

UMA COREOGRAFIA ESTRANHA: EDUCAR PELA IMAGEM DO MITO, UM OLHAR ATRAVÉS DO PERSPECTIVISMO AMERÍNDIO

Rairan A. Silva¹

Resumo:

O presente ensaio tem como *sul* pensar a formação humana tendo como ponto de problematização o *perspectivismo ameríndio* e suas implicações para o campo da Filosofia da educação. Para tanto, parte-se das análises desdobradas pelo antropólogo Eduardo Viveiros de Castro e suas derivas políticas-filosóficas um *fazer ver entre* imagens e mito, a fim de abrir uma posição ética-estética-política do pensar em uma perspectiva de educar que compreende o gesto radical de formar-se com o *outro*. Para tanto, faz-se necessário dançar uma dança estranha como possibilidade de aprender com as pedras e os ancestrais. Uma questão de alteridade que nos leva a concluir, juntamente com a filosofia ameríndia, que todo ponto de vista implica em um devir-outro, promovendo alianças que nos permitem acolher as potências monstruosas e criativas do humano.

Palavras-Chave: Perspectivismo Ameríndio; Formação Humana; Imagem; Mito

Resumen:

Este ensayo tiene como *sur* pensar en la formación humana teniendo como punto problematizador el *perspectivismo amerindio* y sus implicaciones para el campo de la Filosofía de la educación. Para ello, se parte de los análisis desarrollados por el antropólogo Eduardo Viveiros de Castro y sus derivas político-filosóficas, permitiendo *ver entre* imágenes y mito, para abrir una posición ético-estética-política del pensamiento en perspectiva de educar que comprende el gesto radical de formar con el *otro*. Para ello, es necesario bailar una danza extraña como posibilidad de aprender con las piedras y antepasados. Una cuestión de alteridad que nos lleva a concluir, junto con la filosofía amerindia, que todo punto de vista implica un devenir-otro, propiciador de alianzas que nos permitan acoger los poderes monstruosos y creativos de lo humano.

Palabras clave: perspectiva amerindia; Formación humana; Imagen; Mito

¹ Mestrando em Educação (PPGEdu) pela Universidade Federal de Pernambuco, e integra o Grupo de Pesquisa Oficina de Pensamento Poéticas do Cuidado e Ontologias da Resistência. – E-mail rairan.almeida@gmail.com

Este ensaio, cujo título mencionado, surgiu a partir de discursões e acessos a minha criança. Explicarei, brevemente, como o texto está estruturado e algumas de suas principais ideias. *Uma coreografia estranha*² foi escrito como meu trabalho de conclusão de curso em licenciatura em Pedagogia, assim como minha trajetória acadêmica, buscando outras possibilidades de ensinar, educar e formar o ser humano.

Ao fim dessa primeira caminhada, da minha formação, decidi homenagear a criança que fui, onde busquei reativar memórias para tentar ressignificar, de certa forma, um corpo do educar, colocando os corpos estranhos para uma contra-dança. Como Ailton Krenak (2019), em uma das passagens finais do livro *ideias para adiar o fim do mundo*:

“Os quase-humanos são milhares de pessoas que insistem em ficar fora dessa dança civilizada, da técnica, do controle do planeta. E por dançar uma coreografia estranha são tirados de cena, por epidemias, pobreza, fome, violência dirigida” (p. 70).

Então, é com essa criança, pedindo a benção para entrar na roda, que danço essa dança, coreografia estranha. Um movimento feito por “pequenas constelações de gente espalhada pelo mundo que dança, canta, faz chover” (KRENAK, 2019, p. 26). Gente que faz e desfaz mundos e que têm o prazer de estar viva, de experienciar a vida e suas possibilidades de fruição. Estranha coreografia que me faz dançar a minha dança juntamente com a dança do outro. Um movimento de corpos fluidos, como poeiras de estrela, adiando o fim do mundo. Visualizar a educação como uma dança é perceber lampejos de imagens outras, um *contra-movimento* pedagógico. Uma *contra-coreografia* ensaiada também como uma homenagem à minha criança, ao meu percurso enquanto aprendiz de professor/professora/mestre. Aprendiz encantado de um corpo embalado pela dança das águas, do tempo, das lágrimas e sorrisos.

Aprendi que educar está para além da sala de aula – está nela, também, mas não somente – pois educar é um movimento aberto de trocas de saberes. Para tanto, mergulhei e cai no êxtase – bêbado por um gole de chá, de uma experiência formativa que me desfez e me refaz em outros corpos. Minha contribuição social, talvez, seja interna, quem sabe, esteja na evocação

² Vídeo-documental: **uma coreografia estranha**, 2020. Disponível em: <https://youtu.be/tYLQkRJC9Kg>

das *existências mínimas*³. Essas que encontro toda vez que me desfaço de mim, toda vez que atravesso uma transformação no outro que me habita.

Como um rio que busca o encontro com o mar, as linhas que seguem desbocam no limiar dos meus últimos pensamentos enquanto graduando, e não é o fim, apenas um recomeço. Uma dança infinita atravessada pelo tempo, pelo entretempo e, por que não dizer, pelo contratempo. Uma viagem sobre o conhecimento aberto pelo *perspectivismo ameríndio*⁴ e suas implicações filosóficas e educacionais. *Devir-índio* da formação humana. Deixei-me ser atravessado por imagens, em uma segunda dança, a dança das imagens, com sua potência estética-política e espiritual. Imagens clandestinas, imagens- vaga-lumes⁵. Então, cheguei à *saideira*. Embalado por cânticos e histórias da criação de mundos outros.

Agora, eu te convido a dançar comigo essa coreografia estranha. Mas seja livre para também se permitir fazer-viver sua própria coreografia de mundos e de sentidos ao se deixar ser atravessada e atravessado por essa viagem de saberes sobre a formação humana, impulsionada pela filosofia ameríndia, com os olhos cheios de mar de um corpo dançarino.

A *filosofia ameríndia* diverge ontologicamente das filosofias difundidas no ocidente, sobretudo no tocante à percepção das funções semióticas atribuídas ao corpo. Como consequência, a *filosofia ameríndia* questiona os limites traçados pela racionalidade científica ocidental-moderna sobre a relação sujeito-objeto, bem como sobre o papel da natureza.

As implicações epistemológicas dessa divergência traduz-se, de modo exemplar, na compreensão distinta em torno do gesto de conhecer, pois enquanto, para os ocidentais, conhecer é objetivar, para os pensadores ameríndios, conhecer é *personificar*, o que significa que para conhecer é preciso assumir o *ponto de vista* daquilo que deve ser conhecido (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 50). Daí o papel central atribuído ao corpo no processo de

³ Para David Lapoujade (2017, p. 48), “cada modo de existência possui um “plano de existência” singular, a partir do qual ela se desvela. Mas a operação é menos “existencial” que perspectivista, pois descrever modos de existência consiste em *retomar, a cada vez, ao interior do ponto de vista eles exprimem*”. Ou seja, pensar existência consiste em encontrar o ponto de vista das coisas, pois cada existência é singular em si, é necessário um *fazer ver*, tornar perceptíveis seres visíveis e invisíveis. As existências mínimas está, também, para além do simples *fato* de existirmos, está para o *direito* de existir.

⁴ O *perspectivismo ameríndio* é uma abordagem filosófico-antropológica que tenta aproximar a ontologia de grupos indígenas das terras baixas sul-americanas aos nossos sistemas de pensamento (VIVEIROS DE CASTRO, 1996).

⁵ “As *imagens-vaga-lumes* podem ser vistas não somente como *testemunhos*, mas também como profecias, *previsões* quanto a uma história política em devir” (DIDI-HUBERMAN, 2011, p. 138). São imagens que protestam em sua própria existência, trata-se de ver lampejos de luz no escuro da noite.

conhecimento. Nas práticas culturais e pedagógicas ameríndias, os corpos dançam outra coreografia onto-epistêmica, uma vez que o corpo ameríndio entra em múltiplos agenciamentos a fim de trazer à tona todo um universo povoado por diversos seres, humanos e não-humanos, que dançam e tecem juntos alianças inter-, multi- e transespecíficas. O corpo expressa, em suas várias expressões e manifestações, uma diferença radical.

[...] uma perspectiva não é uma representação porque as representações são propriedade do espírito, mas o *ponto de vista está no corpo*. Ser capaz de ocupar o ponto de vista é sem dúvida uma potência da alma, [...]; mas a diferença entre pontos de vista – e um ponto de vista não é senão diferença – não está na alma. [...]; a diferença deve ser dada pela especificidade dos corpos. Os animais veem da mesma forma que nós coisas diversas do que vemos porque seus corpos são diferente dos nossos, [não as diferenças fisiológicas] mas aos *afetos* que atravessam cada espécie de corpo, as *afecções* ou encontros de que ele é capaz (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 65-66).

Assim, o corpo torna-se o plano central de produção dos saberes, pois em suas possibilidades de afetos e afecções, toma para si o movimento de uma dança entre mundos. Uma dança que não busca encontrar um único som, uma referência comum, mas o de encontrar os desencontros, os equívocos dos *sinônimos*, reencontrando os *homônimos* equívocos, as músicas diferentes que conectam-e-separam em uma mesma dança.

Há então que se pensar as consequências filosófico-educacionais desta que se pode entender como a máxima dos mitos indígenas: a ideia de que, no princípio, tudo era gente e que, se agora existem outros seres que parecem não sê-lo. Pois, isso implica que o desejo de ser humano (ou de voltar a sê-lo) é o desejo de todo ser existente. Isso mostra, dentre outras coisas, que a formação do humano nas comunidades indígenas expõe um apelo simultaneamente ético-estético-político em que se problematiza e se altera radicalmente as maneiras do homem-ocidental de lidar e se relacionar com os outros seres da natureza, ou melhor, com os humanos-outros. Propondo assim um olhar, um *frame* do tempo, feito de imagens míticas que têm em seu limiar uma potencialidade educativa em relação aos seres, humanos e não-humanos.

Eu danço a dança dos corpos, assim como em um ciclo infinito do tempo. O corpo de hoje como o corpo de muito antes, dos meus avós e dos avós dos meus avós. Terra batida, poeira nas narinas. Um vulto no limiar da noite sagrada. Festa no céu e na terra, entre ela, dentro

dela, com ela, mãe Terra. Guerra, guerreiros e guerreiras, o sagrado: “quem não pode com a formiga não assanha o formigueiro”. Movimentos que rasgam o véu do tempo como modos de *re-existência* daquilo que foi, é e será. Do eu-outro de ontem que ensina ao eu-outro de amanhã as existências mínimas de cada mundo, de cada canto de mundo.

Aqueles que ocupam o mundo em linha reta veem outras possibilidades de existência como “falhas” em seu caminho (na *teoria queer* é dado o conceito chamado *camp*, para designar uma falha no sistema heteronormativo), sempre buscando a destruição de alguma coisa que lá existe. Há sempre “alguma coisa”, e sempre há existências nas coisas, a questão é de como *fazer ver* (fazer ver outras possibilidades de educação, em outros movimentos de espaço-tempo) esses mundos. Fazer ver não é simplesmente o ato de ver, ou apreender o que foi visto, mas o ato de testemunhar: é *fazer ver* aquilo que teve o privilégio de ver, sentir ou pensar, ou seja, de certa forma, é um ato de traduzir aquilo que foi visto; o ponto de vista daquele que o criou. Enxergar que há lampejos do tempo, almas do momento suspensos, ou não, em uma imagem.

É preciso, portanto, toda uma outra arte para *fazer ver* a educação nos processos formativos dos sujeitos indígenas. Fazer ver a educação em um entretempo, em um lugar habitado por seres vaga-lumes, “[esses] resistentes de todos os tipos, ativos ou ‘passivos’, se transformam em vaga-lumes fugidos tentando se fazer tão discretos quanto possível, continuando ao mesmo tempo a emitir seus sinais” (DIDI-HUBERMAN, 2011, p. 17). Em sua potência política de resistência, fazem-se dançar lampejos de luz em volta de uma fogueira que queima em sua graça ao resistir aos mundos de terror. Movimento fugaz, sensível e sábio. Imagens que dançam.

Imagens-vaga-lumes. Imagens clandestinas. Dançar é um ato de ritualizar, de agradecer e pedir bençãos. Prestar homenagens, criar imagens. É criação de saberes. Enquanto “algumas pessoas adoram dividir e classificar, outras fazem pontes – tecem relações que transformam uma divisão em um contraste ativo, com poder de afetar, de produzir pensamento e sentimento” (STENGERS, 2017, p. 1). Aqui, nesse ponto, faz sentido, deixar de fazer sentido, assumir como pressuposto de toda formação humana uma espécie de *espiritualidade política*. A espiritualidade como uma prática de sublevação dos corpos. Um modo de destituir-se de sua si-mesmidade, deixar-se atravessar pela experiência da alteridade. Uma história política em devir, ensinamentos acerca de uma existência no limar do desaparecimento.

Aqui trago uma encantação de história, um mito, uma história contada por Átila, do Povo Xukuru de Ororubá, localizado em Pesqueira/PE.

Pedra do Crajé

*A história que vou contar, é sobre a Pedra do Crajé, pedra aqui do nosso Território Xukuru
[...]*

– Eu estava no terreiro de casa, no quintal brincando, quando vi uma modesta procissão a caminho de Simbres, coloquei um amontoado de pedras e comecei a olhar o que estava acontecendo, o que aqueles parentes traziam “numa” rede. E a partir daí fiquei me perguntando, porque parecia mesmo um corpo. E aí, não tive dúvida, vi que estavam cansados, o terreno até Simbres, o caminho é muito árido, muito seco e o sol estava muito, muito escaldante.

Corri para dentro de casa, peguei um copo com água e correndo fui até o parente com o copo derramando algumas gotículas de água no chão, que este bebia e engolia esta água devido ao grande clima que estava fazendo. Entreguei o copo ao parente e disse que o copo com água ajudaria ao parente que passou mal na procissão e que minha mãe sempre diz “um copo de água sempre ajuda, sempre renova as forças”. O parente tomou o copo de minha mão e ao goles tomou e disse – há, parente, esse nosso irmão aqui já fez a passagem dele, já tomou toda a água necessária durante esta vida, agora ele se encontra no plano espiritual.

Para nós Xukuru, a morte, ela não é o fim, por isso chamamos uma passagem, é o começo para o plano encantado, o plano do encantamento, o plano espiritual. E chegando lá, na pedra do Crajé, colocaram o corpo na rede para descansarem e cantaram um ponto de Toré, fazendo essa conexão, essa ligação com a força do encantamento.

“Oh meu irmão, oh irmão meu

Cadê meu irmão que não vem dançar mais eu?

– Aqui em Xukuru nós não enterramos os corpos, nós plantamos, porque nós acreditamos que desse corpo nasce novos guerreiros, é da nossa matéria plantada na mãe terra que germina e esse sangue volta para as nossas veias e nos dá força, esse corpo plantado, esse mesmo corpo

que nos fortalece cada vez mais, ora pela história viva, enquanto estava no meio enquanto matéria física, ora no plano espiritual.

– Seguindo da pedra do Crajé, após dançarem o ritual com o defunto, com o nosso parente; [...] depois de ver essa cena, e ficar como que entregue, imerso naquela grande poesia espiritual que acontecia no momento, fui até casa e falando com minha vó, contei toda essa história que estou dividindo com você. Minha vó dando risada – há... toda pedra, ela guarda uma história, ela sustenta o mundo, as pedras têm histórias que sustentam essa nossa realidade, e cada pedra do mundo conta uma história. Ela na hora pegou uma pedra e disse – Veja essa aqui, ela é pedra de riacho, ainda tinha as marcas da água, as marcas da força, por isso ela é branquinha [...] as pedras são os ossos da terra.

[...]

(Átila Frazão, Contação de história do Povo Xukuru de Ororubá, 2020)⁶.

Encantação de história, magia. Magia não nos sentidos figurativos atribuídos ao termo *mágica*, mas, sim, magia em sentidos atravessados pelo tempo de uma outra temporalidade. O tempo propriamente como efeito de um ensinamento encantando. Quando ouvi a história acima, narrada por Átila, fui atravessado por uma experiência singular, um rasgo no tempo foi aberto.

À medida que ele narrava a história, ele era/é muitos, deixamos o tempo cronológico para acessar ensinamentos encantados. Repentinamente, enquanto ouvia o relato, me questionada: Estava falando dele mesmo ou de algum antepassado? Ou estava falando de mim? Estava narrando mesmo uma história ou seria outra coisa? As perguntas fluíam porque passado-presente-futuro atravessavam uma metamorfose, aquelas coordenadas comumente usadas para ordenar as experiências vividas se transformavam em um puro acontecimento. O tempo da história se tornava magicamente encantado. Era então toda uma outra coisa que Átila contava...

⁶ SESC-PE, Cultura em Rede. Contação de história do Povo Xukuru de Ororubá, 2020. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=AOIES4PjzFc&list=LLccwLe4dMXDztD8QvMBANg&index=5&t=485s>

Nos mundos ameríndios, o tempo e a memória incorporam-se numa só realidade, são como dois lados de uma mesma medalha. Ao ouvir o mito da *Pedra do Crajé*, deparamos com uma memória curiosa sobre como guardar os corpos no tempo, como fazer com que eles retornem para o ventre da Mãe, do sangue que volta para as veias. Pois,

“[...] o mito indígena, enquanto atualização narrativa do plano da imanência, articula-se privilegiadamente em torno das causas e consequências da especiação – a investidura em uma corporalidade característica – na qual aspectos humanos e não-humanos se acham inextricavelmente emaranhados” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 55).

Assim, a pedra que a vó falou carrega uma história, cada pedra sustenta o mundo, assim como os ossos que sustentam os fluidos dos nossos corpos, quando Átila narrava a história da *Pedra do Crajé*, ele se coloca em um ponto de conexão com os seus antepassados, com as narrativas sobre a vida e a morte, entrando em um regime ontológico de diferenças. Átila continua sendo o Átila que narra a história, mas também é o outro Átila que participa da própria história que está sendo narrada, em uma outra temporalidade, sendo o Átila que virá a ser depois sendo uma *outra* coisa.

A música, a dança, as plantas e animais, o céu e a terra, as estrelas e as pedras. Na roda, acessamos toda uma cosmopolítica de existências em comunidade, uma constelação de seres. Lembramos que Isabelle Stengers (2017) fala da importância de *reativar o animismo*, isto é, de retomar uma posição de força, reconhecendo a força daquilo de que fomos separados, mas não no sentido de um “tomar de volta”. *Reativar* habita no mundo cosmopolítico da cura, um *desenvenenamento* do que foi perdido/tomado, aprendendo a reabilitá-lo. Neste sentido, Stengers (2017) diz que “reativar o passado não é uma questão de ressuscitá-lo como ele era, de sonhar em tornar realidade uma dada tradição ‘verdadeira’, ‘autêntica’. Trata-se antes de reativá-lo e, em primeiro lugar, de sentir a fumaça que paira nas nossas narinas” (p. 09).

Por fim, nesta coreografia estranha, o que está em jogo é uma educação dos corpos para os corpos, do corpo ameríndio para o corpo ocidental em uma dança que permite troca de suores, desejos, medos, vida e morte. Assim como a possibilidade de aprender com as pedras e as florestas, respeitando os ancestrais e seus ensinamentos. A filosofia ameríndia é uma filosofia

da alteridade. A filosofia ameríndia tem, portanto, um ponto de vista singular acerca da formação do humano. A formação do humano é uma questão de devir-outro.

Por isso, não cabe pensar pelo pensamento indígena, mas criar uma imagem do pensamento filosófico indígena que nos traga a possibilidade de pensar a própria Filosofia da educação, instaurando um agenciamento antropofágico do pensamento para que, como em um ritual, seja possível canibalizar as formas e estruturas do pensamento ocidental abrindo outros regimes de verdade mais sensíveis à diferença do outro, de todos os outros.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

- DIDI-HUBERMAN, G. **Sobrevivência dos vaga-lumes**. – Belo Horizonte: Editora UFMG, 2011.
- KRENAK, A. **Ideias para adiar o fim do mundo**. – São Paulo: Companhia das Letras, 2019.
- LAPOUJADE, D. **As existências mínimas**. – São Paulo: N-1 edições, 2017.
- STENGERS, I. **Reativar o animismo**. – Belo Horizonte: Caderno de Leituras Nº 62, 2017.
- VIVEIROS DE CASRTO, E. **Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio**. – Rio de Janeiro: Mana, 1996.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. **Metafísicas canibais: Elementos para uma antropologia pós-estrutural**. – São Paulo: Cosac Naify; N-1 edições, 2015.