente no texto "Performances da oralitura: corpo, lugar da memória", pensa as literaturas produzidas fora da escrita formal, ao direcionar seu olhar especificamente para as congadas,[104] A autora pensa o corpo como uma encruzilhada[105] de saberes e investiga a voz e o corpo no âmbito das performances da oralidade das práticas rituais, pesquisando a textualidade dos povos africanos e indígenas, seus repertórios, suas narrativas, e construções poéticas. Ela

---

[104]A congada ou congado é uma manifestação cultural e religiosa afro-brasileira, sendo um Cortejo aos Reis Congos, constituída em um bailado, canto e música que recria a coroação de um rei do Congo. Ela é celebrada de norte a sul do Brasil. Não há um dia fixo, mas os meses de maio e outubro consagrados a Nossa Senhora, costumam ser escolhidos para a festa. Em algumas partes do Brasil, é celebrada em dezembro. "Os Congados, ou Reinados, são um sistema religioso alterno que se institui no âmbito mesmo da encruzilhada entre os sistemas religiosos cristão e os africanos, de origem banto, através do qual a devoção a certos santos católicos, Nossa Senhora do Rosário, São Benedito, Santa Efigênia e Nossa Senhora das Mercês, processa-se por meio de performances rituais de estilo africano, em sua simbologia metafísica, convenções, coreografias, estrutura, valores, concepções estéticas e na própria cosmovisão que os instauram" (MARTINS, 2003, p. 70).

[105]A encruzilhada é um termo que vem emprestado das diásporas africanas, principalmente de origem *iorubá*, sendo simultaneamente um local de encontro e um espaço vazio. O termo tem sido utilizado também como categoria filosófica de explicação e significação de mundo, que se estende para além da epistemologia unicamente religiosa, sendo operador conceitual, uma cartografia e uma cosmologia. Sugestão para aprofundar nessa questão ver: **Afrografias da memória**: o Reinado do Rosário no Jatobá (1997), de Leda Martins e **Pedagogia das encruzilhadas** (2019), de Luiz Rufino.

destaca que quando os europeus iniciaram a produção escrita no território hoje chamado de território brasileiro, os indígenas já vinham, há tempos produzindo os seus próprios textos. A partir de saberes que se dão através dos corpos.

Apesar de Leda Martins não se direcionar especificamente aos corpos indígenas, suas elaborações podem nos ajudar a compreender a relação entre corpo e oralidade nas produções de saberes. Ela demonstra que as sabedorias dos povos africanos foram transportadas durante as travessias marítimas impostas, chegam no Brasil através das memórias inscritas nos corpos, na corporalidade. Segundo ela, na literatura escrita no Brasil predomina a herança da tradição retórica europeia. Os modos de conhecimento e textualidade não letrados se mantêm a margem, não sendo considerados enquanto modos de produção de saber, isso significa que ocorre uma valorização completa da palavra escrita, sendo essa inclusive colocada em posição de superioridade dicotômica em relação as outras formas de se elaborar o conhecimento. Sendo assim, as literaturas que se encontram fora da letra e não são escritas alfabeticamente, são consideradas inferiores ou mesmo desconsideradas como possibilidade de saber e de literatura.

Como alternativa epistêmica Leda Martins apresenta a noção de oralitura, considerando a existência de uma literatura que não se fundamenta na letra, mas sim no corpo e na voz. Nesse sentido, a autora realiza a aproximação entre performance[106] corporal e escrita, para demonstrar essa aproximação, ela destaca que: "em umas das Línguas *bantu*, do Congo, da mesma raiz, *ntanga*, derivam os verbos escrever e dançar" (MARTINS, 2003, p. 64). Mostrando a similaridade semântica entre esses dois verbos, nos quais por meio das danças os corpos inscrevem e transmitem saberes. Dançar a vida é também um modo de escrevê-la.

Dessa maneira, ao perceber as diversidades dos modos subjetivos e performáticos (o teatro, a dança, o ritual, os jogos) de uma expressão simbólica, Martins (2003) destaca o gesto como algo não apenas narrativo, ou descritivo, mas sim performativo. Sendo assim, ela se interessa em observar a performance nas cenas rituais, como meio onde corpo e voz não só inscrevem os saberes de diversas ordens, mas os produzem. Sua hipótese é de que o corpo em performance não se trata de uma expressão e uma representação, mas sim um local de produção de conhecimento, com um lugar da memória de uma sabedoria estética, filosófica, metafísica. O corpo não apenas expressa, mas também cria repertórios de saberes. O corpo entendido como

[106]Retoma a proposta de Richard Schechner (1988) que percebe a performance tanto como um leque, quanto como uma rede, na metáfora do leque coabitam diversidades de práticas dispostas de modo não hierárquico, e na da rede, a performance é pensada como uma visada epistemológica complexa, dinâmica e disposta em um *continuum* interativo que se entrelaçam diversas formas narrativas para a construção de sentido.

lugar da encruzilhada mobiliza as diversidades étnicas, teóricas e vivências que transpassam no corpo:

> A noção de encruzilhada, utilizada como operador conceitual, oferece-nos a possibilidade de interpretação do trânsito sistêmico e epistêmico que emergem dos processos inter e transculturais, nos quais se confrontam e se entrecruzam, nem sempre amistosamente, práticas performáticas, concepções e cosmovisões, princípios filosóficos e metafísicos, saberes diversos (MARTINS, 2003, p. 69).

Em Martins, a tradição é vista como memória em movimento, a memória não seria um "resgate do passado", mas a atualização presente dos saberes, de modo que a própria tradição se constitui a partir de encruzilhadas de mundos, simbólicas, visuais, sensoriais. Sua pesquisa apresenta as oralidades manifestas nas performances rituais, na cena, nos ornamentos e gestos que compõem as estéticas, toda essa composição corporal, espacial, visual, musical e temporal que configuram a oralidade, ou as oralidades. Sendo assim, essas atuam como clave para se observar a produção dos modos de ser, os modos de produzir sabedorias das diversas culturas. Os ornamentos e os gestos são tidos como códigos culturais carregados de significação cosmogônica. Ela observa o valor da escritura no corpo, exemplificando a utilização de conchas, sementes e adornos como forma de escrita em trânsito no corpo e na pele. É interessante ressaltar que essas transformações corporais também se observam entre os povos indígenas, por meio de adornos e principalmente da pintura corporal, como observaremos mais adiante em Taylor e Viveiros de Castro (2019) e Pedro Cezarino (2012), quando apresentam as metamorfoses corporais entre as práticas rituais indígenas. Essas escrituras corporais, danças e cantos, não são reproduzidas e conduzidas ao nível de uma memória individual, mas tratam-se de memórias coletivas: "o coletivo sobrepõe-se, pois, ao particular, como operador de formas de resistência social e cultural que renovam, restauram e reterritorializam, por metamorfoses emblemáticas, um saber alterno, encarnado na memória do corpo e da voz" (MARTINS, 2003, p. 73). Demonstrando dois valores fundamentais: a coletividade e o contínuo da metamorfose.

Desse modo, as manutenções dessas memórias existem de acordo com Martins (2003) a partir de uma outra temporalidade, uma temporalidade espiralada, na qual existe uma noção de "eterno retorno". Em uma visão linear de tempo temos a sensação de que a memória seria trazer algo do passado para o presente, no entanto, a memória pensada a partir de outra noção de temporalidade passa a ser vista enquanto um movimento (espiralar) que se constitui a partir de encruzilhadas simbólicas, visuais, sensoriais em constante processo de atualização. A memória seria essa potência de transformação que se estende e se atualiza constantemente no presente. Essa diferença na percepção temporal também pode ser observada em Krenak quando

diz “acredito que nossa ideia de tempo, nossa maneira de contá-lo e de enxergá-lo como uma flecha -sempre indo para algum lugar- está na base do nosso engano, na origem de nosso deslocamento da vida” (KRENAK, 2020, p. 38). Se a temporalidade ocidentalizada é análoga a uma flecha, a temporalidade indígena e das diásporas africanas são espiraladas.

Sendo assim, a palavra, o gesto e a voz atuam como reminiscência performática no corpo, ressoando como voz cantante e corpo dançante, sendo a linguagem da oralidade um constante processo de exteriorização e síntese dos elementos que constituem os sujeitos. No corpo, através da oralidade e da atualização da memória, se inscrevem os saberes produzindo uma literatura não só escrita, não só oral, mas uma literatura gestual, estética e imagética. A noção de oralitura em Leda Martins (2003) apresenta o corpo como presença, entende a oralitura como do âmbito da performance, tendo sua âncora na linguagem performática, do corpo em performance, em ação com/no mundo. Considero que é no corpo e pelo corpo, que Krenak ancora e compartilha suas palavras e seu pensamento, que nascem de uma vida de re-existência indígena.

Ao se pensar a oralidade transformada em escrita no contexto indígena, a pesquisadora Tânia Souza (2019) não estabelece uma hierarquia de valor entre texto escrito/letrado e produção oral, abrindo as possibilidades a uma ecologia de saberes. Ao pensar a relação entre oralidade e escrita, Souza afirma que não é possível “reduzir um sistema de codificação ao outro” (SOUZA, 2016, p. 41). Sendo essa “tradução” constantemente da ordem da incompletude, ela aponta que nessa fronteira entre oralidade e escrita letrada, ocorre um “confronto de culturas de dois mundos diferentes: Entram em jogo duas formas de significar o mundo” (SOUZA, 2016, p. 42). Sousa considera oralidade não apenas a palavra falada, mas o conjunto das expressões artísticas, coreográficas, sonoras, pinturas corporais, enquanto formas de escrituras.

> Todas essas expressões -textos verbais e não-verbais - agem numa intrincada relação de constituição; para entendê-las não basta analisá-las isoladamente. É necessário descrever a sua materialidade histórica, articulando uma a uma com a história do grupo, da organização social, da autoria de cada um desses textos e com a própria historicidade da língua (SOUSA, 2016, p. 40).

No processo da oralidade transcrita ocorre uma “tradução entre mundos”, posto isto, as limitações semânticas que ocorrem em qualquer tradução se tornam ainda mais instransponíveis. Podemos pensar essa questão a partir do exemplo da reflexão presente no prefácio à edição brasileira de Grada Kilomba (2018), no qual apresenta os silenciamentos existentes na própria língua portuguesa, visto as problemáticas estruturais, binárias e dicotômicas presentes nessa língua. Neste sentido, ao se transferir um conhecimento da

oralidade para a escrita, ocorrem alguns silenciamentos oriundos das impossibilidades de exprimir certas nuances de tonalidades da voz, gestos, olhares, que são "perdidos" no ato da transcrição[107], a instância da presença e da corporalidade se esvaziam de algum modo nesse processo.

Podemos encontrar reflexões como essas no livro *Na captura*[108] *da voz: as edições da narrativa oral no Brasil*. Nessa obra, Almeida e Queiroz (2004) apresentam a cronologia da transcrição da oralidade indígena no Brasil e o histórico das vozes indígenas na literatura brasileira de língua portuguesa. Apesar dos autores procurarem por descrever e categorizar os tipos de oralidade em relação a intensidade de seu encontro com a escrita, suponho que já não seja possível fazer essas comparações, visto que a oralidade, considerada a partir das pesquisas em filosofia ameríndia como um "oceano" não pode ser equiparada à escrita, mas a escrita cabe como mais um de seus "braços". Os autores apresentam uma vasta bibliografia de pesquisas sobre a relação entre oralidade e escrita, e conjuntamente destacam a oralidade na construção do pensamento indígena. Para além nessa dissertação, se interessa conjuntamente pela base da presença corporal na construção da oralidade. A oralidade é nesse sentido entendida como todo o conjunto da poética, dos gestos, ornamentos e das palavras vivas das tradições indígenas. Os autores revelam a potência da tradição oral e ancestral indígena transitando por entre o universo da chamada literatura brasileira através do signo impresso, sendo que dessa maneira, essas narrativas orais transpostas passam a transitar em outros espaços sociais.

Ainda sobre a vivacidade da oralidade indígena, cabe estudar a pesquisa do antropólogo Pedro Cezarino sobre a complexidade das "escritas" corporais que transcendem um caráter comunicativo ou representativo ao realizarem uma agência cósmica. Em "A escrita e os corpos desenhados: transformações do conhecimento xamanístico entre os Marubo", ele conclui que "o desenho produz uma pessoa, que é então capaz de reproduzir palavras; a escrita apenas reproduz palavras, mas não transforma ou produz de modo visível o corpo das pessoas" (2012, p. 106). Os "textos" indígenas são nesse sentido muito mais complexos, não podem simplesmente serem traduzidos para a linguagem escrita, não apresentam um significado direto, mas as pinturas corporais, ornamentos, cantos, produzem outros modos de pensar, significar e agir na configuração do cosmos. Sendo assim, "a escrita é feita para transportar ou se traduzir

---

[107]Para melhor compreensão das citações presentes ao longo da dissertação, sugere-se assistir aos vídeos das conferências base para seus livros. Na biblioteca do Ailton Krenak podemos encontrar essas e outras conferências orais. Disponível em: https://www.notion.so/cd46ab5c7c4448ffb3111f3c9ef833d9. Acesso: 03/07/2021.

[108]A transferência da oralidade para a escrita através da metáfora de captura parece indicar que a escolha do título do livro, expõe a noção de que na transcrição do oral para a escrita ocorre uma limitação, essa noção de captura, parece indicar um desvio do amplo, que passa a ser capturado ao restrito.

em discurso; os desenhos, que são algo distinto da escrita alfabética, nada têm a ver com isso diretamente, muito embora sejam responsáveis pela competência verbal das pessoas" (2012, p. 107). Como o pesquisador demonstra, a memória indígena é muito ampla, eles conhecem um vasto repertório de cantos, cita por exemplo o relato do jovem xamã Robson Venãpa, que comenta, se fossemos transcrever os cantos por ele conhecidos "somariam alguns milhares de páginas" (CEZARINO, 2012, p. 94). Sendo assim, essas memórias são consideradas enquanto 'pensamento inscrito na carne'. "Aí está a diferença com relação à epistemologia dos brancos, que 'pensam com as mãos', que pensam com outra coisa que os corpos duplicados cobertos de desenhos" (CEZARINO, 2012, p. 94).

No entanto, Cezarino faz um destaque muito importante que é perceber que não faz sentido "considerar o xamanismo marubo como uma espécie de bálsamo para os dilemas do logocentrismo ocidental, como se o conhecimento da floresta pudesse ser sequestrado para sanar as angústias de outras metafísicas" (CEZARINO, 2012, p. 96). Até porque, nesse sentido, estaríamos apenas continuando o extrativismo só que de outro modo, agora um extrativismo ontológico[109]. Não se trata de abandonar uma lógica em detrimento de outra, inclusive visto que esse é o modo colonizante de ser, mas sim de abrir o espaço para metamorfoses, para coexistências e convivência, um constante elaborar de constelações de saberes. Nesse sentido, as investigações culturais não devem ser vistas enquanto tentativas de "explicar" certas lógicas culturais, isso novamente seria reduzir um modo de entendimento a outro, precisamos abrir espaço inclusive para a impossibilidade de certas "traduções". Como demonstra Krenak, essas memórias, escritas e mitologias indígenas não são meras "expressões culturais", as tentativas de significações muitas vezes reduzem a amplitude dessas memórias:

> Às vezes, os antropólogos limitam a compreensão dessa experiência, que não é só cultural. Eu sei que tem alguns antropólogos aqui na sala, não fiquem nervosos. Quantos perceberam que essas estratégias só tinham como propósito adiar o fim do mundo? Eu não inventei isso, mas me alimento da resistência continuada desses povos, que guardam a memória profunda da Terra, aquilo que Eduardo Galeano chamou de Memória do fogo. Nesse livro e em As veias abertas da América Latina, ele mostra como os povos do Caribe, da América Central, da Guatemala, dos Andes e do resto da América do Sul tinham convicção do equívoco que era a civilização. (KRENAK, 2019, p. 14).

Os povos originários carregam em seus corpos suas memórias ancestrais. A memória se ancora nos corpos, e através dos corpos, compõem os saberes em oralidade. As palavras de

[109]Podemos aprofundar essa discussão a partir do texto "Del extractivismo económico al extractivismo epistémico y ontológico" (GROSFOGUEL, 2016). Nele encontra-se a denúncia ao extrativismo epistêmico que apaga a memória histórica dos povos e saberes originários em sua versão mais cruel: em nome de descolonialidade.

Ailton Krenak nos ajudam a perceber essa memória: “as diferentes narrativas indígenas sobre a origem da vida e nossa transformação aqui na Terra são memórias de quando éramos por exemplos, peixe” (KRENAK, 2020, p. 29). Uma memória que se faz na resistência de sua continuidade, a memória enquanto acontecimento presente da trajetória de nossas existências. Como podemos observar nas palavras de Krenak, “se as pessoas não tiverem vínculos profundos com sua memória ancestral, com as referências que dão sustentação a uma identidade, vão ficar loucas neste mundo maluco que compartilhamos” (KRENAK 2019, p. 9). A civilização da mercadoria perdeu a memória de sua conexão com a existência. Os povos da Terra e da Floresta são aqueles que não precisam “resgatar” a “conexão com a natureza”, como comenta Krenak, “se você ainda vive a cultura de um povo que não perdeu a memória de fazer parte da natureza, você é herdeiro disso, não precisa resgatá-la” (KRENAK, 2020, p. 57).

Essas proposições nos ajudam a pensar a questão da oralidade a partir de um outro olhar, a oralidade não se apresenta enquanto simplesmente a ausência da escrita, não são culturas que precisam ser “ajudadas” pela escrita. “Ademais, como dizia Paulino, os antepassados já conheciam a escrita há muito tempo, mas depois adotaram outros caminhos” (CEZARINO, 2012, p. 96). O modo ocidentalizado de produzir conhecimento se configura em cima da construção de escritos, já os modos indígenas parecem mais preocupados com a esfera da experimentação. No entanto, segundo Cezarino, essa dicotomia na qual se imagina que por um lado, na oralidade, encontra-se uma ausência de sistematização crítica e por outro lado, na escrita, encontra-se a capacidade plena de acúmulo sistemático de informações. Essas sim, ditas “científicas”, seriam uma diferenciação realizada pela sociedade da escrita, que acaba elegendo diversas “defasagens” para o pensamento da oralidade. No entanto, a problemática da “falta” da escrita não parece ser uma questão epistêmica para os indígenas. Cezarino se pergunta inclusive se essa questão não seria uma problemática imposta de “fora”. Segundo ele, a oralidade se fundamenta em uma amplitude de expressões e se diferencia da esfera escrita. O autor atenta ao risco da tentativa de reduzir um sistema ao outro:

> A escrita é feita para transportar ou se traduzir em discurso; os desenhos, que são algo distinto da escrita alfabética, nada têm a ver com isso diretamente, muito embora sejam responsáveis pela competência verbal das pessoas. Em suma, eles inscrevem nos corpos uma capacidade e uma disposição, mas não exatamente uma relação de significação (CEZARINO, 2012, p. 107).

Ao pensar as artes verbais entre os xamãs marubo Cezarino apresenta o contexto ritual de transmissão das palavras, “o conjunto de fórmulas que transita pelos modos de suas artes verbais (os cantos de cura *shõki*, as narrativas cantadas *saiti* e os cantos pessoais *iniki*, entre

outros)" (CEZARINO, 2013, p. 440). Ao que parece, o potencial curativo das palavras é uma constante entre as culturas indígenas, nas quais a palavra exerce para além de uma função unicamente comunicativa. Nelas, as palavras costumam ter aspecto de sacralidade e agência contra as doenças e outros males. A relação entre memória-corpo-oralidade é apresentada pelo autor sendo que "aos poucos, o corpo se torna apto a favorecer a memória, mas é bastante singular a noção de corporalidade aqui envolvida" (CEZARINO, 2013, p. 442).

As corporalidades desses povos, são essas que se transfiguram[110] constantemente para que a pessoa se torne capaz de estabelecer relações com o campo sociocósmico. A metamorfose nesse sentido é também parte do próprio processo de memorização, novamente temos que memória não se trata de um resgate do passado, mas de uma atualização presente que se dá por meio da corporalidade. Por meio do corpo se ativa o pensamento, sendo que este não existe em oposição ao corpo como na famosa dicotomia ocidental corpo-mente. Nesse sentido:

> 'Lembrar' pode ser traduzido em marubo por *chinã* (e 'esquecer' por *chinã venoa*, 'perder o pensamento'). Trata-se do mesmo termo utilizado para designar o mais velho daqueles irmãos ou duplos internos da pessoa: *chinã nató*, 'núcleo do peito/pensamento'. Diz-se, aliás, que os duplos estão "em meu peito/pensamento" (e *chinãnamã*): não no meio das costelas, mas em uma espécie de dimensão ou espaço interno que eles, "para si mesmos, concebem como uma maloca" (*ari ã tanáro shovorvi*). Memória é algo relacionado ao *chinã*, este "espaço pensamento" que assume o aspecto de uma maloca interna, mas que integra também o nome do duplo principal que a habita (*o chinã nató*) (CEZARINO, 2013, p. 442).

Dessa maneira, os xamãs marubo não consideram a existência de uma separação entre interior e exterior, entre a esfera dos espíritos (aqui chamados de duplo) e a esfera da existência material, o corpo não é tido como ponto de separação, mas sim como espaço de experimentação, onde os duplos habitam e essa conexão se relaciona intimamente com uma noção de memória, de pensamento complexa e distinta das noções ocidentalizadas. Sendo que: "entre os Marubo, pessoas viventes (ou, a rigor, seus duplos ou aspectos) se relacionam com as redes virtuais do

---

[110] "O consumo constante de substâncias como a *ayahuasca* (*Banisteriopsis caapi*) e o rapé de tabaco (*Nicotiana tabacum*), de dietas específicas, as aplicações de ferroadas de insetos, o uso do veneno da rã *kãpô* (*Phyllomedusa bicolor*), associados a pinturas corporais elaboradas através dos padrões *kene,* garantem uma alteração paulatina da pessoa que, desta forma, se torna capaz de estabelecer relações com o campo sociocósmico" (CEZARINO, 2013, p. 142). Encontramos essa mesma noção conjuntamente no texto de Taylor e Castro ao tratarem da mudança de consciência e de corpos: "a ingestão – por decocção, inalação, mastigação – de substâncias que alteram mais ou menos fortemente o estado normal da consciência constitui uma outra técnica de modificação da subjetividade. Os índios utilizam um vasto inventário de substâncias psicotrópicas, cuja riqueza a farmacologia ocidental apenas começa a avaliar. Além do tabaco e da coca, cujos efeitos de alteração de consciência não são sempre perceptíveis para um consumidor inexperiente, as drogas mais correntemente utilizadas são o *yajé*, também conhecido como *ayahuasca* ou *caapi (Banisteriopsis caapi),* e as trombetas *(Brugmansia sp.*), ambas consumidas na forma de uma bebida obtida por redução da decocção das cascas, e também o rapé (inalado por meio de canudos) de *Virola elongata* ou de *Anadenanthera peregrina*" (2019, p. 816).

parentesco sociocósmico, assim impulsionando os processos de transmissão de saberes" (CEZARINO, 2013, p. 462). Essa tecnologia das relações entre o virtual e o atual se realiza por meio das verbalizações, das memórias visuais topográficas e dessa complexa relação entre os cantos e a iconografia pictográfica, compondo uma complexa estrutura de oralidade na construção e transmissão de seus saberes ancestrais.

A corpo-oralidade indígena é, nesse sentido, um corpo-território de resistência de saberes, mas é muito interessante perceber que essa resistência não se dá por meio de uma manutenção no sentido de igualdade, de se manter sempre a mesma, muito pelo contrário, essas resistências se estabelecem a partir de continuas transformações. Como demonstra Krenak (2020)[111], a cultura e memória são vivas, não podem ser "resgatadas" estão em fluxo de transformação. Podemos pensar essa questão junto com Haesbaert ao destacar a relevância do corpo em devir enquanto resistência, o corpo é o espaço de afirmação e transformação da própria existência:

> Aprendemos que esse devir (outro) território começa pelo nosso próprio corpo, em sua inserção r-existente no mundo que construímos e que, ao mesmo tempo, nos constrói. Corpo que é também tempo, memória, impregnada em sua materialidade constitutiva. Ao mobilizar intensamente as sensações de nosso corpo nos engajamos não apenas para resistir –às ameaças sofridas– mas, sobretudo, para afirmar a vida –nossa e de outros seres– e transformar positivamente a nossa existência (HAESBAERT, 2021, p. 354).

Por fim, as memórias de fins de mundo, como as contadas pelo xamã yanomami Kopenawa (2015), não são exclusividade das sociedades indígenas, mas como foi apresentado, esses povos se mantêm conectados com suas origens e suas memórias não são turvas e repletas de esquecimento como as dos brancos. Como demonstra Krenak:

> Na cosmovisão dos brancos também já houve um fim do mundo, um dilúvio que acabou com o mundo porque a humanidade havia se espalhado no planeta como praga, deixando o mundo muito sujo. Quando o branco olha com estranhamento as cosmovisões indígenas é porque os brancos são um povo que "não tem memória" (KRENAK, 2020, p. 54).

De acordo com Krenak (2020), quem não tem memória fica apenas "citando bibliografia" e não produz de fato um pensamento crítico sobre o mundo que vive. Nesse sentido, não existe a possibilidade de resgate de memórias, mas existe uma possibilidade de produção de memória, uma política ativa, sendo que para o pensador a memória significa

---

[111] Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=BzmGm5o-BJ8 Acesso em: 07/03/2021.

exatamente essa capacidade de consciência crítica em relação ao mundo em que se vive. Não somente a memória escapa qualquer tentativa de fixá-la, os livros, os museus e patrimônios culturais, são apenas tentativas de materializar essa esfera instransponível da memória e do multiverso da oralidade. A sociedade da mercadoria é uma sociedade desconectada da vida, é uma sociedade sem memória e que não é capaz de escutar os povos que mantêm vivas suas ancestralidades. Segundo Krenak (2020) quem não tem memória se torna refém de qualquer discurso manipulador.

3.2 POR UMA OUTRA ECOLOGIA: CORPOS EM RELAÇÃO

A minha escolha pessoal de parar de derrubar floresta não é capaz de anular o fato de que as florestas do planeta estão sendo devastadas

Ou você ouve a voz de todos os outros seres que habitam o planeta junto com você, ou faz guerra contra a vida na Terra
Ailton Krenak

Para pensarmos os corpos segundo as propostas de Ailton Krenak é preciso realizar uma modificação de perspectiva, caso contrário corremos o risco de colocar suas palavras dentro da lógica colonial. Um exemplo nítido dessa usurpação das lógicas ameríndias para a manutenção da lógica colonial/moderna consiste na própria existência dos discursos ambientalistas e sustentáveis, que pretendem a manutenção dos "recursos naturais". Nesses discursos, o que se mantém é uma relação de exploração, como coloca Krenak, "para muita gente, na epistemologia ocidental, a ideia de outro mundo é apenas um outro mundo capitalista concertado (...) um mundo/velho e canalha fantasiado de novo" (KRENAK, 2020, p. 37).

Desse modo, a resistência epistêmica realizada por Krenak também está presente na crítica à noção de ecologia ou sustentabilidade, visto que o pensador reconhece que esses discursos também são parte da visão colonial. "Eu concordo que precisamos nos educar sobre isso, mas não é inventando o mito da sustentabilidade que nós vamos avançar. Vamos apenas nos enganar, mais uma vez, como quando inventamos religiões" (KRENAK, 2020, p. 56). Esse apontamento se sustenta no texto "ecologia política", publicado por Krenak em 2018, no qual ele nos chama atenção ao fato de que "ecologia é uma ideia que nasce no Norte, e que é colada nos povos do Sul como uma carapaça'" (KRENAK, 2018, p. 1). O corpo em Krenak não é o

corpo mecanicista e moderno. Da mesma forma, os modos de experimentação e de relação entre as diversidades que esse corpo experimenta são diferentes das propostas da modernidade. Não devemos pegar modelos coloniais de ecologia e corpo, e colocar como uma "carapaça" entre os povos colonizados.

Inclusive, entre os povos indígenas, não parece haver correspondente para palavra ecologia, visto que como coloca Krenak (2021), apenas uma cultura que se separa da natureza e a explora conjuntamente necessita desse tipo de palavra[112]. A ideia de ecologia surge recentemente nos discursos da sociedade branca, no entanto, como afirma Kopenawa , os xamãs escutam desde sempre as palavras vindas dos espíritos para defender a floresta. "Se tivéssemos livros, os brancos entenderiam o quanto são antigas entre nós! Na floresta, a ecologia somos nós, os humanos" (ALBERT; KOPENAWA, 2015, p. 481). Kopenawa percebe que os brancos estão agora começando a entender a floresta, "é por isso que alguns deles inventaram novas palavras para proteger a floresta. Agora dizem que são a gente da ecologia" (ALBERT; KOPENAWA, 2015, p. 481). Os indígenas são os habitantes da floresta, eles nascem dentro da ecologia, são ecologia, de tal maneira que uma palavra para essa noção nem se faz necessária. Eles escutam a linguagem da natureza desde sempre, a Terra-floresta, chamada pelos Yanomami de *Urihi* é que permite a vitalidade em fluxo de tudo que existe, mesmo a vida nas terras distantes da floresta que os Yanomami habitam, só existem porque a Terra-floresta existe. Se investigarmos, por exemplo, o idioma *Borum*[113] não conseguiremos encontrar uma palavra específica para a noção de ecologia, o que pode nos levar a pensar que essa noção nasce da separação entre fora e dentro, entre o corpo humano e a natureza, separação essa que é inexistente nesses povos.

A partir dessas críticas realizadas por Krenak, abre-se espaço para pensar qual o lugar do corpo nesses debates, quais definições, limitações e transgressões das noções de corpo e ecologia podemos encontrar. Ailton Krenak defende que vivemos segundo uma economia do desastre e essa lógica precisa ser descontinuada, nessa direção, a crítica principal de Krenak (2019-2020) se coloca ao dizer que as escolhas chamadas de "sustentáveis" se relacionam mais com vaidade pessoal do que com transformações genuínas nos modos de se relacionar. Dessa maneira, mesmo que na atual "humanidade global" seja possível encontrar diversos discursos sobre liberdade, diversidade, pluralidade e inclusive sobre sustentabilidade e ecologia, na

---

[112]"Precisa ser bem predador para ser capaz de produzir uma ciência chamada ecologia" Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=OzV5xFWZdy0&t=1642s (43:08/43:18). Acesso em: 21/03/2021. Programa Sempre um Papo com a participação de Ailton Krenak.

[113]Conferir em MONTEIRO, Claro. Vocabulário Português-Botocudo. São Paulo: Museu Paulista, Boletim II, Lingüística, 2, 1948.

maioria das vezes essas práticas continuam se pautando por um modo único de existir: a partir da lógica da mercadoria. Como demonstra Kopenawa (2015), a ecologia que os brancos falam não pode ser apenas um monte de palavras sem sentido, ela precisa nascer de uma disponibilidade genuína de ouvir e aprender com as formas como os povos da floresta dão sentido a ela. Como afirma Krenak, precisamos de uma mudança de objetivo "temos que parar de nos desenvolver e começar a nos envolver" (KRENAK, 2020, p. 13). Esses apontamentos não se tratam de moralismos ecológicos, visto que não se limitam às categorias pré-estabelecidas em nossa maneira usual e ocidentalizada de interpretar a vida na Terra.

A ecologia e a sustentabilidade acabaram se transformando em mais uma área de mercado, um estilo, uma estética, um nicho de consumo, mas Krenak nos alerta: "acho que seria irresponsável ficar dizendo para as pessoas que, se nós economizarmos água, ou só comermos orgânico e andarmos de bicicleta, vamos diminuir a velocidade com que estamos comendo o mundo - isso é uma mentira bem embalada" (KRENAK, 2020, p. 57). Essa mentira parece apenas "apaziguar" ou mesmo disfarçar o fato de que estamos aniquilando as diversidades dos mundos deixados pelos ancestrais, e "os povos que vivem dentro da floresta sentem isso na pele: veem sumir a abelha, o colibri, as formigas, a flora: veem o ciclo das árvores mudar" (KRENAK, 2020 p. 54). Mas parece que a sociedade da mercadoria diz "está acabando meu estoque, preciso comprar mais, ah, que pena, o fornecedor não está mais tendo desse produto, é melhor diminuir o consumo e aumentar o preço dessa mercadoria". O discurso "bonitinho" serve apenas para ser possível continuar explorando.

> Nesse sentido, mesmo a ideia de uma 'ecologia', sem mais, é uma ideia advinda de uma epistemologia do Norte, branca, que continua a insistir na ideia – aparentemente generosa – de preservar a Natureza. A contra-epistemologia proposta aqui – no Sul – pretende integrar sujeito coletivo e o lugar onde vivem. Do contrário, a 'Natureza' continuará a ser vista como recurso a ser expropriado – ainda que algo dela precise ser conservado. Saqueia-se tais recursos, porque não se consegue entender a condição do outro, ou, antes, constrói-se – dita-se, determina-se – o lugar do outro, que costuma ser o da produção de miséria e pobreza (KRENAK, 2018, p. 1 apud MALAFAIA, 2021, p. 103).

A natureza, de acordo com Ailton Krenak, não é um depósito, ela é vista como um parente e também como bálsamo, Krenak observa a montanha e diz: "olhar para ela é um alívio imediato" (KRENAK, 2020 p. 14). Para percebermos a vida que atravessa o nosso corpo, as montanhas, as geleiras e os rios, o pensador direciona o nosso olhar para essa visão da natureza como esses atravessamentos da vida desde os oceanos até a Terra firme, que se estendem por todo organismo da Terra. A natureza é a vida em fluxo, é experiência, não deve ser banalizada e não pode se delimitar em definições: "Vida é transcendência, está para além do dicionário,

não tem definição" (KRENAK, 2020, p. 15). A natureza não pode ser meramente definida, ela precisa ser vivenciada, é preciso caminhar na floresta, nadar nos igarapés, cuidar das sementes. Ailton Krenak (2020) nos convida a experimentar ter uma relação cósmica com o mundo. A esperança do pensador é que nós nos contagiemos positivamente com essas outras percepções da vida, no sentido de ouvir a vida, ouvir os outros seres que coabitam o planeta, reaprender a conviver. Neste sentido, Krenak demonstra que o "fato de podermos compartilhar esse espaço, de estarmos juntos viajando não significa que somos iguais; significa exatamente que somos capazes de atrair uns aos outros pelas nossas diferenças, que deveriam guiar o nosso roteiro de vida" (2019, p. 16).

> Na floresta não há substituição da vida, ela flui, e você no fluxo, sente sua pressão. Isso que chamam de natureza deveria ser a interação do nosso corpo com o entorno, em que a gente soubesse de onde vem o que comemos, para onde vai o ar que expiramos. Para além da ideia de "eu sou natureza", a consciência de estar vivo deveria nos atravessar de modo que fôssemos capazes de sentir que o rio, a floresta, o vento, as nuvens são nosso espelho na vida. Eu tenho uma alegria muito grande de experimentar a sensação e fico procurando comunicá-la, mas também respeito o fato de que cada um tem sua passagem por este mundo (KRENAK, 2020, p. 55).

No pensamento de Alexandre Nodari (2014) ocorre também uma transformação fundamental na noção do que seria ecologia, ele se distancia da ideia de uma ecologia que serve para a manutenção da exploração, ou uma explicação sobre a vida. A ecologia "não consiste em um saber sobre a Terra, mas num discurso da Terra, que é um sujeito (ego) cujos hábitos são compostos na relação recíproca (ecoante) com aqueles que a habitam (que a tem como *oikos*)" (NODARI, 2014, online). Tal noção parece nos ajudar a compreender a crítica que realiza Krenak, e deslocar o sentido comum da noção de ecologia, deslocar o antropocentrismo presente nessa lógica.

Como demonstra Kopenawa (2015), a ecologia que os brancos falam não pode ser só um monte de palavras, essas palavras precisam estar cheias de sentido, e quem as fala, precisa estar verdadeiramente interessado na continuidade da vida nas florestas, em ouvir e aprender com as formas de significar a vida e as relações a partir do olhar Yanomami, do olhar Krenak, do olhar indígena. Para Kopenawa (2015), a natureza precisa ser respeitada enquanto vida, as diversas humanidades precisam aprender assim como os xamãs a ter amizade pela floresta, e pelos *xapiri* (espíritos da floresta). De acordo com Kopenawa (2015), até mesmo os espíritos maléficos que causam a morte querem a natureza e a floresta em pé, parece que apenas o homem branco continua querendo destruí-la, sem se importar com as consequências.

Não podemos falar em ecologia achando que estamos inventando a roda, Kopenawa (2019) nos lembra que "É verdade! Muito antes de essas palavras existirem entre eles e de começarem a repeti-las tantas vezes, já estavam em nós, embora não as chamássemos do mesmo jeito" (ALBERT; KOPENAWA, 2015, p. 481). São os espíritos da floresta que ensinam aos povos da floresta a serem cuidadosos com ela, a cantar e dançar, para não afugentar seu valor de fertilidade. E é por que esses povos seguem praticando esses modos de vida que sua beleza continua se mantendo até hoje. É o respeito à diversidade que permite a continuidade da vida de todos e não a monocultura, como pretende o pensamento ocidental, apenas plantar capim e alimentar o gado não é a solução para a fome, pelo contrário, é a causa do desaparecimento de milhares de formas de existir, a causa da fome:

> É nossa floresta que cria desde sempre os animais e peixes que comemos. Ela alimenta seus filhotes e os faz crescer com os frutos de suas árvores. Ficamos felizes que seja assim. Eles não precisam de roças para viver, como os humanos. O valor da fertilidade da Terra basta para fazer crescer e amadurecer seu alimento! (...). Na floresta, a ecologia somos nós, os humanos. Mas são também, tanto quanto nós, os *xapiri*, os animais, as árvores, os rios, os peixes, o céu, a chuva, o vento e o sol! É tudo o que veio à existência na floresta, longe dos brancos; tudo o que ainda não tem cerca (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 480).

Por isso, como demonstra Cernicchiaro (2021) "existir é sempre co-existir com este lugar e com os outros seres que o habitam, pessoas de diferentes espécies, materialidades e naturezas" (CERNICCHIARO, p. 124). Não é possível, dentro desta perspectiva, pensar que as formas de vida não humanas existem para servir a forma humana. A construção de outra ecologia se fundamenta a partir de uma outra lógica relacional.

> O fundamento de tal ecologia é, portanto, ontológico e ético, na medida em que é uma egolalia, mas também uma oikonomia, uma 'economia do cuidado' – segundo a bela expressão de Kaká Werá (2017, p. 87). Uma relação de contiguidade ("o que ainda não tem cerca") entre o eu – que muitas vezes não são indivíduos, mas "pessoas coletivas" – e o ambiente, a natureza, a Terra, a alteridade (humana, animal, vegetal, mineral) (CERNICCHIARO, 2021, p. 129).

No entanto, parece que a lógica em que vivemos caminha para uma direção oposta deste sentido de uma "economia do cuidado", e muitas das práticas que são realizadas em nome do cuidado quando olhamos mais atentamente para elas encontramos em suas raízes os objetivos de mercantilização e não de cuidado, sendo assim, Krenak coloca que "desde a embalagem até o conteúdo, deveria ser posta em questão antes de a gente abrir a boca para dizer que existe qualquer coisa de sustentável neste mundo da mercadoria e consumo" (KRENAK, 2020, p. 57). É a manutenção de uma economia do desastre, na qual "enquanto as bases materiais da nossa

vida cotidiana estão funcionando, operantes, a gente não se pergunta de onde vem o que consumimos" (KRENAK, 2020, p. 58). Sendo que:

> Na maioria do tempo as pessoas mal respiram ou têm consciência do que põem na boca para comer. Apenas quando há um desastre, os indivíduos, desplumados das fontes de suprimentos, começam a sofrer e a se questionar. Quem sobrevive a uma grande catástrofe costuma pensar em mudar de vida porque teve uma breve experiência do que é de fato estar vivo (KRENAK, 2020, p. 58).

O pensador Ailton Krenak destaca que apenas a escolha individual de parar de abusar da natureza, não é capaz de interromper esses abusos, é preciso uma ação coletiva, uma cosmopolítica entre as "constelações de gente espalhada pela Terra com diferentes memórias de existência" (2020, p. 31). Esse reconhecimento de que temos diferentes memórias existenciais retira a ideia de uma única humanidade e nos convida a pensar sobre a existência de humanidades, humanidades distintas, mas que compartilham em comum a sua sobrevivência dependente do organismo Terra. As formas de vida ameríndia em seus hábitos ao permitirem outras perspectivas de relação com a Terra, possibilitam "abaixar a febre da Terra". Para Kopenawa (2015), é evidente que sem os seres da floresta, a Terra esquenta, ocorrem as epidemias e os seres maléficos se aproximam de nós. Para Krenak (2020), precisamos realizar mudanças de hábitos, de alimentação, mas também mudanças nas maneiras de nascer e de morrer, precisamos transmutar nossas formas de sentir, de se relacionar, de pensar, se queremos continuar existindo.

Nesse sentido, podemos ampliar a noção de ecologia, e o local dos corpos na construção dos discursos ecológicos, não pensando na manutenção do consumo, mas como uma outra lógica de relação entre as diferenças. Na obra *As três ecologias*, de Felix Guattari (2001), o autor discute a necessidade de novos agenciamentos e novas relações, e propõe que as atividades humanas sejam guiadas por uma ecosofia, que seria uma associação entre a ecologia ambiental, social e mental, sendo um sistema que não se fundamenta unicamente na relação entre trabalho incorporado e produção de bens materiais. Trata-se em última instância de ampliar a produção de subjetividades, individual e coletiva, e os modos que os corpos, os espaços e os devires existenciais se relacionam. Desse modo, de acordo com o autor é preciso "uma articulação ético-política — a que chamo ecosofia — entre os três registros ecológicos (a do meio ambiente, o das relações sociais e o da subjetividade humana)" (GUATTARI, 2001, p. 8).

Segundo o autor, o sistema que é chamado por ele de Capitalismo Mundial Integrado (CMI) tende a ser homogeneizante, e aniquilar as asperezas do contato, para superar essas

tentativas homogeneizantes é preciso se abrir a outras lógicas de valorização, que escapem do valor mercadológico e conclui que “não haverá verdadeira resposta à crise ecológica a não ser em escala planetária e com a condição de que se opere uma autêntica revolução política, social e cultural reorientando os objetivos da produção de bens materiais e imateriais” (GUATTARI, 2001, p. 9). Essa colocação coincide com a proposta de Krenak (2019-2020) de que apenas a ação individual e subjetiva não é suficiente para essa transformação. No entanto, apenas ações macropolíticas relacionadas à ecologia ambiental, são igualmente insuficientes. É preciso articular as mudanças micropolíticas, a nível da ecologia mental, das maneiras de pensar as nossas relações, com as ações macropolíticas, cuidar simultaneamente de nossas subjetividades, do corpo social e do corpo planetário, para realizar mudanças de fato efetivas.

Guattari, nesse sentido, amplia em muito a noção de ecologia, a questão ecosófica para o autor não deve ser apenas uma questão de ambientalistas, de acordo com o pensador “essas novas problemáticas ecológicas tenham que ‘encabeçar’ as outras linhas de fraturas moleculares” (GUATTARI, 2001, p. 14) O autor reconhece essa questão como transversal a todas as lutas de resistência contra racismo, machismo e das demais fraturas criadas pelo CMI. Sendo assim, o autor levanta a necessidade de reconstruir “o conjunto das modalidades do ser-em-grupo. E não somente pelas ‘intervenções comunicacionais’, mas também por mutações existenciais que dizem respeito à essência da subjetividade” (2001, p. 16). Uma nova proposta existencial, segundo Guattari, se opera por “intermédio de temporalidades humanas e não-humanas. Entendo por estas últimas o delineamento ou, se quisermos, o desdobramento de devires animais, vegetais, cósmicos” (GUATTARI, 2001, p. 20). Nesse ponto, o autor se aproxima profundamente das propostas que vimos em Kopenawa (2015) e Krenak (2019-2020). Ele demonstra que as ideias coloniais e colonizantes são profundamente danosas e geram consequências, ou mesmo sintomas nos três níveis, causando mentalidades e afetos adoecidos, uma sociedade profundamente desigual e um ambiente em progressiva deterioração.

> As relações da humanidade com *o socius*, com a psique e com a "natureza" tendem, com efeito, a se deteriorar cada vez mais, não só em razão de nocividades e poluições objetivas, mas também pela existência de fato de um desconhecimento e de uma passividade fatalista dos indivíduos e dos poderes com relação a essas questões consideradas em seu conjunto. Catastróficas ou não, as evoluções negativas são aceitas tais como são. O estruturalismo - e depois o pós-modernismo - acostumou-nos a uma visão de mundo que elimina a pertinência das intervenções humanas que se encarnam em políticas e micropolíticas concretas (GUATTARI, 2001, p. 23-24).

O autor considera impossível “separar a ação sobre a psique daquela sobre o *socius* e o ambiente” (GUATTARI, 2001, p. 24). O texto é um constante convite a se pensar

transversamente as interações entre as três ecologias e o reconhecimento que a produção capitalista se funda na exploração dessas três esferas. Como já foi abordado anteriormente, uma das principais estruturas que permite a continuidade dessa exploração é a introjeção do poder repressivo pelos próprios oprimidos (GUATTARI, 2001, p. 32). Nesse sentido, é preciso reorganizar as formas de produção e de relação.

> Assim sendo, não é possível pretender se opor a ele apenas de fora, através de práticas sindicais e políticas tradicionais. Tornou-se igualmente imperativo encarar seus efeitos no domínio da ecologia mental, no seio da vida cotidiana individual, doméstica, conjugal, de vizinhança, de criação e de ética pessoal. Longe de buscar um consenso cretinizante e infantilizante, a questão será, no futuro, a de cultivar o dissenso e a produção singular de existência (GUATTARI, 2001, p. 33).

Como apresentado anteriormente, quando Ailton Krenak diz que a sustentabilidade é vaidade pessoal, e com isso ele nos alerta que esse discurso de sustentabilidade atua como mais um mais um nicho mercadológico, (que é inclusive um modelo bem caro e elitista) que desconsidera em sua formulação as demais ecologias. Como posso dizer que uma ação é sustentável se o número de pessoas passando fome e de exploração ambiental (desmatamento, garimpo, entre outros) é cada vez maior? O discurso da sustentabilidade negligencia as outras ecologias, e por isso é "vaidade pessoal" não tem ação transformadora de fato. O ensaio de Guattari nos ajuda a recolocar as questões negligenciadas, para o pensador a ecologia deveria deixar de ser "vinculada à imagem de uma pequena minoria de amantes da natureza ou de especialistas diplomados". Isto pois, "ela põe em causa o conjunto da subjetividade e das formações de poder capitalísticos - os quais não estão de modo algum seguro que continuarão a vencê-la, como foi o caso na última década" (2001, p. 36). Não só a sociedade, o corpo social, parece ser negligenciado pela proposta de sustentabilidade, mas também a esfera da subjetividade relacional. Ou seja, os modos como os desejos atuam em nós, os modos como experimentamos os nossos corpos, os modos como o inconsciente vai sendo forjado pelos agenciamentos coletivos, continuam se direcionando para a lógica da exploração. Dessa maneira, os produtos "sustentáveis" passam a ser "sonhos de consumo", mas continuamos produzindo desequilíbrios mentais, sociais e ambientais.

> Não sou tão ingênuo e utopista para pretender que existiria uma metodologia analítica segura que erradicasse em profundidade todos os fantasmas que conduzem a reificar a mulher, o imigrado, o louco etc., e eliminasse as instituições penitenciárias, psiquiátricas etc. Mas parece-me que uma generalização das experiências de análise institucional (no hospital, na escola, no meio urbano...) poderia modificar profundamente os dados desse problema (GUATTARI, 2001, p. 43-44).

Ailton Krenak constantemente fala dessas instituições que forjam a subjetividade colonial, que atuam no processo de introjeção da repressão. Nesse sentido, uma perspectiva ecológica, não no sentido de manutenção da exploração, consiste em um outro tipo de estrutura social e de relações interpessoais, no entanto, "não se trata aqui de propor um modelo de sociedade pronto para usar, mas tão-somente de assumir o conjunto de componentes ecosóficos cujo objetivo será, em particular, a instauração de novos sistemas de valorização" (GUATTARI, 2001, p. 49-50). Assumir uma dinâmica que pretende superar a noção de lucro como objetivo máximo e único, sendo necessário adotar outros sistemas de valor, de troca de dons, uma ecologia que resulte em um "um deslocamento generalizado dos atuais sistemas de valor e da aparição de novos polos de valorização" (GUATTARI, 2001, p. 51).

Como Krenak apresenta em suas conferências, trata-se de uma constante construção dos mundos, de parar de consumi-los e passar a criá-los. No livro *Yvyrupa /A terra uma só* (2017), encontramos palavras sobre a criação dos mundos na cosmologia guarani, eles falam que antes do mundo existir, foram evocadas o que chamam de *ayu rapyta,* que pode se aproximar a "belas palavras" (POPYGUA, 2021, p. 17). As palavras existem como a potência das diversas manifestações da vida os ventos, raios, os pássaros, essa potência existe desde antes do primeiro mundo, sendo que nesta cosmovisão, existiram outros mundos antes desse nos quais surgiram as primeiras diferenciações das formas de vida. Desde então, ele foi se transformando por todas as direções. As "belas palavras" são a potência poética da existência, elas em conjunto com os cantos divinos *"mborai"* e o amor infinito "*mborayu miri"* são fontes de sabedoria infinita. A criação do mundo, nesse contexto, não está fixada no passado, mas se atualiza sempre que se evoca essas fontes de sabedoria, o cantar guarani (bem como os de outras etnias) atua enquanto um dos modos de constante criação dos mundos.

Para além da potência da linguagem na criação dos mundos, podemos considerar através da cosmovisão Guarani que a própria existência das florestas se origina a partir de um movimento de criação, podemos pensar nas longas caminhadas migratórias por todas as direções que os antigos parentes dos Guarani realizaram, e que nelas carregavam consigo sementes das principais plantas para seus modos de vida, podemos considerar que esse povo ativamente produz florestas. Não somente produz como também a protege, sendo povos que estão em contínua luta para proteger a terra dos ataques de empresas, grandes corporações e inclusive o próprio Estado, que contam com alto poder de destruição. Para esse povo "A natureza é o começo, meio e fim" (POPYGUA, 2021, p. 59). A terra é um espaço sem fronteiras, na qual todas as formas de vida compartilham a existência, para isso é preciso estar aberto e em relação com um constante movimento de transformações.

A professora indígena Cristine Takuá nos cadernos Selvagem (2020) *Seres Criativos da Floresta*, nos apresenta esse universo epistêmico da criação de mundos e de florestas. Quando ela começa sua fala com um canto, evoca mais um modo de criar mundos, o cantar é um meio ancestral de diálogo entre os mundos. Takuá aponta que a ciência oficial comete um equívoco fundamental ao negar os demais conhecimentos, os saberes indígenas e de outros seres, uma ciência que se valida somente em seu próprio saber não pode ir muito longe, não realiza trocas com outros saberes. Ela evoca a metaciência do que chama de "saberes da floresta":

> Essa grande complexidade que existe na floresta dialoga há muitos séculos com uma forte potência criativa de seres vegetais e animais que, assim como nós, há muitos séculos resistem e criam fórmulas de continuar caminhando neste planeta (TAKUA, 2020, p. 2).

Uma universidade que se forma a partir do ocultamento dos demais saberes não parece ser tão universal assim, com diz Takuá "de universal quase pouco tem" (2020, p. 2). A pensadora questiona principalmente a ausência dos saberes vegetais, animais e dos diálogos criativos da floresta. O modo rígido de produzir conhecimento empregado nas universidades parece ser conduzido por relação adoecidas, que não se abrem a perceber diferentes formas de vida. De acordo com a pensadora, o encontro com essa rigidez no pensamento produzido nas Universidades, a levou a refletir mais ainda sobre a relevância do diálogo com os demais seres:

> comecei a refletir ainda mais sobre esses diálogos criativos da floresta os conhecimentos e as filosofias complexas que habitam na vida dos povos tradicionais ancestrais da Terra há muitos séculos. Só que esses saberes não conseguem dialogar diretamente com essa universidade, que escreve tanto e parece que observa pouco a sutileza das diversas formas de transmissão de conhecimento (TAKUA, 2020, p. 3).

A sua reflexão se estende sobre as estruturas sociais, ou seja, das formas de organização, de criação das relações sociais, os modos de articulação das diferenças e criação das sociedades. De acordo com suas palavras, nas sociedades indígenas "não existia escola e não existe hospício, creche, asilo – nenhuma dessas formas de trancamento ou unificação de transmitir conhecimento ou modelar as pessoas" (TAKUA, 2020, p. 4). Nesse ponto, ela questiona as tentativas de trazer as instituições para dentro dos saberes dos povos originários. Aponta também o adoecimento que esses modos de vida parecem causar:

> As pessoas andam muito adoecidas, me parece. Adoecidas no sentido de um vazio: como uma árvore que é um pau oco por dentro. Que ele só por fora é pau, mas por dentro é oco. Parece-me que muitos estão ocos por dentro. Por que, ao longo da história também, a monocultura da fé, a monocultura alimentar, a monocultura mental, estão fazendo com que as pessoas se unifiquem, que as pessoas percam o sentido de entender a própria fruição da vida, a própria complexidade desses diálogos criativos

> que nos colocam em outro lugar, que nos colocam na relação natural com outros seres. Por que os seres humanos se distanciaram tanto dos outros seres? Por que o cientista, hoje, tem que ficar pensando: será que a gente vai ter que ir embora desse planeta? Os povos indígenas existem há séculos: criando fórmulas, recriando fórmulas (TAKUA, 2020, p. 3).

A relação entre os diferentes corpos e territórios, cria constantemente os mundos que nos habitamos. Entre os Guarani existe um termo para falar dessa relação com os territórios ocorrendo de forma harmoniosa que é *Tekoá porã*, uma "bela forma de ser e estar no território" (TAKUÁ, 2020, p. 5). De modo que se nossos hábitos geram relações adoecidas com as outras existências que compartilham a vida conosco, é preciso mudá-los. Como conclui a pensadora: "pode ser doloroso no início, mas representa uma mudança da ética que você vai ter com você mesmo na sua caminhada" (TAKUÁ, 2020, p. 5). Um convite para equilibrar o "sopro das palavras ao compasso dos pés".

> A arrogância universal do homem e as diversas leis que hoje nós temos: direitos humanos, direitos da criança, direitos, direitos… humanos! E a paca? A cutia? A formiga? A abelha? A samaúma? E todos os seres que vivem na floresta? A gente não vai convidar eles aqui para conversar com a gente – mesmo porque eu acho que eles não viriam. Quando nós vamos conseguir refazer a caminhada e dialogar com esses seres que estão lá. A lontra está lá na beira do rio, pensando como que seus filhos vão conseguir brincar na beira do rio que está podre pelas nossas fezes, pela ganância de todos, de consumo, consumo e consumo (TAKUÁ, 2020, p. 6).

Seu principal questionamento é: como estão nossas relações? Como são os encontros? Qual nossa relação com os seres da floresta? Se colocarmos a ganância na condução das relações, costumamos ter um tipo de resultante, geralmente danosa à vida das diversidades, e tóxica aos nossos corpos e territórios. No entanto, se estamos em um estado de abertura para a diversidade, podemos nos relacionar com ela. Isso requer um modo de ser e de aprender a estar no mundo menos rígido e mais sensível. Segundo as reflexões de Takuá, é importante escutar e perceber as mais diversas formas de vida, e estar disposto a criar e recriar diversas maneiras de compartilhar a existência. As relações adoecidas criam corpos adoecidos e relações harmoniosas produzem vida. Takuá (2020) nos convida a pensar em uma ética do compromisso com diversos seres que compartilham a vida. Esse compartilhar parece ser continuamente criativo.

Sendo assim, o mundo e os modos de resistir no mundo não se encontram prontos, eles estão continuamente em criação. Essa noção também se encontra em Guattari quando apresenta que "o relato da gênese bíblica está sendo substituído pelos novos relatos da recriação permanente do mundo" (2001, p. 53). A ecosofia se dá em um movimento de múltiplas faces e

de abertura, de ressingularização. Segundo o pensador, “corremos o risco de não haver história humana se a humanidade não reassumir a si mesma radicalmente” (GUATTARI, 2001, p. 54) É preciso encontrar novos valores:

> Novas práticas sociais, novas práticas estéticas, novas práticas de si na relação com o outro, com o estrangeiro, como o estranho: todo um programa que parecerá bem distante das urgências do momento! E, no entanto, é exatamente na articulação: da subjetividade em estado nascente, do *socius* em estado mutante, do meio ambiente no ponto em que pode ser reinventado, que estará em jogo a saída das crises maiores de nossa época (GUATTARI, 2001, p. 55).

Para alcançar tais propostas, Guattari sugere movimentos de heterogênese, da existência de diversidades existentes em um contínuo processo de ressingularização. Os processos de ressingularização são simultaneamente aplicados nas esferas individuais e coletivas, sendo que “o mesmo se passa com a ressingularização das escolas, das prefeituras, do urbanismo etc”. (2001, p. 55). O corpo nesse sentido, atua como o espaço de associações múltiplas de nossas ecologias, tudo passa pelo corpo e nele se articula. Quando Krenak diz “cada um de nós - e não a economia, não o sistema todo - pode atuar positivamente nesse caos e trabalhar, digamos assim, por uma auto-harmonização” (KRENAK, 2020, p. 30), ele nos convida para ação, convoca cada corpo existente para realizar ações de micropolíticas ativas (ROLINK, 2019), como quando ele apresenta exemplo de reflorestamentos de terrenos, implementação de agroflorestas, permacultura e outras ações que podem atuar na saúde do corpo do planeta. Mas, como estamos vendo, elas não são a salvação, esse é o mito, acreditar que isso basta, não podemos ficar parados esperando que alguém faça algo por nós, mas também não podemos achar que nossas ações pessoais vão resultar em algo efetivo, é preciso buscar caminhos de articulação entre macro e micropolítica, de articulação entre as três ecologias, e fugir dessa história de “salvar o mundo”.

A consciência sobre as formas que conduzimos nossa existência é cada vez mais fundamental, principalmente frente à crise planetária que estamos vivenciando, e como era de se esperar, essa crise se dá a nível das três ecologias: vivemos em uma sociedade profundamente desigual, estamos perdendo o sentido de estar vivos, experimentado epidemias de doenças mentais, a simultânea existência de milionários e pessoas em extrema miséria, e as condições climáticas e ambientais estão cada vez mais caóticas. Sendo assim, como coloca Cernicchiaro (2020), podemos observar que o progresso tecnológico e o neoliberalismo econômico se alinham de alguma maneira com a produção de uma mentalidade e uma subjetividade profundamente fascista e intolerante, sendo assim este se alia com:

> o que há de mais conservador em termos morais e mais fascista em termos de direitos humanos – o que não deveria nos surpreender; lembremos com Benjamin e sua oitava tese "Sobre o conceito de história" que a concepção de história que se assombra com a ligação entre fascismo e progresso é insustentável (VALENTIM, 1994, p. 226 *apud* CERNICCHIARO, 2020, p. 134).

Para além, é muito simplista acreditar que o problema ambiental seja "culpa" das tecnologias digitais, e que esse é o "preço a ser pago" em nome do desenvolvimento científico. Cada vez mais percebemos a falácia desses argumentos, as novas tecnologias e o desenvolvimento científico se transformam em problemas ambientais apenas quando existem para servir unicamente ao capital, dentro desta lógica, os celulares e computadores são projetados propositalmente para durarem menos e entrarem na lógica frenética de produção, descarte e mais produção. Se temos uma tecnologia tão "avançada" assim, por que não a utilizamos para construir casas que geram sua própria energia, celulares e computadores que durem 20, 30 anos, opções de combustível baratas para substituírem o combustível fóssil? Porque nada disso seria interessante ao desenvolvimento do capital. Precisamos redirecionar a lógica de ciência em função do bem comum e não do acúmulo de poder e, nesse sentido, como propõe Guattari (2001), nossas ações individuais e coletivas precisam ser transpassadas por um pensamento ecosófico. Como vemos em Danowski e Viveiros de Castro (2014), o modo de existir de uma elite muito pequena está sufocando a possibilidade de viver de todas as outras alteridades, humanas e não-humanas:

> se todos os sete bilhões de pessoas do mundo adotassem o *American way of life* - a bizarra versão americana do "*vivir bien*" - seriam necessárias cinco Terras. Isto significa que o país ao norte do México está devendo no mínimo quatro mundos ao resto do mundo, em uma transformação inédita do tema mítico da "humanidade sem mundo". Além de haver gente demais no mundo (infelizmente, não há racionalização que destrua essa evidencia), há, sobretudo, gente de menos com mundo demais e gente demais com mundos de menos - é aqui que a coisa pega (DANOWSKI; VIVEIROS DE CASTRO, 2014, p. 129).

Como demonstra Krenak, a sociedade ocidentalizada acha que o trabalho é a razão da existência, e tem o capital como único valor possível, viver bem nessa perspectiva é ter o máximo de dinheiro possível e as extravagâncias que o capital pode oferecer, sendo o civilizar-se o único destino. Segundo o pensador, "isso é uma religião lá deles: a religião da civilização, mudam de repertório, mas repetem a dança, e a coreografia é a mesma: um pisar duro sobre a Terra. A nossa é pisar leve, bem leve" (KRENAK, 2020, p. 61). Desse modo Krenak conclui que "a gente deveria diminuir a investida sobre seu corpo e respeitar sua integridade" (KRENAK, 2020, p. 61). Precisamente porque as mudanças que esse pequeno grupo,

apaixonado por suas mercadorias, está imprimindo no planeta não gera consequências apenas para si próprios, “a mudança do clima no planeta não deixa ninguém de fora” (KRENAK, 2020, p. 62). A nossa existência corporal não pode explorar a existência dos demais corpos que compartilham a vida conosco, nem ferir o corpo da Terra, nesse sentido é urgente descontinuar essa lógica. O texto “Limitar o Limite: modos de subsistência”, de Alexandre Nodari, nos auxilia a pensar que para que seja possível outras lógicas de convivência, é preciso um movimento de “consumir o consumo”:

> Consumir o consumo não é consumir mais; antes, é consumir a lógica do consumo: se o consumo é sempre uma transformação, um processo digestivo, como as imagens de Oiticica sublinham, então o consumo do consumo é uma digestão desse processo, a sua dissolução e transformação em algo outro (NODARI, 2019, p. 74).

Como método de tal movimento o autor nos convida a pensar no fazer artístico, considerando a arte não como produção indeterminada, mas como “a formulação de uma possibilidade de vida” (NODARI, 2019, p. 74), o que coincide com a proposta que Krenak apresenta em sua entrevista concedida a Pedro Cesarino (2016), publicada com o nome de “Alianças afetivas”, na qual coloca que as alianças devam ocorrer a partir da arte e da criação, fugindo da ideia de repetição e manutenção. As alianças afetivas são sempre novas e imprevisíveis e as diferenças se relacionando produzem mais diferença. Essa é a abertura que Krenak nos convida, buscar novos modos de realizar essas alianças, afetivas e também artísticas. Como coloca Nodari, “a arte, desse modo, seria uma experimentação de modos de vida” (2019, p. 74). A arte como um modo de se relacionar com a vida e com as diferenças, um fazer que escape da lógica de manutenção e exploração.

Podemos encontrar essas mesmas provocações no texto “Do tempo” que foi transcrito a partir da participação de Ailton Krenak no Seminário anticoloniais, na abertura da Mostra Internacional de Teatro de São Paulo. Nele, o pensador nos convida a parar de consumir e abrir as possibilidades de a gente criar e inventar mundos, nessa direção, apresenta a relevância do fazer artístico na construção dessas outras alianças. Sendo assim, ele considera que para continuarmos existindo é preciso transformar os nossos modos de ser, estar e se relacionar no e com o mundo, é preciso criar outras respostas e principalmente outras perguntas. Para tal, sugere um envolvimento artístico com o mundo, nesse sentido afirma que: “a arte se constitui no lugar mais potente e mais provável de se constituírem novas respostas e novas perguntas para o mundo que nós vamos ter que dar conta daqui pra frente” (2020, p. 4). Ailton Krenak

coloca o fazer artístico enquanto o modo potente de realizar as necessárias articulações entre as diferenças corporais.

Os modos de se articular a diferenças também se diferenciam em função dos fazeres culturais que reproduzem. Encontra-se exemplificada essa noção no texto de Nodari, ao retomar Oswald de Andrade, e considerar que um "diagnóstico cultural" se realiza por meio da avaliação não só da produção (resultado das articulações), mas também em relação ao consumo

> Por essa via, deveríamos encarar também a produção como um processo digestivo, de transformação, de consumo, ou seja, encarar uma cultura de acordo com os restos, os resíduos, pois, como afirma Elias Canetti (1995, p. 209), no "[...] excremento, que é o que resta de tudo, [...] deixa-se reconhecer tudo quanto matamos". Desse modo, talvez a verdadeira face da "sociedade globalizada", esse eufemismo para a colonização do mundo pela padronização, esteja no seu lixo, no que ela gasta (NODARI, 2019, p. 75).

A produção e relação com o "lixo" consiste em uma enorme problemática resultante no modo existencial imposto pela "sociedade globalizada". A produção de "lixos" materiais e simbólicos é resultante de várias desarmonias, hierarquias, monoculturas, abusos, excessos, adoecimento das relações entre as diferenças.

> O consumo capitalista começa, portanto, já nessa transformação ontológica de coisas em mercadorias, nesse esvaziamento de sentido que marca o modo de produção globalizante. O consumo propriamente dito apenas consuma esse processo, ao converter as mercadorias em lixo (*waste*), a saber, justamente aquilo que teve seu sentido gasto, que foi esvaziado de sentido, em todos os sentidos: significação, valor, beleza, e, por fim, a utilidade (...) O resultado é a conversão do mundo em um imenso lixão a céu aberto – ou a céu fechado, se levarmos em consideração a camada de detritos de sucata espacial que orbita a Terra (NODARI, 2019, p. 76).

Não é por acaso que o autor reconhece o lixo como a grande produção da modernidade, que resulta em uma "indigestão consumista" fazendo da Terra um "planeta doente" (NODARI, 2019, p. 77). Outro ponto fundamental que o autor apresenta, conversa diretamente com o debate das três ecologias que estávamos discutindo, é perceber que "a transformação daquilo que se consome é sempre acompanhada pela transformação daquele que consome"[114] " (NODARI, 2019, p. 77). Os nossos corpos, assim como o corpo da Terra estão virando lixões,

[114]Ver a obra artística de Tim Noble e Sue Webster (nas quais detritos e resíduos são dispostos e iluminados de tal maneira que projetam sombras de seres humanos, e suas produções, como cidades, etc.), o "projeto humano" se tornou a sombra do seu lixo – e não apenas o contrário. Anexo D.

a impossibilidade de digerir nossas invenções está culminando nesse colapso que estamos experimentando.

Como apresenta Krenak (2020), estamos diante de um deserto, os Krenak dentro do desastre do crime ambiental realizado pela Vale, e a humanidade diante do desastre do crime ambiental realizado pelo consumo desenfreado do planeta. O autor finaliza o livro *A vida não é útil* nos convocando a atravessar essas crises: "quando aparecer um deserto, o atravesse" (KRENAK, 2020, p. 62). Como faremos para sermos capazes de atravessar esse deserto? Suponho que para tal, seja preciso repensar nossas alianças e o modo como articulamos as diferenças. Para atravessar esse deserto é preciso não negar sua existência, para que a partir dele criar outros mundos, inventar novas relações. Na entrevista que Krenak concedeu a Pedro Cesarino (2016), ele deixa nítido que os modos como realizamos nossas alianças influenciam diretamente na construção de mundo sendo que:

> Então, aliança na verdade é um outro termo para troca. Eu andei um pouco nessa experimentação até que consegui avançar para uma ideia de alianças afetivas – em que a troca não supõe só interesses imediatos. Supõe continuar com a possibilidade de trânsito no meio das outras comunidades culturais ou políticas, nas quais você pode oferecer algo seu que tenha valor de troca. E esse valor de troca supõe continuidade de relações (KRENAK apud CESARINO, 2016, p. 170).

Essas alianças que o pensador propõe se estabelecem a partir de relações sociopolíticas, considerando a relação com as águas de um riacho por exemplo, a possibilidade de criar uma comunicação com a entidade água, com as pedras, as montanhas e florestas. Sendo assim, o pensador conclui que "o mundo das trocas, das colaborações, é aberto. Ele não tem limite" (KRENAK *apud* CESARINO, 2016, p. 175). As relações e as alianças fundam os modos como habitamos o planeta comum que é a Terra. Na sociedade da mercadoria a terra é fragmentada e loteada, não existe aliança com ela, mas disputa por ela, contra ela. Romper com o entendimento da Terra como mercadoria é o primeiro passo para se abrir a relações afetivas com ela.

Ailton Krenak conta como é diferente a relação dos povos indígenas com entidades como a chuva, por exemplo. Ele conta uma ocasião na qual alguns parentes falaram aos não indígenas para que não se preocupassem que eles iriam pedir chuva (era preciso haver água no rio para que eles pudessem voltar para a cidade), nesse caso existe uma relação de negociação, sendo que "se você pode pedir alguma coisa para a água, é porque você tem relações com o mundo da água". (KRENAK *apud* CESARINO, 2016, p. 181). Desse modo, se estabelece uma relação de reconhecimento mútuo de parentesco e trocas contínuas entre os indígenas e essas entidades. Se não houvesse pertencimento não poderia haver trânsito entre essas subjetividades,

nem a possibilidade de pedir, dar e receber. Existe, nesse contexto, abertura para uma relação, e se atualizam as alianças afetivas entre diferentes formas de manifestação da vida

A monocultura derruba toda a biodiversidade das florestas e pretende extinguir todas as diferenças possíveis. Uma ecologia não mercadológica é sempre o apoio à produção de diversidades, a floresta precisa de muitas relações para existir. É por isso que algumas ações chamadas de "reflorestamento" que proferem aqueles do discurso da sustentabilidade não podem ser consideradas produção de vida, porque como demonstra Krenak (2020) eles vão lá e reflorestam como pinus, eucalipto, sendo essa uma ação chamada de "sustentável" é nesse ponto que o pensador aponta a falácia desse discurso, como é que uma floresta de uma única espécie pode ser chamada de sustentável? Sustentável para quem? O que se sustenta com isso? Ainda sobre esse tema questiona algumas outras ações chamadas de "sustentável":

> Se você tirar água do aquífero Guarani, por exemplo, uma água de muito boa qualidade e se você engarrafar direitinho, você é uma empresa sustentável. Mas quem disse que tirar água do aquífero Guarani é sustentável? Você pratica uma violência na origem e recebe um selo sustentável no caminho. E assim com a madeira. Isso é uma sacanagem, não tem esse papo de água sustentável e não tem esse papo de madeira sustentável. Nós somos uma civilização insustentável, nós somos insustentáveis. Como é que vamos produzir alguma coisa em equilíbrio? (KRENAK, 2020, p. 7).

Ailton Krenak questiona as tentativas de "maquiar" as falácias e hipocrisias dessa sociedade "civilizada" que tenta dizer que existe uma maneira de continuar levando a vida do modo que estamos levando, que só precisamos de alguns ajustes. O pensador deixa nítido que nesse modelo de sociedade civilizatória não existe conserto. Amplia a crítica à noção de que seja possível um debate de perspectiva pós-colonial, nesse sentido diz "a colonização é aqui e agora. Pensar que nós estamos discutindo as práticas coloniais como alguma coisa pretérita, que já foi e agora nós só estamos limpando, é uma brincadeira" (KRENAK, 2020, p. 9). Desse modo, ele está constantemente nos provocando a realizar realmente um pensamento crítico, uma ação, um modo de viver que se mostra muito mais amplo do que qualquer possibilidade de conceituação teórica, a exemplo quando diz:

> Então, quando nós temos a ilusão de que a gente vai abrir um fórum para debater descolonização ou decolonização ou anticolonialismo ou qualquer outro nome bonitinho para isso, nós estamos de cara nos metendo numa espécie de labirinto conceitual (KRENAK, 2020, p. 9).

As formulações teóricas, se forem apenas uma mudança de nomenclatura, sem mudanças nos modos de se realizar as relações serve apenas para continuar o colonialismo, um

“disfarce” de uma “maquiagem” de velhos hábitos. Essa percepção nos permite pensar nossas relações, nossos encontros, quem nós encontramos, como nos afetamos em nossos encontros? Por fim, Krenak conclui que “o cotidiano é a prova dos nove. Se você terminar o dia hoje e disser: hoje foi um bom dia, eu tive um bom encontro, se isso for verdade, parabéns, valeu o dia” (KRENAK, 2020, p. 10). A ecologia no sentido que aqui está se propondo se aproxima com a complexidade apresentada pelas diversas cosmovisões indígenas e não se trata de um discurso de manutenção, mas sim de uma prática de abertura que nos conduza a pensar essas relações sem uma centralidade na figura e no corpo humano. A abertura a pluriversos de lógicas existenciais.

A investigação do pensador indígena Tukano João Paulo de Lima Barreto em sua dissertação em antropologia “Wai-Mahsã: Peixes e Humanos Um ensaio de Antropologia Indígena” (2013), pode auxiliar nesse sentido de se pensar as relações entre corpos e entre humanos e não humanos. A primeira provocação do autor é “consertar” um comum engano de se considerar que, para os ameríndios, “tudo seja humano”, não é bem essa a questão, o que ocorre é que nessas cosmovisões o humano não é o centro e o mais importante da vida, não é o único que possui *status* social. O pesquisador apresenta a relação entre os Wai-Mahsã[115] e os especialistas indígenas (xamãs) e amplia as possibilidades de entendimento das relações ecológicas, em um constante negociar e relacionar entre diversidades. Além disso, os Wai-Mahsã são também professores, eles podem ensinar aos especialistas novos saberes. Esses professores habitam na floresta, nesse sentido, existe uma relação de respeito fundamental com os espaços por onde circulamos. Isto visto que esses espaços podem ser moradas de diversos seres, sendo assim, não se pode simplesmente manipular os espaços sem nenhuma consequência, quando se passa por um desses locais é preciso consideração e respeito com os seres que neles moram:

> o espaço-terra, espaço-água, espaço-floresta e espaço-aéreo são as casas dos wai-mahsã. Por isso, para fazer uso e mesmo circular por esses espaços (casas), os humanos precisam pedir “licença” a eles. Tais pedidos são realizados através de bahsesse, uma prática formal e específica de comunicação, dominada apenas pelos *yai, kumu* ou *baya*, conhecida como *wetidarero* (BARRETO, 2013, p. 71).

Desse modo, a explicação de mundo na tradição Tukano transcende uma explicação geográfica ou biológica da existência, tudo existe imbricado em uma complexa teia de eventos

[115] Seres que possuem as mesmas qualidades e capacidades dos humanos, inclusive sua morfologia, mas que não são visíveis pelas pessoas comuns e/ou na vida cotidiana. Eles só podem ser vistos por um especialista, isto é, yai ou kumu, conhecidos como xamãs.

e tramas sociais e não pode ser visto isoladamente. Por exemplo, as relações entre wai-mahsã e os humanos são fundamentais para a explicação de mundo desse povo. Para pensar, apenas incialmente, a grandiosidade dessas diversidades, o pesquisador nos apresenta a complexa classificação dos tipos de peixes, em suas origens, função e habitat. Com esse ato Barreto (2013) demonstra como a ecologia da floresta é profundamente complexa, as possibilidades e variedades de relações são muito amplas, a diversidade e a diferenciação são a única constante. A ecologia não pode ser reduzida a "cuidar da natureza", uma ecologia, principalmente pensada a partir do pensamento ameríndio, significa se abrir para uma infinidade complexa de relações entre diversidades, nesse sentido, a ecologia seria permitir que as diversidades continuem existindo e se relacionando.

Novamente percebemos que a relação indígena com essas diversidades não se baseia na simplificação romântica de uma relação harmoniosa com a natureza, existem constantes lutas e disputas, existem perigos materiais e simbólicos em todas essas relações e elas nunca são garantidas, a cada momento existe uma nova negociação e ela pode dar errado. Desse modo, é preciso um empreendimento relacional contínuo para se garantir a continuidade da existência. No entanto, como já foi dito anteriormente, os povos indígenas não se consideram superiores a nenhum tipo de vida, nem consideram que as vidas não humanas existem para servi-los, eles não a utilizam, mas sim se comunicam e negociam com elas. Como demonstra Barreto (2013), todas as formas de vida em sua diversidade possuem *status* social.

A compreensão de pensadores indígenas, a exemplo de Kopenawa (2015), Krenak (2020) e Barreto (2013) demonstram que se a floresta morre, a humanidade também morre. Como demonstra Kopenawa (2015), a floresta existe porque os xamãs conhecem e transitam pelas diversas esferas da vida, eles continuam cantando para não afastar os espíritos que mantêm a fertilidade da floresta. As florestas são o resultado de uma complexa inteligência relacional, entre humanos, não-humanos, entidades, espíritos, animais, seres encantos. Consequentemente, a floresta precisa ser cultivada, ela não é uma abstração arbitrária como imagina a sociedade branca, ela é o empreendimento relacional de muitos povos que vêm se construindo continuamente ao longo de muitos anos. Ou seja, o corpo da floresta precisa continuamente dos encontros entre diversidades para existir, assim como o corpo humano, que "se torna humano por meio da alimentação e dos cuidados dispensados por seus parentes, do zelo que estes demonstram entre si" (TAYLOR E VIVEIROS DE CASTRO, 2019, p. 785). O que evidencia a condição relacional do estado de humanidade.

Nessa direção, o corpo enquanto local perspectivo que produz certo tipo de condição existencial, mas não como um ponto perspectivo fixo. Mais ainda, o corpo pode ser tão múltiplo

como o da figura do xamã, que realiza a função de “diplomacia cosmopolítica” entre as diversas perspectivas, sendo assim, esse se transfigura para poder negociar com os espíritos da floresta, para manter as possibilidades de negociação entre as diversas esferas existenciais.

3.3 A DANÇA CÓSMICA: O SONHAR E A CORPORALIDADE XAMÂNICA

A vida é fruição, é uma dança, só que é uma dança cósmica, e a gente quer reduzi-la a uma coreografia ridícula e utilitária
Ailton Krenak

Assim é. O sol e a lua têm imagens que só os xamãs são capazes de fazer descer e dançar.
Davi Kopenawa

Uma condição existencial que transita entre mundos através de uma corporalidade xamânica se faz presente nas cosmologias ameríndias. No pensamento de Ailton Krenak encontramos referências às práticas xamânicas de suspenção e ampliação dos horizontes existenciais, sendo estas inclusive parte da resistência exercida por esses povos. Eles, por meio do sonhar, dançar, cantar, e demais práticas que compõem ontologicamente os modos de estar no mundo, ampliam suas subjetividades e possibilidades relacionais. Os seus modos de agência no mundo, segundo Krenak, ocorrem por meio desta “ampliação da subjetividade”, através de constantes negociações, como já debatemos, um povo que pertence à água tem a possibilidade de negociar com sua existência, nesse sentido Krenak diz: “está cheio de pequenas constelações de gente espalhada pelo mundo que dança, canta, faz chover” (KRENAK, 2019, p. 13), e essas práticas possibilitam “experimentar uma existência que não se rendeu ao sentido utilitário da vida, cria um lugar de silêncio interior” (KRENAK, 2020, p. 60).

Para pensar a agência do mundo dos sonhos, o pensador destaca o hábito de contá-los entre seus parentes, os mais íntimos, antes de iniciar o dia, de modo que o mundo dos sonhos orienta as atividades do dia-a-dia “quando o sonho termina de ser contado, quem o escuta já pode pegar suas ferramentas (...) não há nenhum véu que separa o cotidiano e o sonho emerge com maravilhosa clareza” (KRENAK, 2020 p. 21). O sonhar interfere no cotidiano e por ele é afetado, sendo que é “por isso que os caçadores sonham de um jeito, e os agricultores, de outro”

(2020, p. 22). Deste modo, o pensador conclui que existem muitos tipos de sonhos, como iremos observar.

Nesse contexto, os xamãs[116] costumam frequentar um espaço do sonhar diferenciado, como encontramos nas palavras de Kopenawa (2015), a relação com o sonhar existente na sociedade branca parece ignorar a esfera do sonhar como um espaço de relação e ação cósmica, sendo que os brancos "dormem muito, mas só sonham com eles mesmos. Seu pensamento permanece obstruído e eles dormem como antas ou jabutis. Por isso não conseguem entender nossas palavras" (KOPENAWA, 2015, p. 389). De acordo com o xamã, o sonhar se estabelece em conjunto com a Terra.

Por meio do sonhar, muitas vezes é possível conhecer e aprender as danças e os cantos, fazeres que se encontram para além da lógica utilitária, sendo estes uma expressão de conexão cósmica entre todas as formas de vida. Esses povos "suspendem a queda do céu" a partir dessa corporalidade que canta, dança e se orienta pelo sonhar. Sendo este um modo de ser constantemente ridicularizado pela lógica da mercadoria que pretende consumir não só o mundo material, mas como também o mundo dos sonhos e todas as demais esferas da vida. Este modo de existir produz uma intolerância com tudo aquilo que transborda suas delimitações, segundo o pensador "o tipo de humanidade zumbi que estamos sendo convocados a integrar não tolera tanto prazer, tanta fruição de vida. Então, pregam o fim do mundo como uma possibilidade de fazer a gente desistir dos nossos próprios sonhos" (KRENAK, 2019, p. 13). Esse desencantamento com o mundo que o modo de ser colonial prolifera, nega o mundo dos sonhos enquanto um local de saber. Sendo assim, nosso tempo torna-se "especialista em criar ausências: do sentido de viver em sociedade, do próprio sentido da experiência da vida. Isso gera uma intolerância muito grande com relação a quem ainda é capaz de experimentar o prazer de estar vivo, de dançar, de cantar" (2019, p. 13).

Por meio dos sonhos, da pintura corporal, do cantar e do dançar, entre outras práticas rituais, torna-se possível o diálogo e a negociação entre os diversos modos de existência. Ailton Krenak retoma constantemente a noção de "perspectivismos ameríndios" apresentada por Viveiros de Castro (1996), visto que ela nos ajuda a observar o mundo de forma muito mais complexa do que as limitações impostas pela sociedade da mercadoria, como já foi citado, de acordo com Krenak, o antropólogo nos chama atenção para a multiplicidade perspectiva que

[116]O termo xamã (e xamanismo) deriva de saman, que originalmente designava os especialistas rituais dos povos siberianos falantes de línguas tungusianas, e aos poucos foi consagrado como categoria genérica para uma certa forma de cosmologia e prática ritual. Ele pode ser considerado como equivalente de "pajé" (e "pajelança"), de origem tupi, que passou a designar os especialistas rituais dos povos indígenas das terras baixas sul-americanas" (CESARINO, 2013, nota 14, p. 15).

existem para além dos humanos. Nas sociedades indígenas, mesmo em suas diversidades ritualísticas, se reconhece as diversas esferas da vida, a vida dos peixes, das plantas, dos rios, dos seres espirituais, todos apresentam agência e *status* social. Tendo em vista esse reconhecimento, no fenômeno do xamanismo, o xamã é o ser que ocupa um lugar de ação diplomática e cosmopolítica, especificamente por serem capazes de transitar entre diversas formas de existência, para serem vistos como pertencentes a essas outras perspectivas (TAYLOR; VIVEIROS DE CASTRO, 2019). Para serem capazes de transitar entre tantas subjetividades, é preciso ampliar suas subjetividades, não se limitando a uma única possibilidade de constituição. Desse modo, as práticas que permitem o ampliar da subjetividade são fundamentais para a resistência epistêmica e simbólica desses povos, como podemos observar no seguinte trecho:

> Cantar, dançar e viver a experiência mágica de suspender o céu é comum em muitas tradições. É enriquecer as nossas subjetividades, que é a matéria que este tempo que nós vivemos quer consumir. Se existe uma ânsia por consumir a natureza, existe também uma por consumir subjetividades — as nossas subjetividades. Então vamos vivê-las com a liberdade que formos capazes de inventar, não botar ela no mercado (KRENAK, 2019, p. 15).

Quando Ailton Krenak chama pelos cantos e danças e outras práticas que não podem ser colocadas no mercado, está reafirmando a memória ancestral dos povos xamânicos em suas maneiras de conversar e realizar as relações cosmopolíticas entre essas diversas esferas da existência. Sendo assim, suspender o céu, não se trata apenas de ampliar o horizonte existencial dos humanos, mas de todos os demais seres: “trata-se de uma memória, uma herança cultural do tempo em que nossos ancestrais estavam tão harmonizados com o ritmo da natureza que só precisavam trabalhar algumas horas do dia para proverem tudo que era preciso para viver” (KRENAK, 2020, p. 25).

O xamanismo, nesse sentido, está diretamente relacionado com as práticas corporais que transformam e ampliam as possibilidades de agência, a partir da transcendência da função corporal. No texto de Krenak e Aravena-Reyes (2018) temos o xamanismo como esse transitar entre perspectivais distintas, os autores retomam os textos de Viveiros de Castro (1996) e de Kopenawa Yanomami (2015) ao apresentarem o xamã como aquele que transita por diversos “mundos”. O xamanismo expressa a capacidade de cruzar as barreiras corporais e adotar a perspectiva das outras subjetividades a fim de administrar as relações desses seres com os humanos: “os xamãs funcionam como interlocutores do diálogo transespecífico; são agentes de

um tipo de arte política (cósmica) que exige um ideal de conhecimento muito particular" (ARAVENA-REYES; KRENAK, 2019, p. 147).

A pesquisa de Marcelino Malafaia (2021) considera que a filosofia de Ailton Krenak atua como um xamanismo cultural[117], ao transitar entre mundos (indígenas e não indígenas). Observamos que Krenak realiza uma abertura existencial dialógica entre o pensamento ocidentalizado (separação técnica) e o pensamento indígena (conexão cósmica). Desse modo, uma maneira de enxergar o mundo, que nos introduz no mundo xamânico, em reconhecimento, não somente de um aspecto de transformação contínua, mas também de um parentesco cósmico entre todas as formas de vida.

Na produção áudio visual "Flecha 3- Metamorfose"[118], na qual Ailton Krenak participa ativamente, desde a concepção, construção do texto e narração, se encontra a confluência entre concepções da existência, um entrelaçamento entre o pensamento biológico/químico, e aspectos de cosmovisões ameríndias. A temática do parentesco cósmico em metamorfose (tema dessa produção) é fundamental para abordar o pensamento de Ailton Krenak, bem como o pensamento ameríndio como um todo, uma vez que apresenta um modo de percepção existencial não limitado pelo colonialismo. Uma abertura para pensar a vida enquanto "um grande metabolismo em metamorfose", considerando que compartilhamos um mesmo corpo, uma mesma existência que se expressa em diferentes formas:

> No início éramos todos e todas o mesmo ser vivo, compartilhamos o mesmo corpo e a mesma experiência, desde então, as coisas não mudaram tanto, multiplicamos as

[117]"Para Maurício Meirelles (2019), algo dessa habilidade xamânica de transitar entre mundos própria do pensamento de Ailton Krenak também é perceptível no uso que faz do pronome "nós" e suas variações ("nos", "nossa/o(s)"): dependendo do contexto, refere-se ao coletivo humano; ao passo que, em outros contextos, refere-se especificamente aos indígenas. John Ødemark (2019, p. 387-388), ainda que não se valha da expressão "xamanismo cultural", também chama a atenção para essa variabilidade do termo "nós" em Ailton Krenak" (MEIRELELLES, 2019 apud MARCELINO MALAFAIA, 2021, p. 98).

[118] FLECHA é um filme de quinze minutos que projeta o SELVAGEM para a linguagem audiovisual. Um sonho que Ailton Krenak teve para adiar o fim do mundo. Em 2021 serão lançadas 6 flechas. É um audiovisual que não gerou imagens novas. Uma experiência fruto dos tempos que atravessamos, em que devemos aprender a lidar com a medida do possível, e mesmo assim continuar buscando a beleza. A flecha é uma forma de propagarmos os conteúdos pelos quais versamos no SELVAGEM, um ciclo de estudos sobre a vida que abre caminhos para a coexistência de saberes tradicionais, científicos e artísticos. As flechas são destinadas ao público geral e são também um convite para que escolas, universidades, pontos de cultura e projetos comunitários de educação acessem narrativas mais pluriversais. FLECHA SELVAGEM abre caminho para que sejam feitas novas perguntas, disponíveis gratuitamente no nosso canal YouTube com legendas em inglês. Cada flecha é composta por uma narrativa na voz do Ailton Krenak, um roteiro escrito por Anna Dantes, uma irradiante miríade de imagens 'compostadas' de diversos arquivos indígenas, artísticos e científicos, além de animações e músicas originais. Disponível em: http://selvagemciclo.com.br/flecha/ Acesso em: FLECHA 3, Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=Q2IS8YhphHw. Acesso em: 16/09/2021.

> formas e maneira de existir, mas ainda hoje somos a mesma vida. Há milhões de anos essa vida transmite-se de corpo em corpos (SELVAGEM, 2021, 2:13- 2:44).

O por vir da existência em constante metamorfose demonstra que a vida não é estática, não está "finalizada", mas que existe em uma contínua movimentação. A existência é para Krenak uma "dança cósmica": "A vida é fruição, é uma dança, só que é uma dança cósmica, e a gente quer reduzi-la a uma coreografia ridícula e utilitária" (KRENAK, 2020, p. 59). Sendo assim, se a Terra é um corpo, ela não é um corpo estático, é um corpo que dança. As palavras de Krenak nos convidam a pensar um corpo que dança, a vida como uma dança em fluxo de pertencimento cósmico. Os cantos e as danças dos povos da floresta, essa confluência de oralidades, atuam na sustentação cultural, material e cósmica.

A vida em metamorfose nasce do reconhecimento de que "todos nós já fomos alguma outra coisa antes de sermos humanos" (KRENAK, 2020, p. 29), é precisamente o que compartilha Kopenawa (2015) ao apresentar a cosmogonia Yanomami: "Desejo, portanto, falar-lhes do tempo muito remoto em que os ancestrais animais se metamorfosearam e do tempo em que *Omama* nos criou, quando os brancos ainda estavam muito longe de nós" (ALBERT; KOPENAWA, 2015, p. 74). A metamorfose[119] existe desde o princípio dos tempos, a terra é vida, um fluxo metamorfoses. A vida sempre se metamorfoseou, ou seja, essa noção não se trata de uma nova ideia, mas da constante atualização do saber ancestral[120]. Como demonstra Kopenawa, "o mesmo ocorre com as palavras dos espíritos xapiri, que também são muito antigas. Mas voltam a ser novas sempre que eles vêm de novo dançar para um jovem xamã, e assim tem sido há muito tempo, sem fim" (ALBERT; KOPENAWA, 2015 p. 75). A transformação enquanto atualização, o que é antigo e ao mesmo tempo torna-se constantemente novo. Essa transformação amplia nossas noções de parentesco com a existência.

Esse parentesco entre todas as formas da existência, é resultante de uma mesma vida que conecta vários mundos, uma constante continuidade de transformações, e como fala Krenak no texto da FLECHA 3 (2021): "a transformação é como trocar de pele, trocamos ao longo da vida e trocamos entre espécies". Esse reconhecimento de um parentesco que se estende a tudo,

---

[119] "De yaro, (animal de) caça, seguido do sufixo -ri (pl. *pë*), que denota o que se refere ao tempo das origens, não humano, superlativo, monstruoso ou de extrema intensidade. Esses ancestrais (*në pata pë*) 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" (*yaroprai*). 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 as imagens (*utupë*) desses seres primordiais que são convocadas como entidades ("espíritos") xamânicas (*xapiri*)" (ALBERT; KOPENAWA, 2015, NOTA 1 cap 2. p. 673).

[120] Como apresentam diversos pensadores indígenas a exemplo Daniel Mundurku (2021) Disponível em: https://invernocultural.ufsj.edu.br/noticia/54/o-futuro-sera-ancestral-ou-nao-sera. Acesso em: 13/09/2021.

continuidade de uma mesma substância. Essas teias de vidas entrelaçadas se estendem inclusive para além da existência terrestre e se realiza não somente no sentido simbólico, mas no material[121]. Ailton Krenak cita, a partir das palavras de Kopenawa (2015), o acontecimento do parentesco dos Yanomami com um sobrinho do sol, é esse parentesco que os autoriza a reivindicar a possibilidade de negociação: "em seu livro *A queda do céu*, nos conta sobre esse trânsito na cosmovisão Yanomami. Tem um sujeito que é sobrinho do Sol e é parente Yanomami" (KRENAK, 2020, p. 31). Como expressa Krenak: "esse parentesco de habitantes da Terra com seres ou organismos que estão fora dela tem me interessado especialmente nesse tempo de fruição de ideias" (2020, p. 32).

Para além do pertencimento cósmico presente na cosmovisão Yanomami, apresenta-se também a corporalidade xamânica como aquela que possibilita "a dança" dos espíritos: "Assim é. O sol e a lua têm imagens que só os xamãs são capazes de fazer descer e dançar. Elas têm a aparência de humanos, como nós, mas os brancos não são capazes de conhecê-las" (KOPENWA, 2015, p. 72). Nos rituais, os xamãs Yanomami entram em contato com os *xapiri* e fazem "dançar os espíritos"[122]. De acordo com Kopenawa, o filho de *Omama* foi o primeiro a virar espírito. Foi ele que iniciou os estudos com a *yãkoana*. Como vemos no texto de Taylor e Viveiros de Castro (2019), os povos ameríndios, a partir da ingestão de substâncias[123], alteram o estado da consciência e modificam não só seus corpos, mas também suas subjetividades constantemente para se abrirem e conversarem com a complexidade da floresta e de suas diversas sociedades. Eles estão continuamente se transformando e metamorfoseando para serem capazes de escutar, respeitar e negociar com os seres da floresta e as diversas esferas da vida.

A experiência que autoriza Kopenawa a conhecer a história de *Omama* se confirma através do sonhar: "vejo tudo isso em sonho porque, tornado fantasma com a *yãkoana* durante o dia, o meu interior se transformou. Senão, eu não poderia falar assim" (KOPENAWA, 2015, p. 77). O sonhar aparece enquanto uma esfera de conhecimento e de transformação que interage

---

[121] A relação entre a existência material e o sol se encontra na produção FLECHA 2 – SOL E A FLOR. Demonstrando a relação material entre as diversas formas da vida, desde os raios solares e matérias cósmicas, até os nossos corpos terrestres. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?time_continue=15&v=_jVxOs70hpQ&feature=emb_logo. Acesso em: 28/07/2021.

[122] Ver anexo C.

[123] A corporalidade xamânica se altera a partir da ingesta de substância (Plantas Mestras, como o Tabaco e o composto da Ayahuasca) e práticas ritualísticas. Krenak diz que as Plantas mestras são "veículos fecundos para outras realidades" e também "elas abrem a percepção para o interior"- Ailton Krenak em FLECHA 4 A SELVA E A SEIVA. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=BPVv1qs9ZGw. Acesso em: 23/11/2021.

na dança cósmica. Em Krenak, confirma-se essa noção do sonhar enquanto uma instituição diferenciada na transformação da figura xamânica: “essa instituição do sonho não como uma experiência onírica, mas como uma disciplina relacionada à formação, à cosmovisão, à tradição de diferentes povos que têm no sonho um caminho de aprendizado” (KRENAK, 2020, p. 25). Confirma-se essa noção na leitura que Cezarino realiza de Kopenawa, ao considerar “o sonho, evento no qual duplos se desgarram de corpos e estabelecem relações diversas, é uma das matrizes fundamentais dos processos de alteração xamanística e de obtenção de conhecimentos” (CEZARINO, 2012, p. 122). Podemos igualmente encontrar essa noção do sonhar como fundamental entre os povos indígenas quando Krenak diz sobre o sonho da Terra, e seu desejo de comunicar que diversas culturas são capazes “de reconhecer essa instituição do sonho não como experiência cotidiana de dormir e sonhar, mas como exercício disciplinado de buscar no sonho as orientações para as nossas escolhas do dia a dia” (KRENAK, 2020, p. 25). Por isso o sonhar possui outro sentido:

> O sonho como experiência de pessoas iniciadas numa tradição para sonhar. Assim como quem vai para uma escola aprender uma prática, um conteúdo, uma meditação, uma dança, pode ser iniciado nessa instituição para seguir, avançar num lugar do sonho. Alguns xamãs ou mágicos habitam esses lugares ou têm passagem por eles. São lugares com conexão com o mundo que partilhamos; não é um mundo paralelo, mas que tem uma potência diferente (KRENAK, 2020, p. 32).

O xamã habita um ponto de intersecção entre possibilidades perspectivas, sua subjetividade não se limita a uma única, ele possui a potência de experimentar múltiplas perspectivas. É por isso que Krenak nos convoca a resistir a partir de nossas subjetividades, “já que a natureza está sendo assaltada de uma maneira tão indefensável, vamos, pelo menos, ser capazes de manter nossas subjetividades” (KRENAK, 2019, p. 15). De acordo com o pensador, ampliar a subjetividade nos permite ir para além da lógica utilitária e estabelecer uma relação de fruição com a vida. Por isso, conclui que “viver a experiência de fruir a vida de verdade deveria ser a maravilha da existência” (KRENAK, 2020, p. 59). O sonhar nesse contexto também faz parte desse movimento de fruição, de ampliar as possiblidades de sentido existencial:

> Para algumas pessoas, a ideia de sonhar é abdicar da realidade, é renunciar ao sentido prático da vida. Porém, também podemos encontrar quem não veria sentido na vida se não fosse informado por sonhos, nos quais pode buscar os cantos, a cura, a inspiração e mesmo a resolução de questões práticas que não consegue discernir, cujas escolhas não consegue fazer fora do sonho, mas que ali estão abertas como possibilidades (...), à cosmovisão, à tradição de diferentes povos que têm no sonho um caminho de aprendizado, de autoconhecimento sobre a vida, e a aplicação desse

> conhecimento na sua interação com o mundo e com as outras pessoas (KRENAK, 2019, p. 25).

Todas essas provocações do autor nos convidam a questionar as definições de corpo e corporalidade. Como demonstra Cezarino (2012), no sonho, "os duplos se desgarram de seus corpos", isso nos faz pensar que as práticas xamânicas são simultaneamente corporais e incorporais, elas dependem do corpo e precisam de sua alteração estética e simbólica para se realizar, ao mesmo tempo que não se encerram no corpo e na experiência corporal. Segundo Krenak, "estamos andando aqui na Terra, mas andamos em outros lugares também. A maioria dos parentes indígenas faz isso" (KRENAK, 2020, p. 21). Essa simultaneidade corporal se mostra como fundamental para a compreensão de corpo a partir das ideias de Krenak.

No texto de Aparecida Vilaça "O que significa tornar-se outro? Xamanismo e contato interétnico na Amazônia" (2000) podemos encontrar discussões que nos ajudam a pensar o lugar do corpo na condição existencial do xamanismo, considerando essa possibilidade de simultaneidade corporal como uma das principais diferenças entre a percepção ameríndia de corpo em relação com sua percepção colonial/moderna. Comumente, na lógica dicotômica, existe um antagonismo entre matéria e espírito que não parece ser encontrado na visão ameríndia, especificamente no caso da experiência xamânica, na qual existe um corpo duplo e simultâneo, sendo que as alterações corporais e metafísicas estão imbricadas. No texto de Vilaça encontramos inclusive uma centralidade nas práticas alimentares, o que e com quem você se alimenta, sendo que essa mudança corporal via alimentação é fundamental na construção identitária dos Wari' (VILAÇA, 2000, p. 60). Nesse sentido, a pesquisadora retoma Viveiros de Castro e apresenta que "mais do que simples substância física, o corpo ameríndio é, como já observou Viveiros de Castro (1996, p. 128), 'um conjunto de afecções ou modos de ser que constituem um *habitus*'" (*apud* VILAÇA, 2000 p. 60). Ou seja, o corpo não está "pronto", mas se constrói e se modifica continuamente a partir das práticas diárias (os hábitos) que este realiza.

A relação entre a conjuntura social e a transformação do corpo é central para o pensamento da pesquisadora, nesse sentido fica nítido como uma mudança cultural é necessariamente uma mudança corporal, sendo que "o corpo não é meramente lugar de expressão da identidade social, mas o substrato onde ela é fabricada, de modo que os adereços e roupas constituem menos uma "pele social" que socializaria externamente um substrato natural interno" (VILAÇA, 2000, p. 60). Essa noção confirma-se, na pesquisa de Ana Carolina Cernicchiaro em sua tese "Perspectivismo literário e neotenia: 'Axolotl' e outras zoobiografias"

(2013) quando apresenta que “é o corpo que determina as diferenças de pensamento, o mundo que cada um vê. Neste sentido, mudar de tradição é trocar de corpo. Daí que o xamanismo seja uma espécie de metamorfose física, algo que se dá no corpo, e não uma possessão espiritual” (CERNICCHIARO, 2013, p. 58). Por isso, quando pensamos o corpo a partir das palavras e ideias que Ailton Krenak elabora em um espaço entre mundos, estamos abordando não só a disputa pela significação de corpo, mas a tomada de consciência da própria transformação e construção corporal enquanto prática cultural.

O exemplo da experiência xamânica é extremamente rico para pensarmos a questão do corpo, visto que, no caso dos xamãs, “a possibilidade de transformação de corpos constitui a essência da sua atividade” (VILAÇA, 2000, p. 62). E, como vimos, essa mudança se realiza por uma mudança de hábitos, uma mudança alimentar “de modo que um xamã pode ‘trocar’ de espécie se passar a acompanhar outros animais, o que significa que, além de andar ao lado desses animais, vai comer como eles e junto com eles” (VILAÇA, 2020, p. 63). A mudança de perspectiva nesse sentido se dá via uma mudança corporal, sendo que:

> O xamã caracteriza-se por possuir dois corpos simultâneos: um corpo humano visível pelos Wari’, que se relaciona com eles normalmente, como membro de sua sociedade, e um corpo animal que ele percebe como humano, e que se relaciona com os demais animais daquela espécie também como membro da sua sociedade, que é como a sociedade wari’ (VILAÇA, 2000 p. 63).

Nesse sentido o estado de humanidade não é inerente à forma corporal. Como já vimos no texto de Taylor e Viveiros de Castro (2019), a condição de humanidade se dá pelo ponto de vista, pela possibilidade produzir uma perspectiva sobre o mundo, mais do que pela forma física. Para além, os corpos existem a partir das relações que os compõem, sendo assim, o “corpo humano é um efeito relacional” (TAYLOR; VIVEIROS DE CASTRO, 2019, p. 784). Desse modo, a “identidade entre humanos e não humanos não remete à natureza, como é o caso entre nós (que aceitamos ter em comum com os animais uma parte ‘natural’ de bestialidade), ela repousa sobre o compartilhamento da mesma cultura” (TAYLOR; VIVEIROS DE CASTRO, 2019, p. 818). É preciso estar inserido em um contexto de práticas para ser considerado humano. O mesmo se encontra em Vilaça quando ela conclui que “a humanidade não é algo inerente, mas uma posição pela qual se deve lutar todo o tempo” (VILAÇA, 2000, p. 64).

A antropóloga considera que a existência indígena contemporânea se aproxima da experiência xamânica, visto que esses povos muitas vezes se encontram simultaneamente em mais de um contexto cultural. Principalmente a partir da relação com a sociedade branca,

experimentam a existência do outro, mas não se transformam completamente nele, não deixam de ser indígenas ao experimentarem outros universos e, nesse sentido, experimentam um corpo de simultaneidades culturais.

Por este ângulo, o fenômeno do xamanismo pode ser visto como uma possiblidade de perspectiva existencial, ao pensá-lo a partir de uma ótica literária e pós-estruturalista, a pesquisadora Cernicchiaro (2013) pensa essa condição de simultaneidade, de fronteira e de indefinição existencial, tão comum ao xamanismo, em aproximação ao fazer literário, de modo que a autora percebe que ambas as práticas podem atuar enquanto resistência ao humanismo moderno e ao antropocentrismo. Nesse sentido, ela parte de leituras de autores como Gilles Deleuze e Félix Guattari, para pensar essa simultaneidade corporal, essa abertura ao devir que ocorre na desterritorialização que experimenta a corporalidade xamânica a partir de um "devir-animal". A abertura aos devires se faz por meio de uma experimentação, sem interromper o fluxo das possibilidades. Por meio da experimentação artística também se abre esse espaço, sendo que, de acordo com a autora, "o escritor, o poeta, o artista, é o homem sem identidade, o homem que não é ninguém, mas que, justamente por isso, pode ser muitos, um a um a cada verso, a cada palavra, a cada movimento" (CERNICCHIARO, 2013, p. 30). Assim como ocorre na experiência xamânica, não é uma transformação completa e definitiva no outro, "já que são capazes de assumir o ponto de vista de outros seres e voltar para contar" (CERNICCHIARO, 2013, p. 51), uma possibilidade de transitar e, mais ainda, uma abertura ao contínuo processo de transformar-se:

> Os devires (o devir-axolotl do homem e o devir-homem do axolotl) asseguram a desterritorialização de um dos termos e a reterritorialização do outro, mas sem solidez; de forma que os dois devires se encadeiam e se revezam "segundo uma circulação de intensidades que empurra a desterritorialização cada vez mais longe" (DELEUZE; GUATTARI, 2009, p. 19) (CERNICCHIARO, 2013, p. 49).

Neste contexto, tanto em alguns tipos de fazeres literários, quanto nas práticas xamânicas, existe uma transcendência do eu. A noção de eu que se funda na modernidade, como observamos nos capítulos iniciais, é insuficiente para explicar os fenômenos de fronteira. Um eu-sujeito que se fecha em si mesmo como totalidade da experiência impossibilita um fazer artístico imbricado com o mundo, em sua realidade complexa que não pode ser definida. Impossibilita tornar-se outro e experimentar sua perspectiva. Nesses contextos, a identidade não se estabelece a partir do fechamento em si:

> O eu não mais como coisa una, fixada, como identidade, mas como devir de multiplicidades singulares. Em outras palavras, a impessoalidade do devir suprime a

> identidade-sujeitamento que nos impede de deslizar entre as coisas, de irromper no meio delas, de fazer do mundo um mundo comunicante, um mundo em devir, de encontrar vizinhanças e zonas de indiscernibilidade (CERNICCHIARO, 2013, p. 49).

Essa multiplicidade existencial pode ser vista como a expressão das subjetividades ampliadas, que comenta Ailton Krenak, ou seja, uma subjetividade que não se limita a uma única possibilidade existencial. Nesse sentido, uma corporalidade que se modifica continuamente, e aproxima muito com as propostas de Ailton Krenak, quando nos solicita para pensarmos de maneira crítica e criativa. Para Krenak, estamos há muito tempo caindo, mais ainda, despencando. A partir desta queda Krenak sugere: "vamos aproveitar toda a nossa capacidade crítica e criativa para construir um paraquedas colorido" (2019, p. 30). Ele nos convida ao fazer artístico de nossas poéticas sobre a existência, como possibilidade de ampliação, de resistência a uma construção cultural que limita completamente nossas possibilidades de experimentação. Nesse sentido, mesmo sendo diferenciados entre si, o fazer criativo e o fazer xamânico, de certo modo, "nascem" a partir de um mesmo local, "o lugar do sonho":

> De que lugar se projetam os paraquedas? Do lugar onde são possíveis as visões e o sonho. Um outro lugar que a gente pode habitar além dessa Terra dura: o lugar do sonho. Não o sonho comumente referenciado de quando se está cochilando ou que a gente banaliza "estou sonhando com o meu próximo emprego, com o próximo carro", mas que é uma experiência transcendente na qual o casulo do humano implode, se abrindo para outras visões da vida não limitada (KRENAK, 2019, p. 32).

O lugar do sonho é pensado por Sidarta Ribeiro em seu livro *O oráculo da noite: a história e a ciência do sonho* (2019), nele o autor demonstra diversos aspectos históricos, culturais e inclusive neuroquímicos presentes no ato de sonhar, destacando como esse fenômeno acompanha desde tempos imemoriáveis, a existência das humanidades. Para ampliar o debate sobre o sonhar, o autor apresenta, dentro dos contextos indígenas, a importância dos sonhos, em específico os sonhos xamânicos, que fazem parte do processo de iniciação do xamã, assim como já observamos em Kopenawa (2015). Ribeiro (2019) afirma que desde os primeiros relatos dos europeus sobre o "novo mundo", encontra-se registrada a importância social do acontecimento onírico no mundo ameríndio. A exemplo cita as guerras dos tupinambás, que decidiam se iriam ou não guerrear a partir de uma atenta escuta de seus sonhos nas vésperas dos eventos.

No entanto, sonhar não se trata de um acontecimento único, ele pode se dar de muitas formas e apresentar funções distintas. Por exemplo, para os *achuars*, existem três tipos de

sonho: os de “bom agouro”, os de “mau agouro” e por fim os “sonhos verdadeiros”, que apresentam mensagens verbais, sendo que “nesses sonhos é possível invocar espíritos específicos para realizar tarefas adequadas a suas características específicas” (RIBEIRO, 2019, p. 354). Esse último parece se aproximar do “sonho xamânico”, o sonho que permite o diálogo entre mundos. Igualmente, para se alcançar esse tipo de sonho existem diversas abstinências, dietas e rituais com o tabaco e outras plantas sagradas. Portanto, essas modificações corporais e subjetivas são necessárias para adentrar na dimensão do “sonho verdadeiro”.

Nesse sentido, sonho não é apenas o estado que se alcança ao dormir, podemos dormir e não sonhar, e para além podemos sonhar sem estar dormindo. De acordo com Kopenawa (2015), esse é um dos motivos dos brancos destruírem tanto o mundo: “eles dormem sem sonhos”. Ribeiro (2019) nos apresenta o exemplo dos *Jívaros aguarunas* do Peru, que utilizam a mesma palavra para se referir a sonho e ao estado induzido pelo consumo da *ayahuasca*. O sonho é a possibilidade de agir de modo onírico e mágico, alterando os acontecimentos que estão em curso, não como uma previsão de um futuro estático, mas da possibilidade de dialogar com o porvir. O autor acrescenta que em diversas etnias é por meio do sonho que se recebem os cantos, as danças e também os desenhos geométricos, demonstrando o sonho como uma instituição de formação de saberes, e também de diálogo com seres extra-humanos, sendo a capacidade de se relacionar com o sonhar uma atividade comum entre eles:

> Na cultura Xavante o sonho não é privilégio de pajés e xamãs, pois todos podem ter visões oníricas divinatórias com três funções principais. A primeira é relacionada à caça, a guerra e a doença; a segunda diz respeito ao sonho como exploração de outros povos; a terceira consiste na revelação de cantos, lamentos, danças e rituais destinados a ser cultivados por toda a comunidade (RIBEIRO, 2019, p. 355).

De acordo com Ribeiro, o sonho permite produzir experiências novas, ele é o espaço de criatividade e produção de vida, uma instituição que produz mundos. O sonhar é o campo da imaginação ativa e o sonhar com intencionalidade é uma tecnologia que nos permite olhar para o interior e para outras esferas, sendo que “estar consciente de estar sonhando é uma condição necessária para iniciar jornadas transformadoras. Entre os *mapuches*, sonhar que se está sonhando indica muita vitalidade da alma” (RIBEIRO, 2019, p. 368).

O sonhar como um espaço que se frequenta para encontrar as orientações das ações cotidianas na vida comum, não é uma prática obsoleta, fixada o passado. Mas trata-se de um saber ancestral que se estende contemporaneamente, sendo que “os sonhos continuam sendo essenciais na política de relações exteriores dos xavantes” (RIBEIRO, 2019, p. 359). E não só, sendo que em diversos grupos étnicos é possível encontrar o compartilhar dos sonhos como

fundamental para a manifestação da vida em vigília. Sendo o espaço do sonhar um modo fundamental para a resistência e ação no mundo dos indígenas, como podemos ver no seguinte trecho:

> Também para o xamã Xavante Warodi, a escrita, neste caso mais especificamente a transcrição dos sonhos, tem como função tornar os Xavante conhecidos pelos brancos como os descendentes dos primeiros criadores, fazer com que suas palavras cruzem o oceano e com que outros saibam como eles vêm sendo negligenciados (GRAHAM, 2018, p. 54). Aliás, o próprio compartilhamento de experiências oníricas, explica Laura Graham, já é por si só uma forma de ação social, promovendo sentimentos de continuidade cultural – da mesma forma que os cantos (e sua transcrição) é para os Kisêdjê (SEEGER, 2015). Ao conectar-se formalmente com os antigos performers, os indivíduos se dão conta da continuidade de um modo xavante de ser e de atuar no mundo (GRAHAM, 2018, p. 39) (CERNICCHIARO, 2013, p. 127).

Nas palavras de Kopenawa (2015), podemos perceber que o sonho xamânico se difere do sonho da sociedade branca, sendo que "a sociedade branca só sonha consigo mesmo", só sonha com seus próprios fantasmas e projeções. O sonho xamânico age no mundo. O sonho na modernidade tende a ser cada vez mais individualizado. Podemos considerar que a vida onírica medieval, em uma Europa pré-colonial, na qual "sonho, nos tempos medievais, ainda não representava algo que remetesse para dentro do sonhador, para um âmago íntimo e insondável de si mesmo" (RODRIGUES, 1999, p. 49). Os sonhos pareciam ser mais entendidos como um outro espaço de continuidade das relações existenciais, e relação com os que não estão mais vivos, mas continuam tendo agência relacional no mundo. Se percebemos que a mudança cultural é capaz de mudar os corpos, ela muda também o sonhar desses corpos, é possível marcar uma imbricação entre o sonho, o corpo e a cultura, no qual se modificam e se relacionam entre si. O sonhar de um corpo que se pensa individual é distinto do sonhar de um sujeito que se considera coletivamente, sendo assim, se o corpo indígena não se separa do corpo da Terra, o seu sonhar também não se separa do sonho da Terra.

Podemos encontrar algumas dessas relações a partir dos escritos de Kaka Werá Jecupé em seu livro "A terra dos mil povos: história indígena brasileira contada por um índio" (1998). Nesta obra somos convidados a navegar por entre as múltiplas mitologias indígenas e o modo como esses povos se guiam por seus sonhos. O sonho se mostra, assim como diz Krenak (2020), uma instituição de construção de saberes e mundos, ele centraliza a organização dos mundos, o que é confirmado no seguinte trecho:

> O sonho é o momento sagrado em que o espírito está livre e em que ele realiza várias tarefas: purifica o corpo físico, sua morada; viaja até a morada ancestral; muitas vezes, voa pela aldeia; e, algumas vezes, através de Wahutedew'á, o Espírito do Tempo, vai

> até as margens do futuro, assim como caminha pelas trilhas do passado. Era o sonho que centralizava uma aldeia Xavante (WERÁ JECUPÉ, 1998, p. 56).

Como observamos anteriormente, outro ponto fundamentalmente sagrado para a continuidade da existência indígena é a questão da memória. Percebemos em Jecupé, uma profunda relação entre sonho e memória, sendo que a memória ancestral muitas vezes se atualiza por meio do sonhar e é por meio do sonho que se conhece os cantos e as danças sagradas. Sendo assim, é a memória dos sonhos de seus antepassados, em conjunto com a contínua comunicação ancestral que possibilita sua existência e sua relação de negociação com o cosmos. A história indígena existe a partir de uma outra concepção temporal, referente a uma metamorfose ininterrupta, um constate e presente estado temporal de pertencimento cósmico. Como demonstra Kaká Werá:

> O índio surgiu desses ancestrais sagrados: sol, lua, arco-íris, terra, água, fogo e ar, os reinos vegetal, animal, mineral. O ser índio foi se amalgamando com esses seres sagrados. E dessa diversidade emergiam tribos, povos, línguas. Essas tribos, de tão antigas, guardam a história de suas civilizações como um sonho-memória, de um tempo tão remoto que parece até mesmo anteceder a memória do próprio tempo (WERÁ JECUPÉ, 1998, p. 58).

Além do mais, como já vimos anteriormente, o sonho pode inclusive apresentar um caráter "premonitório", não no sentido de acessar um futuro estático, mas justamente por habitar uma outra esfera temporal, o xamã, ao acessar o mundo dos sonhos pode ser capaz de dialogar com outros tempos, para poder agir e negociar com essas outras esferas temporais, encontrar possibilidades de relacionar com catástrofes futuras. Mas, como toda negociação, nada é garantido, tudo pode mudar a partir dos encontros, das trocas e das diversas forças que atuam na construção das existências. Sobre esse tipo de sonho que se descola temporalmente:

> Com o passar do tempo, um pajé Yanomami, da Amazônia, sonhou que a Terra tinha buracos no céu, produzidos pela fumaça da civilização. E que devido a esses buracos o céu poderia desabar. A civilização não quis ouvir o pajé, mas tempos depois a própria ciência civilizada chamou esses buracos de 'rompimento da camada de ozônio da Terra', e se preocupa até hoje em adquirir meios de recompor a tal camada, que provoca desarmonia e caos no mundo (WERÁ JECUPÉ, 1998, p. 59).

Essa mesma questão aparece na entrevista concedida por Ailton Krenak a Jailson de Souza e Silva, que foi publicada em duas partes na revista *Periferias* com o título "A potência do Sujeito Coletivo" (2018). Nela, Krenak aborda a temporalidade do mito, uma relação íntima com a temporalidade da Terra, uma relação que não se pauta na exploração da terra, mas sim na convivência com sua constante imprevisibilidade. Quando a sociedade colonial começa a

separar os povos originários do acesso aos seus espaços sagrados e passa a obrigar o uso das palavras coloniais, de registro dos territórios e do tempo calendário, se afastam do tempo do sonhar. Para Krenak, no tempo do mito, "você ainda não tem angústia da certeza", sendo que "o mito é uma possibilidade, não uma garantia. Não tem uma garantia de duração, de tempo; ele é mágico. Ele inaugura, abre uma porta para você atravessar e sair no mundo, interagir e se realizar no mundo" (KRENAK *apud* SILVA, 2018). O sonho como acesso à ancestralidade e à memória se mostra conjuntamente enquanto uma ponte, um espaço de interconexão "entre mundos", uma constante troca entre o mundo dos sonhos e a experimentação material, considerando que:

> Muitas dessas pessoas são sonhadas, e quando a mãe começa a gestar uma criança, a família, o coletivo já sabe que aquele menino veio, quem está vindo. Então diferentes tradições sabem que é um velho que está vindo. Quando o menino nasce já sabem olhar ele e falar: "esse é fulano, esse é ciclano". Isso não tem nada a ver com reencarnação não, tem a ver com outras coisas muito mais complexas. Mas é a capacidade de entender o fluxo, a longa jornada da experiência humana que interage os que estão vivos agora e os ancestrais, independente do culto, pode até ser evangélico. Porque as pessoas podem falar: "não, mas isso é coisa da tradição dos pajés, xamãs, candomblés". Não, em qualquer memória que essas pessoas tenham, a memória profunda, é formada por seus ancestrais (KRENAK *apud* SILVA, 2018).

Por sua vez, a memória ancestral e o sonhar se relacionam com essa outra temporalidade. E essa outra relação com o tempo permite a Ailton Krenak uma crítica profunda à mania ocidental de "vender o amanhã". Por consequência, na lógica ocidental, não só o corpo e a terra são transformados em dinheiro, mas também o tempo é transformado em mercadoria, em ilusão financeira, inclusive a expressão "*times is money*" é uma máxima da lógica capital. No momento em que Ailton Krenak diz "não sabemos se estaremos vivos amanhã. Temos de parar de vender o amanhã" (KRENAK, 2020, p. 48), ele tensiona essa lógica temporal e nos convida a uma temporalidade de experimentação da fruição da vida, da dança cósmica, em conexão contínua com a experiência de ancestralidade. A subjetividade indígena atualiza constantemente sua noção de ancestralidade, o corpo como uma memória em transformação, uma noção de tempo circular.

Para a linearidade colonial o passado está distante, e o futuro se projeta para sempre. Muito povos habitam no tempo cíclico e mítico. Muitos dos povos indígenas sobrevivem por não venderem seu tempo e suas memórias, talvez o corpo memória que já debatemos, experimenta uma condição temporal que não se rendeu à lógica da mercadoria, assim como acontece com o corpo que experimenta o sonhar. A experiência do sonho modifica a percepção temporal do corpo, nesse ponto se afasta da maneira de temporalizar a vida ocidentalizada e

evita a existência corporal de agir em função da captura financeira, abre as possibilidades para "escapar dessa captura, experimentar uma existência que não se rendeu ao sentido utilitário da vida" (KRENAK, 2020, p. 60).

A possibilidade xamânica de reconhecer as multiplicidades existenciais abre a possibilidade desse "espaço existencial entre mundos" e de "simultaneidade" corporal. Podemos observar esse fenômeno a partir da pesquisa de doutorado de Fernanda Cristina Moreira em sua tese "Redes xamânicas e redes digitais: por uma concepção ecológica de comunicação" (2014) ao apresentar a complexidade das comunicações xamânicas e debater sobre a noção de metamorfose na experiência xamânica. Posto isto, pensar a metamorfose xamânica enquanto devir significa considerar que:

> A metamorfose (mudança, transformação) não designa aqui a passagem de um estado homogêneo A para outro estado homogêneo B, ou seja, uma alteração completa entre naturezas definidas em si mesmas, mas, antes, aproxima-se do conceito deleuze-guattariano de devir, que aponta para a constituição múltipla do si mesmo. (...) Metamorfose é, sobretudo, uma qualidade que reúne em si múltiplas realidades, ou ainda, é a capacidade que tem uma entidade de assumir múltiplos pontos de vista. (MOREIRA, 2014, p. 164-165).

A possibilidade de modificar o corpo representa, de acordo com Moreira (2014), ser capaz de modificar de seu próprio ponto de vista, sendo assim, ao olhar a partir do olhar do outro a pessoa se difere do que conhece de si mesma e por isso a metamorfose revela lados ocultos de cada existência, sendo que "todo corpo animal reveste uma alma e, portanto, pode se transformar em humano a qualquer momento. Por sua vez, todo humano pode revelar sua outra face e transformar-se em animal, já que o modelo do corpo, em contraste com o modelo humano da alma, é o animal (MOREIRA, 2014, p. 163). Segundo o pensador, a existência xamânica existe enquanto algo "que se adquire e que está também muito relacionado à capacidade onírica" (MOREIRA, 2014, p. 172). Essa possibilidade de transição corporal e metamorfose se apresenta como base ontológica destas cosmovisões:

> O corpo, como já vimos, é central para a sócio cosmologia ameríndia. Longe de engendrar mera aparência, o corpo é o lugar de diferenciação perspectivista e, por esse motivo, há uma possibilidade de transformação corporal que equivale à ideia ocidental de "conversão espiritual". Um corpo que adote a perspectiva alheia funcionará como outro, modificará seus modos de locomoção, adotará outras técnicas (de locomoção, alimentação, etc.) para transitar por outros mundos (MOREIRA, 2014, p. 163 -164).

Para complementar essa noção, a autora aponta que "o xamanismo, como mostra D. Juan[124], é algo que acontece ao corpo, que se manifesta através do corpo e da experiência sensível, sem que esta se oponha à razão" (MOREIRA, 2014, p. 177). Como está sendo visto, uma corporalidade xamânica transcende qualquer possibilidade de dicotomia corporal. Um espaço não só indefinido e de transição, mas como de agência na "arena mágica", da participação ativa no que Ailton Krenak chama de "dança cósmica", sendo assim:

> O xamã não é somente um veículo, ele ocupa a posição de diplomata cósmico ou mediador, pois sua função é justamente a de trazer à arena mágica todas as perspectivas para um embate que resguarde os próprios termos de cada ponto de vista, ou seja, como cada identidade ou coletivo constrói suas próprias realidades e até que ponto estão dispostos a 'negociar' (MOREIRA, 2014, p. 196).

A humanidade, por este ângulo não tem "selo de garantia". Krenak conta sobre o criador da humanidade, que retorna em forma de tatu para ver suas criaturas, mas é caçado por elas, e apenas duas crianças cuidam dele, elas perguntam o que ele achou de suas criaturas, e ele responde com um gesto de mais ou menos[125]. De acordo com Ailton Krenak (2020), a humanidade pode fracassar, "o ser humano não tem certificado, eles podem dar errado" (KRENAK, 2020, p. 23). Assim como toda negociação e todo encontro contém uma imprevisibilidade, não há garantia. No entanto, parece existir uma diferença do modo de relacionar dos brancos, parecem que se esqueceram da necessidade de negociar, e se acham no direito de dominar. Como demonstra Ailton Krenak ao falar sobre esse ponto de "separação" e "dominação" que a noção de humanidade dos brancos vem conduzindo:

> Os brancos saíram num tempo muito antigo do meio de nós. Conviveram com a gente, depois se esqueceram quem eram e foram viver de outro jeito. Eles se agarram às suas invenções, ferramenta, ciência e tecnologia, se extraviaram e saíram predando o planeta. Então quando a gente se reencontra, há uma espécie de ira por termos permanecido fiéis a um caminho aqui na Terra que eles não conseguiram manter (KRENAK, 2020, p. 62)[126].

---

[124] Alegoria criada pelo antropólogo peruano Carlos Castañeda, para apresentar experiências xamânicas com plantas entomógenas.

[125] No vídeo da conversa Krenak realiza o gesto de "mais ou menos" com a mão. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=95tOtpk4Bnw&t=4050s (28:42-28:46) [bate-papo que fechou o Na Janela Festival, convidou o líder indígena Ailton Krenak e o neurocientista Sidarta Ribeiro a refletirem sobre o momento que vivemos. A mediação foi feita pela jornalista e roteirista Carol Pires.

[126] De acordo com os contos Desana, os antigos já sabiam da existência dos Brancos antes da invasão. Sendo que sairam de um mesmo local/potência. Mas por não terem atributos os brancos seriam aqueles que iriam roubar os demais: "O sétimo a sair para a superfície foi o Branco, com a espingarda na mão. O Bisneto do Mundo disse-lhe: —"Você é o último. Dei aos primeiros todos os bens que eu tinha. Como você é o último, deve ser uma pessoa sem medo. Você deverá fazer a guerra para tirar as riquezas dos outros. Com isso, encontrará dinheiro!" (KEHÍRI, 1995, p. 40).

Sendo justamente esta a função das figuras xamânicas entre os indígenas. Como demonstra João Barreto, a "função central dos especialistas é exatamente, a de manter um diálogo constante com os seres humanos invisíveis para manter o cosmo e o meio ambiente equilibrado, com condições habitáveis aos seres humanos e demais animais, vegetais e minerais" (BARRETO, 2013, p. 74). A necessidade de previsibilidade do pensamento ocidental negligencia a imprevisibilidade do encontro. De acordo com Krenak, "se ficarmos presos a uma concepção de mundo chapada, de mercadorias, de controle e dominação, é claro que vamos morrer de medo, mas experimente sair de dentro desse carro, experimente ter uma relação cósmica com o mundo" (KRENAK, 2020, p. 38).

Esse é o convite de seu pensamento: viver a experiência de relação cósmica. Mas para se relacionar, como estamos debatendo, é preciso criar um espaço de esvaziamento de si, em direção às experiências de silêncio. Nesse sentido, Ailton Krenak afirma que "nas regiões que sofrem uma forte interferência utilitária da vida, essa experiência de silêncio foi prejudicada" (KRENAK, 2020, p. 60). A ausência de silêncio dessa sociedade também é reclamada por Kopenawa quando afirma que:

> Talvez compreendam que é seu próprio pensamento que é confuso e obscuro, pois na cidade ouvem apenas o ruído de seus aviões, carros, rádios, televisores e máquinas. Por isso suas ideias costumam ser obstruídas e enfumaçadas. Eles dormem sem sonhos, com machados largados no chão de uma casa. Enquanto isso, no silêncio da floresta, nós, xamãs, bebemos o pó das árvores *yãkoana hi*, que é o alimento dos *xapiri*. Estes então levam nossa imagem para o tempo do sonho. Por isso somos capazes de ouvir seus cantos e contemplar suas danças de apresentação enquanto dormimos. Essa é a nossa escola, onde aprendemos as coisas de verdade (KOPENAWA, 2015, p. 76-77).

É por produzirem tanto barulho que os brancos afastam e assustam os *xapiri*, por isso não são capazes ouvi-los. Os brancos não conseguem escutar nem o próprio pensamento, falta a essa sociedade as experiências de silêncio. A sociedade colonial produz o silenciamento das alteridades, mas parece não ser capaz de silenciar-se. De acordo com Krenak "o silêncio fica o tempo inteiro sendo assaltado por urgências que parecem acontecer ao redor. Parecem. Esses eventos têm a mesma consistência das tais pegadas que estamos imprimindo na Terra" (KRENAK, 2020, p. 60). O espaço do silêncio é um estágio de abertura ao tempo do sonhar. Sendo assim, o pensador conclui que "o que nos resta é viver as experiências tanto a do desastre quanto a do silêncio" (KRENAK, 2020, p. 62). Com a abertura que o silêncio propicia é possível abrir o espaço para a criação. Um espaço de criação que não se delimita a construir limitações e definições dualistas. Como pensa Cernicchiaro:

> Neste sentido, o que se propõe pensar aqui não é o que nos separa dos outros seres vivos, a especificidade do humano em relação aos inumanos, e sim aquilo que nos aproxima; a multiplicidade, a inconstância e a afetação das diferenças, não entre as espécies, mas entre os seres singularmente plurais. Não se trata de pensar quais são os limites, as fronteiras, mas de constatar a pluralidade e, ao mesmo tempo, a nebulosidade de tais limites, de maneira que o binômio particular/universal se impossibilite e que, de um dualismo sempre em metamorfose, apresente-se a multiplicidade em constante devir (CERNICCHIARO, 2013, p. 198).

Nesse espaço ocorre a aceitação da imprevisibilidade do devir, por exemplo na pesquisa de Valeri Carvalho Rodrigues Santos em seu texto "Ator-terreiro e Xamanismo Transcultural" (2021). Nela se apresenta o movimento de abertura às possibilidades de fricções criativas, da existência de "espaços entre" que o corpo experimenta e nos retira da lógica imperialista que pretende a previsibilidade do comportamento. Nesse ponto, segundo seu relato experiencial com xamanismo ameríndio, o autor considera que este "implode o mausoléu arquitetado pela metafísica ocidental. Por meio do qual pude viver e observar as circulações entre terreiro, transculturalidade, saberes oníricos, arte, magia e ritual, possibilitando as fricções criativas dos conceitos propostos" (SANTOS, 2021, p. 4), nesse ponto, o fazer xamânico se aproxima em algum sentido do fazer artístico, da articulação entre diversidades e a ausência de delimitações pré-estabelecidas. Posto isso, o pesquisador coloca que:

> A arte pode ser "o refúgio ecológico do pensamento selvagem dentro do mundo racionalizado" (VIVEIROS, 2009), contanto que exorcize de si os feitiços do Espírito Absoluto. Consequentemente, o ator-terreiro e o xamanismo transcultural conjuram a arte que retoma suas vocações selvagens, ritualísticas, geocêntricas e seus cruzos com a espiritualidade e a magia (SANTOS, 2021, p. 5).

A fronteira e o "espaço entre" culturas é nesse texto chamado de "xamanismo transcultural". É na fronteira entre concepções de mundo que Ailton Krenak compõe suas ideias, nesse sentido, destaca-se a arte relacional como fundamental para a noção de xamanismo e para noção de experimentação corporal nas cosmovisões ameríndias. A arte relacional nasce da possibilidade de se abrir para a negociação constante entre as diversas possibilidades existenciais, sendo que a "natureza canta e fala, e o mundo inteiro se comunica conosco. Nisso podemos reconhecer outra definição de magia: a magia seria a arte de se abrir e ouvir profundamente essa comunicação" (STARHAWK, 2018, p. 55, *apud* SANTOS, 2021, p. 6).

Para realizar essas comunicações, o xamã experimenta não só o corpo como um espaço de múltiplas articulações, mas a possibilidade de transitar entre corporalidades, sendo assim a mudança corporal resulta em uma mudança de perspectiva, "portanto, não é o espírito que engendra consciência, mas sim o corpo. As construções culturais são construções corpóreas"

(SANTOS, 2021, p. 6). A mesma centralidade na transformação corporal se encontra no artigo "Antropologia do corpo: reflexões sobre a diversidade corporal dos xamãs" (2001), de José Ronaldo Mendonça Fassheber, ao considerar que "dos corpos que se transformam dentro das sociedades indígenas, o do xamã é o que passa por uma metamorfose mais complexa" (FASSHEBER, 2001, p. 119).

Por conseguinte, como observa Santos (2021), é essa possiblidade múltipla e complexa, que permite um espaço de criação, ao considerar que "onde há criação miríades de forças estão presentes. É preciso criar para empurrar para longe toda a morte que apaga nossos sonhos" (SANTOS, 2021, p. 7). As poéticas que nascem das relações cosmoplanetárias são meios de resistência frente à pretensão de se consumir até as esferas dos sonhos. Nos textos de Krenak (2020), fica evidente que a dança civilizatória pretende consumir as possibilidades de diversidade e de fruição, aqueles que preferem dançar outra coreografia são diretamente atacados: "por dançar uma coreografia estranha são tirados de cena, por epidemias, pobreza, fome, violência dirigida" (KRENAK, 2020, p. 34).

A ampliação do horizonte perspectivo depende de uma ação constante de "empurrá-lo para cima". Como coloca Krenak, "os provoco a pensar na possibilidade de fazer o mesmo exercício. É uma espécie de *tai chi chuan*. Quando você sentir que o céu está ficando muito baixo, é só empurrá-lo e respirar" (KRENAK, 2019, p. 14). A aproximação do céu, a queda do céu, é um tema muito comum entre as cosmovisões ameríndias, entre os Krenak por exemplo existe o *taru ande* (dança para suspender a aproximação do céu com a terra)*:*

> aqui nos trópicos essa proximidade se dá na entrada da primavera. Então é preciso dançar e cantar para suspendê-lo, para que as mudanças referentes à saúde da Terra e de todos os seres que aconteçam nessa passagem. Quando fazemos o taru andé, esse ritual, é a comunhão com a teia da vida que nos dá potência (KRENAK, 2020, p. 25).

O cantar, o dançar, são valorizados como práticas fundamentais para a sobrevivência dos povos originários, é a forma como estes suspendem a queda do céu, adiam os fins do mundo e ampliam suas subjetividades. O corpo é o lugar da memória, da performance e da resistência. Expandir nossas subjetividades, assim como propõe Krenak, está intimamente ligado a expandir nossa corporalidade, o corpo do sujeito-coletivo não se delimita em sua individualidade, ele se estende às montanhas, aos rios, sendo assim, a experimentam em suas maravilhas e dores. Experimentam em seus corpos a agência da ganância da colonialidade, que por meio de seu sistema de opressão dominam técnicas na intenção de "comer a Terra".

Na cosmologia Yanomami (PAJÉS PARAHITERI, 2017), seus antepassados como “comedores de terra” que desconhecia os alimentos verdadeiros como conhecem os Yanomami, isso antes do primeiro céu cair. Mas era um tempo em que não existiam as doenças. Porque não existia a presença dos *napë*. Nesta cosmovisão, os comedores de terra, quando aprenderam a “comer os verdadeiros alimentos” (PAJÉS PARAHITERI, 2017, p. 20) e os alimentos cozidos “eles se tornaram como nós” [os Yanomami] (PAJÉS PARAHITERI, 2017, p. 20). A transformação corporal via alimentação foi o que tirou os comedores de terra do primeiro tempo de seu estado inicial para passar a serem ‘humanos’. Os *napë* parecem com os comedores de terra, devoram tudo que vêm pela frente e parecem desconhecer os alimentos verdadeiros. Não sabem se relacionar com o corpo da biosfera, com isso, enfiam suas máquinas sem parar, produzindo mercadorias e morte.

As danças relacionais entre os corpos podem ser “coreografias utilitárias” (como a colonialidade vem ensaiando nos últimos séculos), mas elas também podem ser “danças cósmicas criativas”, nesse contexto me questiono: qual mundo estamos dançando? Krenak nos convoca a ampliar as subjetividades e possibilidades relacionais. Por isso seu pensamento se inspira no tempo do sonhar e se abre aos encontros de criação crítica e criativa de mundos. O corpo-Terra é o espaço que ocorre a dança cósmica da existência

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS E PROVOCAÇÕES FUTURAS

Vamos ter que produzir outros corpos,
outros afetos, sonhar outros sonhos para
sermos acolhidos por esse mundo e nele
podermos habitar
Ailton Krenak

As ideias de Ailton Krenak nos provocam a pensar e repensar nossas condições existenciais e escolhas relacionais, igualmente denunciam as consequências da monocultura de corpos, ideias e práticas, visto que essa centraliza no valor financeiro dos corpos a única razão da existência, o que causa a destruição da vida em suas diversidades. Portanto, para a vida poder continuar, precisamos, de maneira crítica e criativa, "produzir outros corpos", mais integrados com o organismo Terra e que escapem da lógica utilitária da existência.

Inicialmente, nessa pesquisa, tive por intenção definir a noção de corpo segundo Ailton Krenak, no entanto, ao longo da pesquisa se demonstrou que a definição de corpo não se encontra em seu pensamento, precisamente visto que seu modo de pensar não procura respostas definitivas, está mais interessado na experimentação do que na definição. Como foi observado, os modos indígenas de entender o corpo tendem a experimentação e a metamorfose e não condizem com uma definição fixa e rígida. Desse modo, o pensamento de Ailton Krenak mais do que responder a uma questão propriamente dita, é um modo de elaborar conhecimento que se coloca a pensar, mas não um pensar isolado de prática, pelo contrário, um pensar que se faz na relação com o mundo.

A existência de uma "resposta certa" condiz com a metodologia colonial de pensar, produz monocultura e necrosa a existência em sua repetitiva produção de mesmice. Como demonstra Krenak (2017), essa angustia da certeza é elaborada no pensamento moderno/colonial, não existe no pensamento mágico ou mítico, nele não precisamos ter certeza. A necessidade de certezas, bem como essa "mania" de "vender o futuro", é colonial e moderna, nos limita a concepções muito estreitas da existência, principalmente visto que "não temos nenhuma certeza se estaremos vivos daqui a pouco ou até amanhã" (KRENAK, 2017, p. 81). Desse modo, o pensador nos convida a experenciar "essa ideia da incerteza viva" (KRENAK, 2017, p. 81) um estado de incerteza criativa, que escapa das certezas alienantes.

O modo de pensar que procura certezas é o mesmo que produz corpos utilitários. Se consideramos que o modo de pensar influenciam nas existências dos corpos e vice-versa, para continuar fruindo com a vida precisamos alterar nossos modos de pensar, nossos hábitos

corporais e modos de viver, para passar a levar em conta as múltiplas subjetividades que compartilham a existência conosco. Para a vida poder continuar, Krenak nos sugere descobrir outras maneiras, menos destrutivas, de nos relacionar com essas subjetividades da existência. Quem sabe, para criar outros corpos seja preciso, assim como aponta bell hooks (2013), construir novas teorias para nos engajar e transformar a realidade, visto a potência do pensamento de transformá-la, considerando que a teoria é indissociável da prática social e a mente é indissociável da manifestação corporal. Sendo assim, outros modos de pensar, de alguma maneira, podem mudar nossos hábitos relacionais e esses podem criar outros corpos.

Essas novas teorias de pensamento que vão sendo criadas a partir de novas estratégias pedagógicas é o que clamam as mulheres da ANMIGA (Articulação Nacional das Mulheres Indígenas Guerreiras da Ancestralidade) quando falam em "Reflorestar Mentes". Reflorestar mentes é conjuntamente reflorestar os corpos em suas condições relacionais. É resistir contra a monocultura de ideias, de corpos e de modos de vida. Para isso, é preciso estar ciente de que a hegemonia quer ter a diferença sobre seu controle, mas, mesmo assim, as diferenças constantemente escapam dela, se transformam e se multiplicam em rizomas. Sendo assim, na elaboração de pesquisas que se pretendam interculturais, é prudente escapar das pretensões de explicação, sendo que essa postura indica uma tentativa de hierarquia, desse modo, entremos novamente na roda colonial.

A escuta da diversidade é urgente, mas essa escuta não pode ser uma ânsia feroz em explorar a alteridade, a escuta é o estado de estar disponível, inclusive para não entender a alteridade. Assim como propõe Éduard Glissant (2008) quando reivindica o direito à opacidade, direito de manter-se desconhecido, de selecionar o que revelar e o que guardar. E este é um direito fundamental a ser levado em consideração ao pensar na interculturalidade crítica (WALSH, 2013). Enquanto alguma expressão cultural se impõe em posição hierarquicamente superior, não conseguimos realizar relações interculturais respeitosas e que primem pelo cuidado com a vida e manutenção da diversidade.

Precisamos produzir estratégias pedagógicas que nos ajudem a aprender a criar relações de cuidado com a vida. Um pensamento de cuidado com a vida precisa escapar das repetições de gestos antropocêntricos, racistas, classistas, misóginos, visto que estes reproduzem a violência contra a biodiversidade da existência. Nesse sentido, a busca política epistêmica por um giro decolonial (CASTRO-GOMÉZ; GROSFOGUEL, 2007) requer repensar as pontes entre as epistemologias, entre as diversas maneiras de conhecer e criar os mundos, escapando da repetição das violências epistêmicas inclusive via integração e controle. Para tal é preciso deixar de cumprir com a monológica colonial através de desobediências epistêmicas

(MIGNOLO, 2008). O pensamento de Ailton Krenak é um exemplo de desobediência da episteme colonial, seu pensamento encontra-se fora da normalidade da escrita acadêmica, suas palavras são frutos do fluxo de suas ideias, resultado de sua memória e de suas experiências. Esse modo de produzir pensamento é por si uma re-existência decolonial. De acordo com esse pensamento de resistência de Ailton Krenak, devemos viver a partir do interesse comum de proteger a vida, as florestas e criar alianças com os seres viventes. Criar alianças com a vida é cultivar a floresta, a biodiversidade e os ecossistemas, é também criar alianças com os povos da floresta. É a busca pela "Florestania" que comenta Ailton Krenak (KRENAK *apud* SILVA, 2018).

Então, para ser possível transgredir os limites impostos pelas rígidas normas da sociedade colonizadora, é importante estar disposto a descontinuar as imposições coloniais e fruir o pertencimento à vida. Nesse contexto as universidades devem existir não para serem úteis ou produzir e acumular mercadorias, mas sim para "dar trânsito a todas as visões de mundo, a todas as capacidades criativas, à invenção, ao pensamento" (KRENAK, 2017, p. 7). Toda monocultura é violenta porque ela não suporta a fruição da alteridade. O pensamento de Ailton Krenak age em favor de uma biodiversidade, visto que, nos lembra dessa noção de respeito com todos aqueles que estão fazendo essa viagem cósmica conosco. Seu pensamento atua enquanto uma micropolítica ativa, é uma ação consciente de se relacionar respeitosamente com as outras formas de vida que compartilham a existência conosco, é estar disposto a percebê-las e respeitá-las.

A linguagem de Ailton Krenak funcionou enquanto um dispositivo de pensar. Desde o início das leituras, venho refletindo radicalmente o cuidado com a vida. Essa linguagem abriu espaço entre mundos e entre maneiras de elaborar pensamento e me possibilitou amadurecer criticamente a noção de pensamento perspectivo. Possibilitou ainda pensar criticamente as hierarquias relacionais que vivenciamos, descolando as imposições dos conceitos coloniais de minhas experiências corporais. Existem muitos modos de entender os corpos, mas Ailton Krenak nos convoca a elaborar uma consciência sobre as ações coletivas que os corpos realizam no encontro com a existência, sendo assim, nos convida a deixar de se limitar a conceituações e se direcionar a pensar em *como* está sendo o encontro desses corpos com a vida. Escutar as palavras de Ailton Krenak é um convite para perceber a intenção das grandes corporações de transformar os corpos em materialidades úteis à sua pretensão de crescimento financeiro ilimitado, esse modo de pensar considera o corpo como utilidade e lucro.

O pensamento de Ailton Krenak evidencia que corpo e vida não existem para servir a nenhum sistema, o corpo não serve para servir. Essas grandes corporações produzem

necessidades e imprimem a noção de utilidade que atravessam os corpos, mas a vida escapa constantemente das significações e tentativas de captura. A vida não é útil. O corpo não é útil. Esse modo de pensar me permitiu experimentar alguns momentos de liberdade, passei a fazer atividades que "não servem para nada", e experimentei mais vezes um desinteressado silêncio. Me lembrei que "não existo para cumprir uma função de utilidade". Dessa maneira, mais do que pensar "para que serve esse corpo?" Eu tenho pensado "como esse corpo impacta o mundo?", "como esse corpo se relaciona com a vida?". Passei a pensar no impacto das minhas ações e relações.

Na produção de novos modos relacionais acontece a resistência. A resistência é aquilo que foge à tentativa da captura colonial, ela acontece por exemplo na constante criação de subjetividades presente nas poéticas indígenas. Essas levam em consideração a densidade das subjetividades da floresta e consideram a vida e os corpos em uma conjuntura muito mais ampla de articulações e multiplicidades. As poéticas da resistência são os cantos, as danças, as pinturas, as performances, que manifestam através dos corpos as constantes articulações entre diferenças. Nesse sentido, as resistências poéticas e epistêmicas são corporais já que o ponto de vista está no corpo (TAYLOR; VIVEROS DE CASTRO, 2019), a corporalidade produz o ponto de vista, produz o pensar.

Por isso, como demonstra Takuá (2019), todas as existências produzem pensamento. Na elaboração filosófica da autora encontramos a transformação do "penso, logo existo" para uma outra cosmovisão, na qual o pensamento vigente é: tudo que existe pensa, de diferentes modos perspectivos, mas pensa[127]. Sendo assim, um pensar com a cabeça da/na Terra, como colocam Krenak (2017) e Takuá (2019), é um pensar que considera o pensamento de todas as formas de existência, nele, ocorre a transposição da construção do conhecimento para os corpos, pois nele para saber é preciso primeiro sentir os demais corpos que estão no mundo.

Desse modo se reconhece que os corpos são resultantes das complexas relações entre vários corpos, são produção de diferenças. Como afirma Krenak, "definitivamente não somos iguais, e é maravilhoso saber que cada um de nós que está aqui é diferente do outro, como constelações" (KRENAK, 2019, p. 16). Sendo assim, somos frutos da diversidade em relação, e produzimos diferenciação a cada existência.

[127] Podemos encontrar essa mesma noção no perspectivismo proposto por Viveiros de Castro, quando afirma que: "se Descartes nos ensinou, a nós modernos, a dizer 'eu penso, logo existo' – a dizer, portanto, que a única vida ou existência que consigo pensar como indubitável é a minha própria -, o perspectivismo ameríndio começa pela afirmação duplamente inversa: 'o outro existe, logo pensa'" (VIVEIROS DE CASTRO, 2011, p. 118).

Em síntese, a corporalidade não se encontra finalizada, mas sim em contínua transformação, a corporalidade é a fruição que permite ao corpo a experimentação da existência. E essa transformação a qual o pensamento de Krenak se refere trata-se de uma transformação ética em função da vida. Mas como criar outros corpos? Como desorganizar os atravessamentos que neles se impõem? Como resistir à monocultura da mente e do corpo? De acordo com o pensamento de Krenak, a resistência ocorre na ampliação das subjetividades. Mas como ampliar nossas enrijecidas subjetividades?

Para realizar mudanças nos corpos e em suas manifestações relacionais, o pensador nos indica muitas vezes o caminho da arte e do fazer artístico. Como ponte entre a conclusão desta pesquisa e um lançamento a novas investigações sobre o corpo e os projetos de de(s)colonização, pretendo pensar o fazer artístico nas construções subjetivas e de imaginário. Pensar de modos que furem fazer artístico colonizado e individualista, e se direcione a um fazer artístico ampliado, em fruição cosmopoética, aprendendo como as resistências dos povos indígenas. A arte indígena enquanto ferramenta de resistência pode ser observada na 34ª Bienal em 2021 com a participação de diversos artistas indígenas, entre eles o *artivista* Jaider Esbell apresentando essas cosmopoéticas também enquanto ato político. Quando Esbell (2018) nos provoca a pensar na arte indígena contemporânea, bem como no papel político do artista indígena, demonstra a potência da arte na criação de corpos que resistem à colonialidade, sendo que o artista é aquele capaz de fazer visível a diferença, aquele que faz ver os mundos que são massificados e apagados pela colonialidade.

O fazer artístico é um potente meio de construir mundos e de reivindicar o direito à multiplicidade e à diversidade, nele re-existe o esforço para não ser massificado e classificado pelas lógicas coloniais, financeiras e midiáticas. A arte de acordo com Esbell (2018), acontece enquanto possibilidade de reivindicar algo, de desafiar, de provocar, de pensar a contemporaneidade da cultura e dos sujeitos, tanto indígenas quanto não indígenas. As obras de Ailton Krenak me convidaram a pensar a necessidade da contínua criação das corporalidades e suas relações subjetivas, e essa contínua criação surge de movimentos de provocação e desorganização do já estabelecido.

Nesse sentido, assim como o fazer artístico, o pensamento de Ailton Krenak age descontruindo a rigidez dos conceitos coloniais. Trata-se de uma filosofia, um modo de pensar, de uma literatura, que valoriza as cosmopoéticas como meio de resistência e que considera que estas sejam ao mesmo tempo ancestrais e contemporâneas. Assim como coloca Jaider Esbell:

> A figura do índio artista vem reivindicando um espaço de existência apropriado para a arte se manifestar. (...) isso tudo é uma grande resistência porque há também a tentativa de se descaracterizar, de desmoralizar, de criminalizar toda arte que foge do habitual. E é essa habilidade estratégica que me interessa, a de escapar da generalização do ser como homogeneização, não permitir que se retire as particularidades, as individualidades, os diferentes sentidos de cada pessoa e cultura (ESBELL, 2018, p. 26).

O artista nos convida a pensar para além dos limites da conceituação artística via representação colonial e reconhece que "fazemos política de resistência declarando com a arte em contexto contemporâneo aberto" (ESBELL, 2018, p. 132). A arte foi o campo no qual Jaider Esbell mais encontrou abertura para realizar a política da resistência. Na arte, principalmente pensada contemporaneamente, é possível pensar na coexistência entre multiplicidade e singularidade. Quando o artista indígena afirma que "todas as visões são transitórias e há mais de um em mim" (ESBELL, 2018, p. 151) está demonstrando seu interesse pela multiplicidade, transformação e coexistência de possibilidades existenciais. "A arte indígena contemporânea age no campo cosmológico de pensar a humanidade e o meio ambiente" (ESBELL, 2018, p. 130). Desse modo, o *artivismo* que realiza Jaider Esbell permite repensar a constante produção dos corpos e dos imaginários de mundos. Ainda em 2021 tivemos o lançamento de uma plataforma digital potente para se pensar os *artivismo* indígena contemporâneo, que foi o "TePI – Teatro e os povos indígenas"[128], trazendo o protagonismo indígena em suas expressões artísticas. Sendo assim, considera-se o espaço de criação artística enquanto um desses espaços de criação dos corpos.

Por fim, a urgência ecológica demarcada pelos povos originários demonstra a necessidade da criação de corpos implicados com as questões planetárias, assim como são as poéticas dos povos originários, para que seja possível tentar evitar um colapso completo. Talvez, uma das possibilidades de evita-lo seja através de uma sensibilização cosmopoética, assim como têm realizado diversos artistas indígenas contemporâneos, ao possibilitar a ampliação sensível das possibilidades de relação com a existência. Para isso precisamos nos considerar parte da vida e deixar de nos pensarmos apartados da natureza, como sugere a tradição greco-romana colonial. O pensamento e a arte indígena contemporânea se elaboram a partir da existência do corpo-Terra.

---

[128]As obras e ações que compõem a programação refletem a existência para além da humanidade, se interessando por pessoas, mas também pela árvore, o ar, o animal, a flor, a água, a coletividade, o cheiro, a terra e a ancestralidade. O TePI surge como um movimento que estima as biografias plurais presentes no nosso planeta! A plataforma une artistas e intelectuais indígenas e não indígenas que trazem em seu pensamento e obra a reinvenção da vida para o bem comum. Disponível em: https://tepi.digital/. Acesso em: 26/11/2021.

O convite de Krenak é para que nós abandonemos as lógicas que consideram que não somos natureza e nos aproximemos dos povos que fazem alianças com as diversas formas de vida. O pensador chama pela experiência de viver em harmonia: “convoquemos a experiência de estar harmoniosamente habitando o cosmos: é possível experimentar isso na nossa vida cotidiana sem se render a todo esse terrorismo da modernidade” (KRENAK, 2020, p. 38). Para que os corpos não se deixem levar pelo “terrorismo da modernidade” é interessante produzir experimentações de mundo que escapem dos hábitos coloniais

A consciência da exploração material dos corpos direciona ao seu ponto de re-existência, que é a consciência da amplitude da experimentação corporal. Pensar com o corpo e percebê-lo enquanto parte da potência de vida e não enquanto valor monetário e acúmulo de mercadorias é o eixo do pensamento que Ailton Krenak e outros pensadores indígenas vêm expressando em suas falas. O pensador solicita que, a partir do incômodo, dos abismos, nós nos tornemos capazes de “produzir uma resposta em plena consciência” (KRENAK, 2020, p. 58). A consciência em Krenak é uma escolha relacional que busca transgredir a utilidade, ele nos convoca a nos envolvermos com a vida e produzir consciência: “consciência do corpo, da mente, consciência de ser o que se é e escolher ir além da experiência da sobrevivência” (KRENAK, 2020, p. 58). Então a proposta de resposta de Ailton Krenak é: “já que a natureza está sendo assaltada de uma maneira tão indefensável, vamos, pelo menos, ser capazes de manter nossas subjetividades, nossas visões, nossas poéticas sobre a existência” (KRENAK, 2019 p. 15).

Nesse pensamento, que se produz em conjunto com o pensar da Terra, Krenak percebe que “o tempo reclama novas epistemologias, visões para um mundo em vertigem” (KRENAK, 2017, p. 2). Novos corpos, novos modos de pensar, só podem existir em espaços de abertura epistêmica, é também o que propõe Boaventura de Souza Santos (2010) ao pensar a ecologia de saberes. Tanto em Krenak (2019-2020), como em Boaventura (2013), solicita-se o reconhecimento de que para existir esse espaço entre os diversos saberes, é preciso escuta e abertura ao diverso. Esse espaço fica impossibilitado de existir, quando ocorre a reprodução de violências epistêmicas e pretensão de uma única forma de saber. Inclusive cabe a nós, enquanto exercício metodológico, não criar “novas verdades absolutas”, nem cair em oposições binárias fixas e não se seduzir pela alteridade, romantizando-a, idealizando-a e fixando-a. Uma metodologia que se pretende de(s)colonial não chega a um ponto final, mas abre espaço para novas metamorfoses, sendo assim um girar de(s)colonial.

Como estamos percebendo, a construção de nossas narrativas e de nossos corpos está atravessada pelo modo de pensar violento com outras ontologias. Nesse sentido, Danilo

Patzdorf (2021) pensa como as narrativas se imprimem nos corpos, ou seja, a somatopolítica dos corpos. Para tal apresenta a noção de artista-educa-dor, para promover transformações nas narrativas e nos corpos, nela reconhece a urgência de outros "saberes somáticos". A produção de outros mundos ocorre a partir de um imaginar de "novas estratégias de insurreição contra os mecanismos somatopolíticos de controle e exploração mais contemporâneos" (PATZDORF, 2021, p. 9). Como coloca Krenak, vamos ter que "nos reconfigurar radicalmente para estarmos aqui" (KRENAK, 2020, p. 24).

Para tal, precisamos criar novos corpos a partir da consciência de "corresponsabilidade com os lugares onde vivemos e o respeito pelo direito à vida dos seres" (KRENAK, 2019, p. 23). Quem sabe ampliar nossa noção de humanidade, de consideração relacional, pode ser um dos modos de insurgir contra as tentativas de massificação e, para insurgir, não devemos nos contentar "com aquela metáfora da natureza que eles mesmos criaram para consumo próprio" (KRENAK, 2019, p. 32). Para resistir à exploração é preciso ouvir e criar em conjunto com o pensar da Terra e não mais considerar a natureza e os corpos como utilidade.

Descentralizar o humano da produção do saber parece ser fundamental para produzir pensamentos anticoloniais. Essa proposta encontra-se no pensamento de Takuá (2019) que costumeiramente começa suas falas -em um ato profundamente anticolonial- com uma canção acompanhada pelo maracá, o que mexe nas lógicas discursivas. O canto é também uma das formas de produzir conhecimento e de expressar os saberes, assim como as danças, as pinturas a confecção de ornamentos e cestos. Para Takuá (2019), "o canto está para além da palavra, ele ressoa dentro da gente". O cantar também nos ajuda a "criar pontes entre mundos" e a abrir espaço para ouvir às falas dos diversos seres que habitam dentro da floresta. Ela propõe a construção de saberes e corpos pluriversais, a partir de experiências pluriversais. Como coloca Ailton Krenak (2017) a instituição que se chama Universidade, só valoriza um tipo de pensar, e isso enfraquece as capacidades criativas e de invenção, precisamos de pluriversidades. De acordo com Kilomba, é "urgente a tarefa de descolonizar a ordem eurocêntrica do conhecimento" (KILOMBA, 2019, p. 53). Mas será que apenas ampliar as possibilidades de referências epistêmicas basta para de(s)colonizar o conhecimento? Como modificar os modos de escrita, de produção e ação dos saberes? Como realizar encontros entre diversidades sem estabelecer hierarquias? Quem sabe ao experimentar o corpo-Terra nos encontramos com a possibilidade de começar a descolonizar o conhecimento e a pensar com a "cabeça na terra".

Não sou um pregador do apocalipse,
o que tento é compartilhar a mensagem de um outro mundo possível
Ailton Krenak

5 REFERÊNCIAS

ACOSTA, Alberto. **O bem viver:** uma oportunidade para imaginar outros mundos. Tradução de Tadeu Breda. São Paulo: Editora Elefante, 2016.

ALMEIDA, Maria Inês; QUEIROZ, Sônia de. **Na captura da voz:** as edições da narrativa **oral no Brasil**. Belo Horizonte. Autêntica, 2004.

ALTBERG, Marco (direção). **Ailton Krenak e o sonho da pedra**. Rio de Janeiro, 2017. (52 min).

ANMIGA (org.). **Segunda Marcha da Mulheres Indígenas**: reflorestando mentes para a cura da terra. Reflorestando mentes para a cura da Terra. 2021. Disponível em: https://anmiga.org/marcha-das-mulheres/. Acesso em: 10 set. 2021.

ARAVENA-REYES, José; KRENAK, Ailton. O cuidado como base epistemológica da produção técnica do antropoceno. **Revista Epistemologias do sul**, Foz do Iguaçu. v. 2, n. 1, p. 129-163, 2018.

ARENDT, Hannah. O Pensamento racial antes do racismo. In: **Origens do totalitarismo.** Tradução de Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

BARRETO, João Paulo Lima. **Wai-Mahsã:** peixes e humanos. Um ensaio de Antropologia Indígena. 2013. 93 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2013.

BARROS, João. Nascimento e descentramento do sujeito moderno. **Saberes:** Revista interdisciplinar de filosofia e educação, Natal. v.18, n.2, 2018.

BIRMAN, Joel. O mal-estar na modernidade e a psicanálise: a psicanálise à prova do social. **Physis:** revista de saúde coletiva, Rio de Janeiro. v. 15, p. 203-224, 2005.

BRASIL. **Carta Régia, de 13 de maio de 1808**. **Manda fazer guerra aos índios Botocudos**. Coleção das Leis do Brazil de 1808. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1891, p. 37-41. Disponível em: https://www2.camara.leg.br/legin/fed/carreg_sn/anterioresa1824/cartaregia-40169-13-maio-1808-572129-publicacaooriginal-95256-pe.html Acesso em: 31/10/2020.

BRASIL**. Lei Federal nº 11.645, de 10 de março de 2008**. Altera a Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, modificada pela Lei nº 10.639, de 9 de janeiro de 2003, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da rede de ensino a

obrigatoriedade da temática “História e Cultura Afro-Brasileira e Indígena”. Diário Oficial da União, p. 1-1, 2008. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2008/lei/l11645.htm Acesso: 20/04/2021.

BUCCI, Alipio Freire e Eugênio. **Ailton Krenak – Receber sonhos**. 1989. Disponível em: https://teoriaedebate.org.br/1989/07/06/ailton-krenak-receber-sonhos/. Acesso em: 03 de maio 2020.

CARNEIRO, Aparecida Sueli. **A construção do outro como não-ser como fundamento do ser**. (tese de doutoramento) Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSFOGUEL, Ramón. **El giro decolonial:** Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá: Siglo del hombre editores, 2007.

CERNICCHIARO, Ana C. A poética indígena como resistência: por uma abertura na literatura brasileira contemporânea. **Revista Crítica Cultural**, Palhoça, SC v. 15, n. 1, p. 69-81, 2020.

CERNICCHIARO, Ana C. A Terra como corpo: a “economia do cuidado” contra as cinzas do “povo da mercadoria”. **Alea:** Estudos Neolatinos, Rio de Janeiro. v. 23, p. 122-138, 2021.

CERNICCHIARO, Ana C. **Perspectivismo literário e netonia**: axolotl e outras zoobiografias. Tese (Doutorado) - Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Comunicação e Expressão, Programa de Pós-Graduação em Literatura, Florianópolis, 2013.

CESARINO, Pedro de Niemeyer. A escrita e os corpos desenhados: transformações do conhecimento xamanístico entre os Marubo. **Revista de Antropologia**, São Paulo, USP, v. 55 n.1. p. 75-137, 2012.

CESARINO, Pedro de Niemeyer. Cartografias do cosmos: conhecimento, iconografia e artes verbais entre os Marubo. **Mana**, Rio de Janeiro. v. 19, p. 437-471, 2013.

CESARINO, Pedro de Niemeyer. Corporalidades heterotópicas: montagens e desmontagens do humano nos mundos ameríndios e além. **Revista Brasileira de Psicanálise**, São Paulo. v. 50, n. 2, p. 157-175, 2016.

CHAKRABARTY, Dipesh. O clima da história: quatro teses. **Sopro,** Florianopolis. v.1 n. 91, p. 4-22, 2013.

COHN, Sergio; KADIWEL, Idjahure (org.). **Tembetá:** conversas com pensadores indígenas**.** Rio de Janeiro: Azougue Editorial, 2019.

COLECTIVO Miradas Críticas del Territorio desde el Feminismo **Mapeando el cuerpo-territorio.** Guía metodológica para mujeres que defienden sus territorios. Quito: 2017.

COMUNIDADE SELVAGEM. **Biblioteca do Ailton Krenak**. Disponível em: https://www.notion.so/Biblioteca-do-Ailton-Krenak-cd46ab5c7c4448ffb3111f3c9ef833d9. Acesso em: 05 jun. 2021.

CRUTZEN, Paul J.; STOERMER, Eugene F. **The anthropocene IGBP newsletter**, 41. Royal Swedish Academy of Sciences, Stockholm, Sweden, 2000.

DANNER, Fernando; DORRICO, Julie; DANNER, Leno Francisco. Pensamento indígena brasileiro como crítica da modernidade: sobre uma expressão de Ailton Krenak. **Griot:** Revista de Filosofia, Amargosa – BA, v.19, n.3, p.74-104, outubro, 2019.

DANOWSKI, Déborah; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Há mundo por vir? Ensaio sobre os medos e os fins.** Florianópolis- SC, Cultura e Barbárie Editora, 2014.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. Espaço e corporeidade. In: **Caosmose**: um novo paradigma estético. Tradução. Ana Lúcia de Oliveira e Lúcia Cláudia Leão, editora 34. Rio de Janeiro: Ed, v. 34, p. 153-165.1992.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mil Platôs**: Capitalismo e Esquizofrenia 2. Traduções Ana Lúcia de Oliveira. Rio de Janeiro: Editora 34, 2011.

DESCARTES, René**. Meditaciones metafísicas**. Traducción, introducción y notas de Pablo Pavessi. Buenos Aires: Prometeo, 2009.

DORRICO, Julie et al. (Ed.). **Literatura indígena brasileira contemporânea:** criação, crítica e recepção. Porto Alegre. Editora Fi, 2018.

DORRICO, Julie. A estrutura do homem integrado à natureza como princípio da literatura brasileira contemporânea. **Espaço Ameríndio,** Porto Alegre, v. 13, n. 2, jul./dez. , p. 242-267. 2019

DORRICO, Julie. A literatura indígena contemporânea brasileira: a oralidade no impresso na obra A Queda Do Céu: Palavras De Um Xamã Yanomami de Davi Kopenawa e Bruce Albert. **Revista Língua & Literatura**, Frederico Westphalen, RS. v. 20, n. 36, p. 132-150, 2018.

DUSSEL, Enrique. **1492, o encobrimento do outro:** a origem do mito da modernidade. Petrópolis: Vozes, 1993.

ESBELL, Jaider. **Jaider Esbell**. Coleção Tembetá. Sérgio Cohn e Idjahure Kadiwel (org). Rio de Janeiro: Azougue Editorial, 2018.

LUCIANO, G. J. dos S. **O índio brasileiro**: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje.Brasília, DF: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade; LACED/Museu Nacional, 2006.

FANON, Frantz. **Os condenados da terra**. José Laurênio de Melo. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.

FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Tradução de Renato da Silveira- Salvador: EDUFBA, 2008

FEDERICI, Silvia. **Calibã e a bruxa**: mulheres, corpos e acumulação primitiva. Tradução: Coletivo Sycorax. São Paulo: Editora Elefante, 2019.

FERNANDES, Estevão Rafael. Ruptura epistêmica, Decolonialidade e Povos Indígenas: Reflexões sobre Saberes-Outros. In: DANNER, Fernando; DANNER, Leno Francisco (org). **Ensino de filosofia, gênero e diversidade.** Porto Alegre: Ed. FI, p. 52-72. 2014.

FOUCAULT, Michel. **A ordem do discurso. Aula inaugural no college d'e France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970**. Tradução de Laura Fraga de Almeida Sampaio.3. ed. São Paulo: Edições Loyola, 1996.

FOUCAULT, Michel. **As palavras e as coisas:** uma arqueologia das ciências humanas. Tradução de Salma Tannus Muchail. 8. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

FOUCAULT, Michel. **O corpo utópico, as heterotopias**. Trad. Salma Tannus Muchail. São Paulo: N-1 Edições, 2013.

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e Punir:** nascimento da prisão. 27ª ed. Tradução de Raquel Ramalhete. Petrópolis: Vozes, 1987.

FRANCHETTO, Bruna. A guerra dos alfabetos: os povos indígenas na fronteira entre o oral e o escrito. **Revista Mana**, Rio de Janeiro. v. 14, n. 1, p. 31-59. 2008.

GLISSANT, Édouard. Pela opacidade. **Revista Criação & Crítica[USP].** São Paulo. n. 1, p. 53-55, 2008.

GONZALEZ, Lélia. A categoria Político-Cultural da Amefricanidade. In: **Primavera para as rosas negras:** Lélia Gonzalez em primeira pessoa. São Paulo: Diáspora Africana, p. 12-27. 2018.

GREINER, Christine. **O Corpo:** pistas para estudos indisciplinares. 1ª ed. São Paulo: Annablume, 2005.

GROSFOGUEL, Ramón. Del extractivismo económico al extractivismo epistémico y ontológico**. Revista Internacional de Comunicación y Desarrollo** (RICD), v. 1, n. 4, 2016.

GUATTARI, Félix**. As três ecologias**. Tradução Maria Cristina F. Bittencourt. 21ª edição. Campinas, SP: Papirus, 2011.

HAESBAERT, Rogério. Da desterritorialização à multiterritorialidade. **Anais do X encontro de Geógrafos da América Latina**. São Paulo: Ed. USP, p. 6774-6792, 2005.

HAESBAERT, Rogério. Do corpo-território ao território-corpo (da terra): contribuições decoloniais. **GEOgraphia [UFF]**, Rio de Janeiro. v. 22, n. 48, 2020.

HAESBAERT, Rogério. **Território e descolonialidade:** sobre o giro (multi) territorial/de(s)colonial na América Latin**a** 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO; Niterói: Programa de Pós-Graduação em Geografia Universidade Federal Fluminense, 2021.

HAN, Byung-Chul. **Sociedade do cansaço**. Tradução Enio Paulo Giachini. Petrópolis. Editora Vozes, 2015.

HOOKS, bell. **Ensinando a transgredir:** a educação como prática da liberdade. Tradução: Marcelo Brandão Cipolla. São Paulo: Editora Martins Fontes. 2017. 283p.

JECUPÉ, Kaka Werá. **A terra dos mil povos:** história indígena brasileira contada por um índio. São Paulo: Petrópolis, 1998.

KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura.** Tradução Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão – 4ª ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1997.

KEHÍRI, Tõrãmü. **Antes o mundo não existia**: mitologia dos antigos Desana-Kêhíripõrã / Tõrãmíí Kêhíri, Umusí Pãrõkumu ; desenhos de Luiz e Feliciano Lana. -2. ed. -São João Batista do Rio Tiquié : UNIRT ; São Gabriel da Cachoeira :FOIRN, 1995. 264p.

KILOMBA, Grada. **Memórias da plantação**: episódios de racismo cotidiano. Tradução de Jess Oliveira. Rio de Janeiro: Editora Cobogó, 2019. 244p

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

KRENAK, Ailton. Paisagens, territórios e pressão colonial. **Espaço Ameríndio**, Porto Alegre, v. 9, n. 3, p. 327- 343, jul./dez. 2015.

KRENAK, Ailton. **A potência do sujeito coletivo**–Parte I (entrevista de Jailson de Souza e Silva). Rio de Janeiro, n.1. Revista Periferias, 2018.

KRENAK, Ailton. **A vida não é útil**. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

KRENAK, Ailton. As alianças afetivas. Entrevista de Pedro Cesarino. **Incerteza Viva. Dias de estudo**. São Paulo: Fundação Bienal de São Paulo, p. 169-188, 2016.

KRENAK, Ailton. Discurso de Ailton Krenak, em 04/09/1987, na Assembleia Constituinte, Brasília, Brasil. **GIS - Gesto**, **Imagem e Som - Revista de Antropologia**, São Paulo, Brasil, v. 4, n. 1, p. 421-422, 2019. DOI: 10.11606/issn.2525-3123.gis.2019.162846. Disponível em: http://www.revistas.usp.br/gis/article/view/162846. Acesso em: 23 out. 2020. Vídeo https://drive.google.com/file/d/1PkFNpds7iPbqHHAWibvxtrZfjroFVsyY/view

KRENAK, Ailton. Ecologia Política. **Ethnoscientia**, Belém. v. 3, n. 2, 2018.

KRENAK, Ailton. **Encontros**. Organização de Sérgio Cohn. Rio de Janeiro: Azougue Editorial, 2015.

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

KRENAK, Ailton. Pensando com a cabeça na Terra. **Anais da ReACT-Reunião de Antropologia da Ciência e Tecnologia** [UNICAMP], Campinas. v. 3, n. 3, 2017.

KRENAK, Ailton. **Caminhos para cultura do Bem-Vive**r. Rio de Janeiro: Organização Bruno Maia, 2020.

KRENAK, Ailton**.** Ailton Krenak. In: **Coleção Tembetá**, Sergio Cohn; Idjahure Kadiwel; Kaka Werá (org.) Rio de Janeiro: Beco do Azougue Editorial Ltda. 2017.

KRENAK, Itamar de Souza Ferreira; ALMEIDA, Maria Inês **UatuHoom**. Belo Horizonte: Faculdade de Letras da UFMG, Cipó Voador, 2009.

LAGO, Luiz Aranha Corrêa. **Da escravidão ao trabalho livre:** Brasil, 1550-1900. São Paulo: Editora Companhia das Letras, 2014.

LATOUR, B. Capítulo 1 Como falar do corpo? A dimensão normativa dos estudos sobre a ciência. In: **Objectos Impuros:** Experiências em Estudos sobre a Ciência. p. 39-61. Porto: Afrontamento, 2008.

LATOUR, Bruno. **Jamais fomos modernos**. São Paulo: /Ed. 34, 1994.

LATOUR, Bruno. **Onde Aterrar? - como se orientar politicamente no antropoceno**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020.

LE BRETON, David. **Adeus ao corpo**. Campinas: Papirus Editora, 4 Ed. 2009.

LE BRETON, David. Antropologia do corpo e modernidade. **Revista Brasileira de Psicanálise,** São Paulo, v. 45, n. 4, p. 185-188, 2011.

LOVELOCK, James. **A vingança de Gaia.** Rio de Janeiro: Editora Intrinseca, 2006.

LUGONES, María. Rumo a um feminismo descolonial. **Revista Estudos Feministas[UFSC]**, Florianópolis, v. 22, n. 3, p. 935-952. 2014.

MALAFAIA, Paulo Alexandre Marcelino. Filosofia de uma pessoa coletiva. **PerCursos,** Florianópolis, v. 22, n.48, p. 83 - 108, jan. /abr. 2021.

MARTINS, Leda. Performance da oralitura: corpo, lugar da memória. **Letras -Línguas e Literatura:** Limites e Fronteiras [UFSM]**.** Santa Maria, n.26, p. 63-81, 2003.

MBEMBE, Achille. **Crítica da Razão Negra**. Tradução de Sebastião Nascimento. São Paulo: n-1 edições, 2018.

MBEMBE, Achille. Necropolítica. Arte & Ensaios. **Revista do ppgav/eba/ufrj**, Rio de Janeiro n. 32, 2016.

MEIRELLES, Maurício. **Nossos mundos estão em guerra**. Olympio, Belo Horizonte, n. 2, p. 11-17, 2019.

MIGNOLO, Walter D. A colonialidade de cabo a rabo: o hemisfério ocidental no horizonte conceitual da modernidade. In: LANDER, E. (org.) **A colonialidade do saber:** eurocentrismo e ciências sociais**. Perspectivas latino-americanas**. CLACSO: Buenos Aires, p. 33-48. 2005.

MIGNOLO, Walter D. Aiesthesis decolonial. **CALLE 14:** revista de investigación en el campo del arte**,** Bogotá, v. 4, n. 4, p. 10-25, 2010.

MIGNOLO, Walter D. Colonialidade: o lado mais escuro da modernidade. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, v. 32, n. 94, p. 1-17, 2017.

MIGNOLO, Walter D. Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política. **Cadernos de Letras da UFF–Dossiê:** Literatura, língua e identidade, Rio de Janeiro, v. 34, p. 287-324. 2008.

MISSIONÁRIO, Conselho Indigenista (org.). **Marcha das Mulheres Indígenas divulga documento final:** "lutar pelos nossos territórios é lutar pelo nosso direito à vida". Disponível em: https://cimi.org.br/2019/08/marcha-mulheres-indigenas-documento-final-lutar-pelos-nossos-territorios-lutar-pelo-nosso-direito-vida/ . Acesso em: 05 ago. 2020.

MUNDURKU, Daniel**. Literatura Indígena e o tênue fio entre escrita e oralidade.** Disponível em: https://www.editorapeiropolis.com.br/literatura-indigena-e-o-tenue-fio-entre-escrita-e-oralidade/ . Acesso em: 05 jun. 2021.

NANCY, Jean-Luc. **Ser singular plural**. Madrid: Arena Libros, 2006.

NODARI, Alexandre. **A () terra (r).** Ms, 2014. In: Os mil nomes de Gaia. Disponível em: https://osmilnomesdegaia.eco.br/2014/09/01/alexandre-nodari-a-terrar/ . Acesso em: 06/08/2020.

NODARI, Alexandre. Limitar o limite: modos de subsistência. **Revista de Antropologia[USP]**, São Paulo, v. 21, n. 1, p. 068-102, 2019.

NÚÑEZ, Geni. Monoculturas do pensamento e a importância do reflorestamento do imaginário**. ClimaCom – Diante dos Negacionismos [online**], Campinas, ano 8, n. 21. novembro 2021.Disponível em: http://climacom.mudancasclimaticas.net.br/monoculturas-do-pensamento/

PAJÉS PARAHITERI. **Os comedores de terra** Org. Anne Ballester Soares. São Paulo: Hedra, 2017.

PATZDORF, Danilo. **Sobre aquilo que um dia chamaram corpo:** corporalidade nas ambiências digitais. 2017. Dissertação (Mestrado em Teoria e Pesquisa em Comunicação) - Escola de Comunicações e Artes, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2017.

PATZDORF, Danilo. Artista-educa-dor: A somatopolítica neoliberal e a crise da sensibilidade do corpo ocidental. **Urdimento-Revista de Estudos em Artes Cênicas**, v. 1, n. 40, p. 1-28, 2021.

POPYGUA, Timóteo da Silva Verá Tupã. **Yvyrupa/A terra uma só**. São Paulo: Hedra , 2017.

PORTO-GONÇALVES, Carlos Walter. Entre América e AbyaYala–tensões de territorialidades. **Desenvolvimento e meio ambiente**, Curitiba, v. 20, 2009.

POTIGUARA, Eliane. **A terra é a mãe do índio – Nhándecy**. GRUMIN (Grupo Mulher – Educação Indígena). Belo Horizonte: PUC-Minas Gerais, 1989.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, E. (org.) **A colonialidade do saber:** eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas. CLACSO: Buenos Aires, p.227-278, 2005.

RAMA, Ángel, **Transculturación narrativa en América Latina**. Montevideo: Fundación Ángel Rama, 1983.

RAMOS, Jarbas Siqueira O corpo-encruzilhada como saber do sul: por uma ecologia d**e** saberes. **Ouvir OUver**, Uberlândia,13, n. 1, p. 134-146, 2017.

REINER, Christine. **O corpo:** pistas para estudos indisciplinares. São Paulo: Annablume, 2005.

RODRIGUES, José Carlos. **O corpo na história**. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 1999.

ROLNIK, Suely. **Esferas da insurreição:** notas para uma vida não cafetinada. São Paulo: N-1 Edições, 2019. [Edição Kindle].

SAFATLE, Vladimir. **Circuito dos Afetos:** Corpos políticos, Desamparo, Fim do Indivíduo. São Paulo: Cosac Naify, 2015.

SALECL, Renata. **Sobre a felicidade:** ansiedade e consumo na era do hipercapitalismo. São Paulo: Alameda, 2007.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Para além do pensamento abissal:** das linhas globais a uma ecologia de saberes. São Paulo:Novos estudos CEBRAP, p. 71-94, 2007.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Pela mão de Alice:** o social e o político na pós-modernidade. 7. ed. Porto: Edições Afrontamentos, 2013.

SEKI, Lucy. **Notas para a história dos Botocudos.** Rio de Janeiro: Boletim do Museu do Índio, 1992.

SELVAGEM CICLO DE ESTUDOS SOBRE A VIDA**. Cristine Takuá no Selvagem ciclo 2019**. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=7hzJVxUOjc8 . Acesso em: 02 mar. 2021.

SELVAGEM CICLO DE ESTUDOS SOBRE A VIDA. **Nhe'ery, rec.tyty e outros pulsares** Ailton Krenak, Carlos Papá e Cristine Takuá. Publicação digital da Dantes Editora Biosfera, 2021. Disponível em:http://selvagemciclo.com.br/wpcontent/uploads/2021/04/CADERNO_20_KRENAK_TAKUA_PAPA.pdf Acesso em: 05/05/2020.

SELVAGEM, Cadernos. **Nave Gaia António Nobre e Ailton Krenak**. Publicação digital da Dantes Editora Biosfera, 2021. Disponível em: http://selvagemciclo.com.br/wp-content/uploads/2021/04/CADERNO19_AILTON_NOBRE.pdf Acesso em: 07/06/2021.

SELVAGEM, Cadernos**. Seres criativos da floresta** Cristine Takuá Publicação digital da Dantes Editora Biosfera, 2021. Disponível em: http://selvagemciclo.com.br/wp-content/uploads/2020/11/CADERNO_4_TAKUA.pdf

SESC CAMPINAS. **Arte da Palavra**: Narrativas do atual, entre oralidades e escritas. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=AGtJYaXNNp0 . Acesso em: 05 jul. 2021.

SILVA, Daniela Araújo da. **Diáspora Borum:** Índios Krenak no Estado de São Paulo (1937-2008). Dissertação (mestrado). Assis: UNESP/FCL-ASSIS, 2009.

SOUZA, Jessé. **A elite do atraso**: Da escravidão a Bolsonaro (EDIÇÃO REVISTA E AMPLIADA). Rio de Janeiro: Sextante, 2019.

SOUZA, Tânia Conceição Clemente de. Línguas indígenas: memória, arquivo e oralidade. **Policromias -Revista de Estudos do Discurso, Imagem e Som**, Rio de Janeiro, v. 1, n. 2, 2016.

TAKUÁ, Cristine. Reflexões de luta e resistências. **Campos-Revista de Antropologia**, v. 20, n. 2, 2019.

TAKUÁ, Cristine. **YVYRUPA, TERRA LIVRE** (conversa com Cláudio Bueno e Ligia Nobre). Transcrição e edição Ruy Cézar Campos. São Paulo, 2018.

TAYLOR, Anne Christine; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Um corpo feito de olhares (Amazônia). **Revista De Antropologia**, 62(3), 769 - 818. 2019. <https://doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2019.165236>

TERRAS INDÍGENAS NO BRASIL (org.). **Terra Indígena Krenak.** Disponível em: https://terrasindigenas.org.br/pt-br/terras-indigenas/3736 . Acesso em: 04 ago. 2020.

VILAÇA, Aparecida. O que significa tornar-se outro? Xamanismo e contato interétnico na Amazônia. **Revista Brasileira de Ciências Sociais,** São Paulo, v. 15, n. 44, p. 56-72, 2000.

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

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Perspectivismo e multinarutalismo na América indígena. In: **A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia**. São Paulo: Cosac Naify, 2011, p. 345-399.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Prefácio. In KOPENAWA, Davi Kopenawa e ALBERT, Bruce. **A queda do céu**: palavras do xamã Yanomami. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Reprodução de aula pública: Os involuntários da pátria. **Aracê–direitos humanos em revista**, São Paulo, v. 4, n. 5, p. 187-193, 2017.

WALLERSTEIN, Immanuel. **World-systems analysis:an introduction**. London: Duke, 2004.

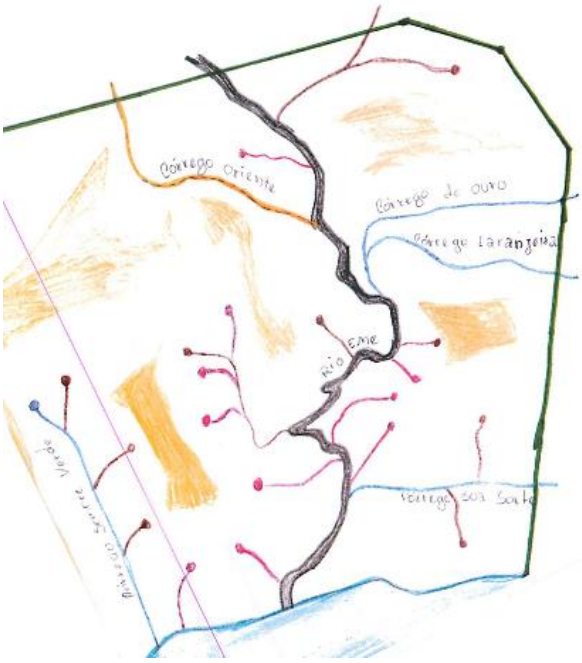
WALSH, Catherine (Ed.). **Pedagogías decoloniales:** prácticas insurgentes de resistir**,** **(**re)existir y (re)vivir.Tomo I. Quito, Ecuador: EdicionesAbya-Yala, 2013.

XAKRIABÁ, Célia. Amansar o giz. **PISEAGRAMA**, Belo Horizonte, número 14, página 110 - 117, 2020. Disponível em: https://piseagrama.org/amansar-o-giz/ Aceso em:14/07/2021.

XAKRIABÁ, Célia. **O barro, o genipapo e o giz no fazer epistemológico de autoria Xakriabá**: reativação da memória por uma educação territorializada. 2018. 218 f., il. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento Sustentável) —Universidade de Brasília, 2018.

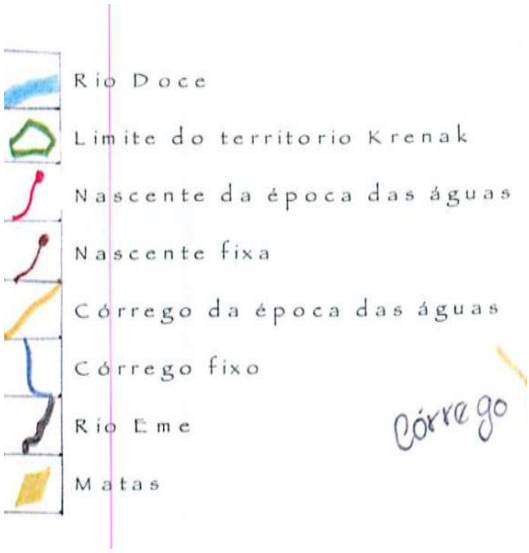
ANEXOS

ANEXO A- DESENHO DO MAPA HIDROGRÁFICO DOS KRENAK



Neste mapa, desenhamos onde as nascentes nascem. Cada pontinho é uma nascente que já morreu. Algumas estão vivas e outras já morreram. A nascente do córrego Sempre Verde, por exemplo, está viva. Esta aqui seca na época da seca. A maioria das nascentes é temporária. Nosso projeto é recuperar todas as nascentes para que haja bastante água. Este é o mapa da aldeia toda. Há várias nascentes aqui, além dos córregos que vêm de fora.

Hoje, as nascentes são temporárias. Na época das águas, elas aumentam um pouco e na época da seca, elas infiltram. O córrego seca. Os córregos secam. O córrego Sempre Verde não seca. O outro córrego não seca. O córrego do Eme fica bem raso, mas permanece. O córrego dali quase seca, fica parecendo um poço. A maioria é temporária.



Fonte: Uatuhoom, (KRENAK; ALMEIDA, 2009, p. 56-60).[129]

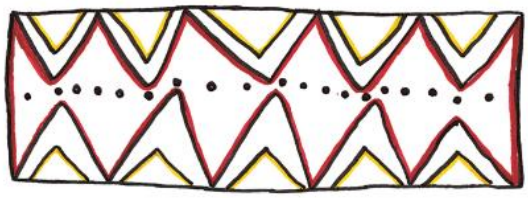
[129] Ver também: **Burum Nak - Os Krenak do rio Doce**: https://www.youtube.com/watch?v=Z4PvDJH7S-s

ANEXO B
-XILOGRAVURA ALEMÃ DO SÉCULO XVI (O CORPO-MÁQUINA)

Um exemplo revelador na nova concepção mecânica do corpo nesta xilogravura alemã do século XVI, na qual um camponês é representado como nada mais do que um meio de produção: seu corpo composto inteiramente de utensílios agrícolas.

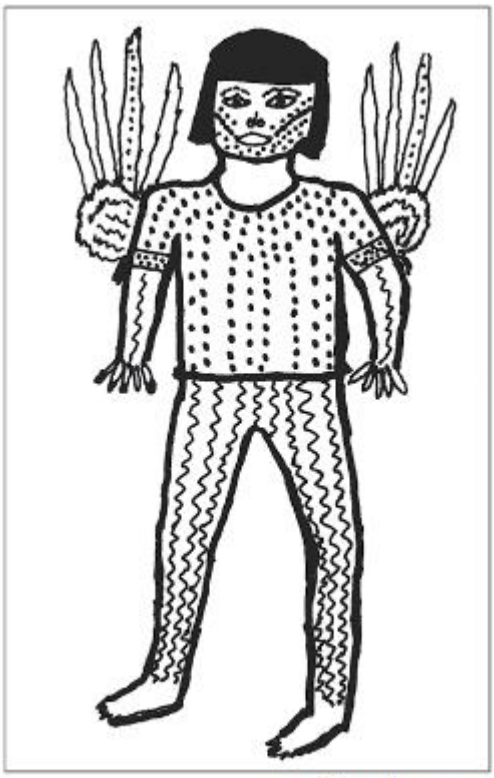
Fonte: O Calibã e a bruxa: mulheres, corpos e acumulação primitiva (FEDERICI, 2019, p. 264)

ANEXO C - DESENHOS DE DAVI KOPENAWA

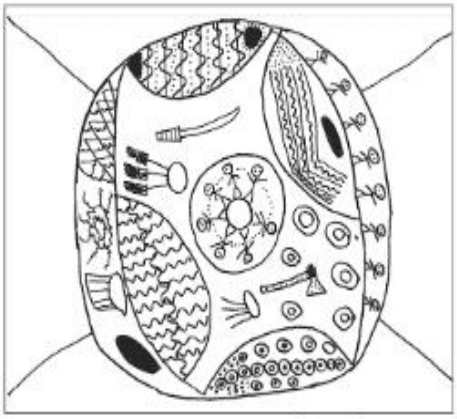


Ornamentos dos espíritos xamânicos *xapiri* (desenho de Davi Kopenawa).

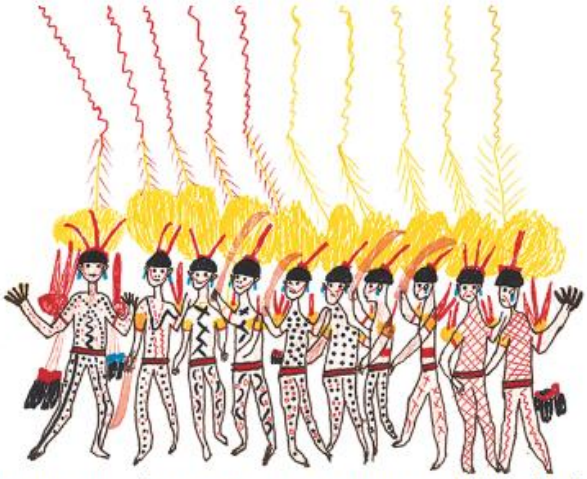
Dança dos espíritos.



O filho de Omama.



Espelhos dos espíritos.



Dança de apresentação dos espíritos xamânicos *xapiri* (desenho de Davi Kopenawa).

Fonte: A queda céu: palavras do xamã Yanomami (ALBERT; KOPENAWA, 2015, p. 71, p. 101, p. 124, p. 623, p. 637).

ANEXO D - OBRA “DIRTY WHITE TRASH (WITH GULL)”

Obra feita com o equivalente a 6 meses de lixo dos artistas e duas gaivotas:

Fonte: Tim Noble e Sue Webster (1998)

.

Fonte: Limitar o limite: modos de subsistência (NODARI, 2019, p. 79).