

O QUE OS DESENHOS EJIWAJEGI/KADIWÉU TÊM A ENSINAR À EDUCAÇÃO MATEMÁTICA?

What do the Ejiwajegi/Kadiwéu Drawings Have to Teach Mathematics Education?

Thiago Pedro PINTO

Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, Campo Grande, Brasil.

thiago.pinto@ufms.br

<https://orcid.org/0000-0002-6414-7306>

RESUMO

Este texto dialoga com a antropologia ameríndia de Eduardo Viveiros de Castro em conexão com os "desenhos" Ejiwajegi/Kadiwéu, especificamente a partir do trabalho de Maria Raquel da Cruz Duran (2020) realizado com indígenas de Mato Grosso do Sul, com a obra de Darcy Ribeiro (2019) e alguns cotejamentos autobiográficos. A ontologia dos desenhos Kadiwéu é cambiante, móvel, confrontando nossa ontologia única, própria das populações ocidentais, modernas, capitalistas, patriarcais e excludentes que flertam, no máximo, com uma perspectiva multicultural. Esta mudança ontológica coloca importantes inversões e necessidades de um pensamento outro, que comporte uma natureza também diversa, própria destes povos e suas ontologias. Este ensaio teórico busca problematizar aproximações e distanciamentos possíveis deste pensamento Perspectivista e Multinaturalista, de Viveiros de Castro, com outros referenciais já mobilizados por nós em outros trabalhos, tais como o Modelo dos Campos Semânticos, de Romulo Lins e os jogos de linguagem e formas de vida, de Ludwig Wittgenstein.

Palavras-chave: Equivocidade, Anti-Narciso, Imagem Distorcida

ABSTRACT

This text engages with the Amerindian anthropology of Eduardo Viveiros de Castro in connection with the "drawings" Ejiwajegi/Kadiwéu, specifically based on the work of Maria Raquel da Cruz Duran (2020) carried out with indigenous people in Mato Grosso do Sul, along with the work of Darcy Ribeiro (2019) and some autobiographical cross-references. The ontology of Kadiwéu drawings is ever-changing, mobile, confronting our unique ontology, characteristic of Western, modern, capitalist, patriarchal, and exclusionary populations that, at most, flirt with a multicultural perspective. This ontological shift presents significant inversions and the need for an alternative thinking that encompasses a nature also distinct to these peoples and their ontologies. This theoretical essay seeks to problematize possible affinities and divergences between this Perspectivist and Multinaturalist thinking of Viveiros de Castro and other frameworks previously mobilized by us in other works, such as the Model of Semantic Fields by Romulo Lins and the language games and forms of life by Ludwig Wittgenstein..

Keywords: Equivocacy, Anti-Narcissus, Distorted Image

1 INTRODUÇÃO

A melhor introdução para este texto talvez seja afirmar um erro, ou melhor, um equívoco. A palavra “desenhos” que intitula este artigo é, antes de qualquer coisa, um equívoco¹. Insistiremos nele neste texto, numa teimosia instigada por Eduardo Viveiros de Castro em suas *Metafísicas Canibais* (2021). Um equívoco intransponível no qual nos instalaremos por algumas páginas na busca de imagens de nós mesmos, nas quais não nos reconheceremos. Imagens que distorcem justamente o sujeito que observa.

Ao contrário da objetividade científica moderna, a qual situa observador em um lugar privilegiado e inacessível ao objeto de estudo, a proposta na qual nos inserimos pressupõe a modificação, em certa medida radical, do sujeito que, supostamente, observa, estuda, analisa, insere-se no espaço do equívoco na tentativa de tradução do intraduzível. É preciso ainda, antes de continuarmos, enunciar aqui nossa crença em conhecimentos não objetiváveis, que despem do conhecimento um ou o sujeito que conhece, o sujeito ou grupo que dele é próprio em práticas, muitas vezes, não reproduzíveis em outros contextos, em outras formas de vida. Ainda que haja, especialmente na academia, conhecimentos universais e atemporais, acreditamos na existência e na importância destes outros, contingenciais, local e temporalmente situados em formas de vida específicas, conhecimentos não traduzíveis a demais contextos.

Assim, dada a personalidade necessária para este conhecimento que estamos aqui defendendo, este texto trará diversos aspectos pessoais e questões em aberto. Iniciaremos, inclusive, com um autorretrato, uma visão sobre “mim mesmo”, pautada, a princípio, em um espelho plano, supostamente sem distorções na imagem refletida.

1.1 Pintando um Autorretrato ou um Espelho (quase) Plano

Fui uma criança tímida, que gostava de desenhar. A dificuldade com a exposição em grupo me fazia gelar ao ter que ler em voz alta em sala de aula. Talvez com medo do fracasso e dos risos, e o desenho, solitário e nos horários em que a casa se encontrava mais quieta, trazia-me paz e conforto. Logo, abandonei os “homens de palitinho”, como se chamava aquele modo de desenhar bastante simples, e comecei a experimentar outros modos, também simples, mas que exercitavam algo novo, personagens retangulares com

¹ O título deste artigo dialoga diretamente com o livro de Raquel Duran: *O que nos ensinam os desenhos Ejiwajegi/Kadiwéu?*.

cabeças redondas, feitos com régua plástica de muitas formas que me prenderam por um tempo e me possibilitavam *representar* meus heróis daquela época, bem como minha família e amigos. Todos tinham uma mesma forma, um mesmo *corpo*, um tronco retangular e uma cabeça redonda, que me permitiam inserir traços e roupas (ou uniformes). Gradualmente este modo também foi sendo abandonado, dando lugar a telas brancas e tintas óleo. Paisagens desconhecidas, provavelmente de algum lugar do hemisfério norte, que habitavam os catálogos da professora de pintura. Ao mesmo tempo, os super-heróis da televisão povoavam meus cadernos de desenho e, revelo, começavam a fazer algum sucesso entre os meus amigos e colegas de sala. O reconhecimento logo viria, bem como algumas disputas no espaço escolar para saber quem desenhava melhor ao gosto do público. Nas séries finais do Ensino Fundamental, esta habilidade me garantiria alguns privilégios, como sair das aulas para preparar o material decorativo da escola para as festividades, bem como compartilhar os grupos de trabalho com os melhores alunos da sala em disciplinas de Ciências, Língua Portuguesa e Matemática, com a garantia que eles participassem também dos meus grupos nas aulas de Educação Artística. No Ensino Médio, até algumas vendas de quadros e trabalhos sob encomenda ocorreram. Talvez tenha sido, inclusive, minha primeira forma de ganhar dinheiro: a venda de quadros a familiares e amigos, desenhos para empresas que faziam decoração de festas infantis, entre outros. Em algumas aulas de Matemática, sobre sólidos especialmente, o professor me convidava para desenhar no quadro as imagens contidas no livro. Isso num período em que ainda nem se ouvia falar em projetor multimídia. Aos poucos os desenhos foram cedendo espaço para a fotografia, primeiro a colorida, depois preto e branco e, por fim, a fotografia digital e toda a manipulação que a computação já permitia nos anos 2000. Essa relação com as artes visuais ainda se faz presente, mesmo que de modo diverso e limitado. No entanto, ao me apresentar ou falar de mim, este é sempre um traço de destaque nos meus apontamentos, algo do que me orgulho e, ao mesmo tempo, me parece constitutivo.

Deste breve relato podemos ver os diferentes papéis que o “desenho” ocupou e ocupa em minha vida. Não se tornou meu “ganha-pão”, mas configurou um modo de estar no mundo, um modo de me mostrar e me inserir nos grupos da escola. Um modo de conexão com parte da família com a qual não tinha contato, mas que acompanhava meu imaginário: “*puxou para a irmã que é artista plástica formada*”. Estes diferentes papéis

podem talvez serem tomados por muitos como significados, diferentes significados atribuídos por uma mesma pessoa que não se modifica, ao atribuir tais significados, pois em nossa cultura a noção de ontologia não é cambiante, mas fixa. Nossas manobras na produção de conhecimento confiam demasiado em René Descartes e sua separação do cogito e da existência (ainda que imbricados de algum modo nas suas conclusões). Sobre isso, aliás, vale lembrar o questionamento de Friedrich Nietzsche ao filósofo francês, e àqueles que creem estabelecer certezas imediatas a partir de conclusões na linguagem ou no pensamento:

16. Ainda há ingênuos observadores de si mesmos que acreditam existir “certezas imediatas”; por exemplo, “eu penso”, ou, como era superstição de Schopenhauer, “eu quero”: como se aqui o conhecimento apreendesse seu objeto puro e nu, como “coisa em si”, e nem de parte do sujeito nem de parte do objeto ocorresse uma falsificação. Repetirei mil vezes, porém, que “certeza imediata”, assim como “conhecimento absoluto” e “coisa em si”, envolve uma *contradictio in adjecto* [contradição no adjetivo]: deveríamos nos livrar, de uma vez por todas, da sedução das palavras! Que o povo acredite que conhecer é conhecer até o fim; o filósofo tem de dizer a si mesmo: se decompinho o processo que está expresso na proposição “eu penso”, obtenho uma série de afirmações temerárias, cuja fundamentação é difícil, talvez impossível — por exemplo, que sou eu que pensa, que tem de haver necessariamente um algo que pensa, que pensar é atividade e efeito de um ser que é pensado como causa, que existe um “Eu”, e finalmente que já está estabelecido o que designar como pensar — que eu sei o que é pensar [ênfases no original]. (Nietzsche, 2005, pp. 20-21)

O filósofo alemão não fala da linguagem como constitutiva do ser humano ou como alguma possibilidade de mudar nossa ontologia, “apenas” nos afasta do sujeito cartesiano – o que já não é pouca coisa. Para tais outras empreitadas, precisaremos ir, não mais fundo – como se caminhássemos na horizontal – , mas mais distante. Para nós foi preciso dialogar primeiro com Romulo Lins, com Ludwig Wittgenstein e depois abandoná-los em alguma medida para chegar, enfim, à antropologia ameríndia de Viveiros de Castro.

“Deveríamos nos livrar, de uma vez por todas, da sedução das palavras!” (Nietzsche, 2005, p. 20). Isso nos parece uma palavra de ordem para separarmos aquilo que somos capazes de dizer de uma “efetiva” explicação do mundo. O filólogo aponta, em seções anteriores, para a Física como uma interpretação e disposição do mundo e não como uma explicação deste. Este ponto de vista altera substancialmente a concepção do que é fazer ciência e, assim, do que é conhecimento ou conhecimento científico. Se nossas palavras e gramáticas não nos permitem explicar o mundo, elas nos possibilitam interpretá-lo, produzir com ele, diríamos.

Posição interessante nesta relação entre linguagem e mundo é defendida pelo filósofo austríaco Ludwig Wittgenstein (1968). Em sua primeira fase ele enuncia “5.6. Os limites de minha linguagem denotam os limites de meu mundo” (p. 111). Essa frase ganha, nesta primeira fase de seu pensamento, uma conotação específica, à medida que linguagem e mundo estão em uma relação biunívoca, e o filósofo busca, assim como outros de seu tempo, encontrar esta linguagem ideal que bem represente o mundo; É possível inferir aqui, nesta fase, uma limitação que tenta impor à própria linguagem, restrita àquilo que é o mundo ou o caso (ou que ocorre).

Já na segunda fase, a mesma frase do Tratado² parece se manter, mas de forma visceralmente diferente. Longe da busca de uma linguagem ideal, Wittgenstein (2009) desperta para as linguagens em seu funcionamento ordinário, a aproximação com os jogos, que têm regras, contudo não uma essência, marca forte do *Investigações Filosóficas*. Ao cunhar a expressão jogos de linguagem, o filósofo austríaco quer evidenciar estes aspectos do funcionamento das linguagens, cada qual em seus contextos específicos, aqui entendidos como formas de vida. Cada jogo de linguagem tem suas regras próprias e não se deve transladar entre jogos sem o devido cuidado. Um jogo de linguagem não é uma etapa preparatória para algum outro, mas um fim em “si mesmo”, em uma prática social. Wittgenstein também defende que toda linguagem é pública, não há linguagem privada. Isso acentua o aspecto social dela. É em grupo que aprendemos o uso das palavras, mesmo aquelas que parecem ter um foro mais íntimo como dor, amor, saudade, paixão etc. As palavras têm sentido e significado em seu uso. Elas não servem para *representar* o mundo, mas constituem em si mesmas uma prática importante de nossas formas de vida. Neste sentido, agora os limites da(s) minha(s) linguagem(ns) são os limites do meu mundo, visto que meu mundo é dado também pela minha linguagem, diferente de outras formas de vida que agem de modos diversos, necessitam de palavras diferentes para dar conta do seu mundo. Wittgenstein não parece estar interessado em uma fundamentação última da linguagem e seu funcionamento, mas sim, em apontar para a multiplicidade de modos diferentes de linguagem, conforme as diferentes práticas de um mesmo grupo ou em grupos diferentes:

23. Mas quantas espécies de frases existem? Porventura asserção, pergunta e ordem? - Há inúmeras de tais espécies: Imaginemos inúmeras espécies diferentes de emprego do que denominamos 'signos', 'palavras', 'frases'. E essa variedade não é algo fixo, dado de uma vez por todas; mas, podemos dizer, novos tipos de linguagem, novos jogos de linguagem surgem, outros envelhecem e são

²*Tractatus Logico-Philosophicus* (1968).

esquecidos. (As mutações da matemática nos podem dar uma imagem aproximativa disso.) A expressão 'jogo de linguagem' deve salientar aqui que falar uma língua é parte de uma atividade ou de uma forma de vida. Tenha presente a variedade de jogos de linguagem nos seguintes exemplos, e em outros: Ordenar, e agir segundo as ordens- Descrever um objeto pela aparência ou pelas suas medidas- Produzir um objeto de acordo com uma descrição (desenho)- Relatar um acontecimento- Fazer suposições sobre o acontecimento- Levantar uma hipótese e examiná-la- Apresentar os resultados de um experimento por meio de tabelas e diagramas- Inventar uma história; e ler- Representar teatro- Cantar cantiga de roda- Adivinhar enigmas- Fazer uma anedota; contar- Resolver uma tarefa de cálculo aplicado- Traduzir de uma língua para outra- Pedir, agradecer, praguejar, cumprimentar, rezar. - É interessante comparar a variedade de instrumentos da linguagem e seus modos de aplicação, a variedade das espécies de palavras e de frases com o que os lógicos disseram sobre a estrutura da linguagem. (Inclusive o autor do Tratado Lógico-Filosófico.) [ênfase no original]. (Wittgenstein, 2009, pp.26-27)

Outro ponto é sua enigmática sentença sobre os leões. Afirma ele: “Se um leão pudesse falar, nós não seríamos capazes de entendê-lo” (p. 289). Essa frase nos parece apontar para como cada forma de vida produz seu mundo e sua linguagem por acordos sociais implícitos e históricos. Ainda que nos alimentemos, supostamente como os leões, há poucas chances de eles chamarem isso de almoço ou jantar como nós fazemos, menos ainda de usar estas palavras em circunstâncias semelhantes às nossas. A linguagem não é, aqui, referencial, um espelho do mundo, mas uma prática social. É possível que os leões denominassem o ato de comer de uma outra coisa e usassem essa palavra em circunstâncias diferentes das que estamos habituados, ou seja, outras formas de vida, outros jogos de linguagem.

Para o filósofo austríaco, os problemas filosóficos são, no fundo, problemas linguísticos. Surgem, ao retirarmos as palavras de seus contextos de uso e, assim, retirando-as de um jogo de linguagem específico e contingencial, transladamo-las para um outro jogo, muitas vezes genérico e explicativo (como o da ciência moderna). Esta multiplicidade de jogos, de formas de vida, de usos, de significados, apontam muito mais para a “panoramicidade” do que para o estreitamento e a delimitação. Uma visão de conjunto mais que uma fundamentação baseada em um único jogo. Afinal, a filosofia deixa tudo como é. E a ela não cabe explicar ou fundamentar, apenas mostrar essa diversidade.

Francisco e Vasconcelos (2020) discutem uma antropologia no pensamento wittgensteiniano, afirmando:

O grande desafio não é justificar qual está certo e qual está errado, mas compreender que a percepção do mundo pode variar entre as formas de vida. Esse exemplo ilustra bem a distinção entre a forma de vida humana e a forma de vida

animal, uma vez que a percepção do mundo do humano é significativamente diferente da percepção do animal. Uma baleia não percebe o mundo da mesma forma que um humano o percebe, pois as formas de vida são diferentes. Por conseguinte, toda tentativa humana de compreender o mundo animal está fadada ao fracasso. ... A grande cisão entre ambos, a qual sentencia uma incomunicabilidade entre eles, consiste na diferença entre as formas de vida. O homem, enquanto ser “relacional”, só compreende as regras de uma forma de vida imerso nela, estranhando o diferente, uma vez que não faz parte do jogo de linguagem em que está inserido. A sua percepção da realidade é significativamente distinta de um outro jogo de linguagem, como no caso das religiões citadas ao longo do texto. Se entre as próprias culturas há diferenças entre o modo de se compreender o mundo, é imprescindível asserir que a diferença com o mundo animal é ainda mais polarizada. (p. 35)

O obstáculo intransponível para Wittgenstein estaria nestas diferentes formas de vida animal: humanos e leões, originalmente, humanos e baleias, na citação. Cumpre ampliar tais diferenças para a própria comunidade humana, indicando diferentes jogos de linguagem, diferentes culturas e, por fim, diferentes formas de vida dentro desse grupo chamado aqui de humano.

Poderíamos falar em uma forma de vida indígena Kadiwéu e outra relacionada ao branco ocidental (ecalaye) e, assim, também em jogos de linguagem intransponíveis? Dialogaremos agora com os desenhos Kadiwéu em um pequeno exercício.

2 OS DESENHOS KADIWÉU



Figura 1: India Caduveo (Mbaya)
Fonte: Boggiani (1902)

“Eu sou macaco? Eu sou um macaco, porque tenho pelos, e tú pintas, porque não tens, porque é gente”. (Fala de Diogo, português, a uma indígena Kadiwéu com quem mantém uma espécie de relacionamento após estuprá-la e aprisioná-la no filme *Brava gente brasileira*, de Lucia Murat)

Os povos Kadiwéu/Ejiwajegi são reconhecidos nacional e internacionalmente por sua arte. A pintura em seus corpos, tecidos e cerâmica pode ser facilmente reconhecida. Os suvenires feitos a partir deles são muito encontrados em lojas em Bonito (MS) e na capital do estado de Mato Grosso do Sul. A aldeia Alves de Barros, capital da nação Kadiwéu, fica no município de Porto Murtinho, a 437 km da capital estadual, Campo Grande.

Situados em cerâmicas, faces, corpos, tecidos, paredes, papel, couro, madeira, entre outros materiais pintáveis, o *lawile* e o *liweekaladi* (escada angular) ou *niweekaladi* (ponte), ou ainda *nawigicenigi* (freio da moça e/ ou escada não angular) são reconhecidos visualmente por todos, seja no âmbito interno da aldeia Alves de Barros, por homens e mulheres, jovens e idosos, índios kadiwéu e índios não kadiwéu, seja no contexto externo, pelos *ecalaye*. (Duran, 2021, pp. 27-28)



Figura 2: Vestido Confeccionado por Benilda Vergílio

Fonte: Primeira Página (2023)³

³Vestido desenhado por Benilda Vergílio, de seu acervo pessoal, publicada no jornal *Primeira Página*, https://primeirapagina.com.br/moda/benilda-reencontrou-ancestralidade-ao-produzir-moda-e-arte-kadiweu/?fbclid=IwAR38hKuEcOKOYtxREzQNsks4RKdOCrk393EhKjexSSz_Hnn100X4dmn52QQ



Figura 3: Cerâmica Kadiwéu
Fonte: Msporfavor (2020)⁴

Os povos brancos ocidentais (*ecalaye*) e tantas outras nações ao redor do mundo também dominam práticas de pintura, seja de suas roupas, vestes, seja de seus corpos ou utensílios diários. Haveria diferenças substanciais nestas práticas a ponto de instaurarmos aqui também um equívoco? Uma impossibilidade de tradução? As práticas realizadas por este grupo em específico poderiam estar relacionadas com as práticas relatadas no autorretrato inicial trazido neste texto? A descrição ou a palavra desenhar/desenho seria suficiente para unificar estas práticas?

As três imagens anteriores são de momentos distintos e realizadas, também, por pessoas distintas de um mesmo coletivo/grupo/nação. Para o olhar branco e ocidental seriam desenhos semelhantes, padrões semelhantes. Poderíamos identificar padrões estruturais nestes desenhos, mesmo que cada um deles realizado sobre outro suporte: tecido, barro ou a pele humana. Um mesmo desenho, suportes diferentes. Esta mudança, que não muda, assenta-se, por exemplo, em uma visão de linguagem como representação do mundo, uma foto de alguém em um álbum, em um quadro, em uma rede social, em um *outdoor*, continua a ser a mesma foto em suportes diferentes. Parece-nos algo comum, com pouco, ou muito pouco estranhamento.

⁴Foto: divulgação, publicada em *Mato Grosso do Sul Por Favor*. Disponível em: <https://msporfavor.com.br/blog/detalhes/113/ceramica-kadiweu>

Poderíamos até mesmo tomá-los como um mesmo texto em contextos diferentes, produzindo, assim, diferentes significados em seu leitor. Se pensarmos que cada significado é produzido por uma pessoa, um (o) leitor, a partir de seus contextos e vivências, de seus campos semânticos, cada uma destas imagens pode tanto produzir um mesmo significado para determinado leitor quanto, cada uma delas, em momentos/atividades diferentes, produzir significados diferentes. Em educação matemática temos trabalhado já há algum tempo com o Modelo dos Campos Semânticos (MCS), que propõe um padrão de comunicação. Tal modelo inova, ao introduzir no modelo clássico de comunicação: “seres cognitivos”. De um lado, um leitor cognitivo, para o qual o autor direciona e produz seu texto; de outro, um autor cognitivo que diz aquilo que efetivamente o leitor lê no texto.



Figura 4: interação autor/leitor/texto
Fonte: Lins (1999)

Para Lins (1999), este leitor biológico produz seus significados a partir de determinados campos semânticos, podendo partilhar ou não com este autor biológico um espaço comunicativo. Em outras palavras, é ele quem cria um autor para este texto que efetivamente lê. Cada um dos desenhos apresentados anteriormente pode nos produzir determinados significados (ou produzirmos significados para eles), levando-nos a produzir autores que legitimam estas leituras, que supostamente diriam aquilo que dizemos. Dito de outra forma. Na leitura destes textos/imagens, cada um dos leitores produz autores que queriam nos “transmitir” algum texto/mensagem. Produzimos, assim, nossos indígenas Kadiwéu cognitivos que nos dizem coisas que imaginamos, com base em nossas vivências anteriores. Estas produções de significado poderiam levar em conta, ou não, o “suporte” do desenho, o material com o qual foi feito e a sua perenidade ou fixidez. A busca é sempre por plausibilidade. Produzimos significados que nos parecem plausíveis para este autor que instauramos no processo de leitura. Pensando com Lins, poderíamos falar da produção de significados que um leitor produz ao ler efetivamente os desenhos mostrados. Talvez para um mesmo leitor, todas as imagens tenham traços característicos, se pareçam e tenham, no seu modo de ver e instituir, sido produzidas para “transmitir”

uma mesma mensagem, obter um mesmo efeito. Aqui a leitura de um antropólogo, um artista plástico ou professores de Matemática poderiam divergir significativamente. Cada um deles produziria cognitivamente Kadiwéus muito diferentes, com textos também diferentes. A produção, ainda que sempre compartilhada e em um contexto, está centrada neste leitor que se torna, assim, autor do texto que efetivamente lê. Quanto mais interações entre o leitor e o autor, maior seria a chance de partilharem um espaço comunicativo, podendo, talvez, ocorrer a “comunicação efetiva”.

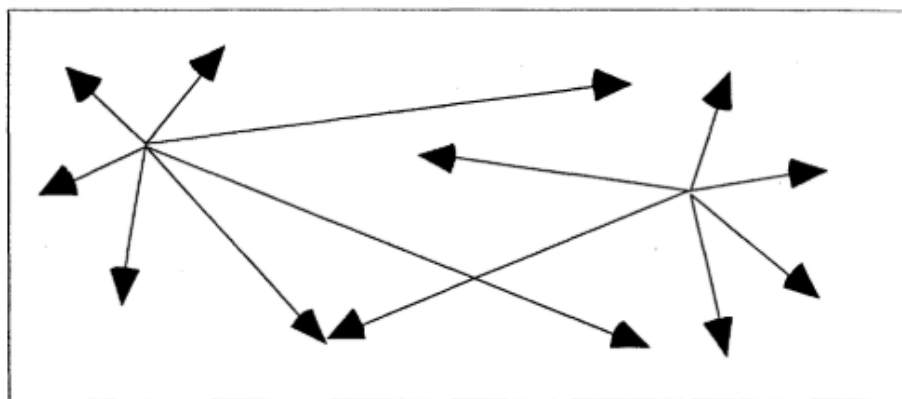


Figura 5: Espaço comunicativo
Fonte: Lins (1999)

A convergência se estabelece apenas na medida em que compartilham interlocutores, na medida em que dizem coisas que o outro diria e com autoridade que o outro aceita. É isto que estabelece um espaço comunicativo: não é necessária a transmissão para que se evite a divergência. A imagem poderia ser esta [acima]. Dentro deste espaço comunicativo pode até acontecer a convergência direta, mas ela não é necessária. O que importa é que não nos afastemos demais. (Lins, 1999, pp. 82-83)

Centrado na leitura, poderíamos, como leitores, dizer que são desenhos ou pinturas as imagens acima, especialmente se não tivermos ainda algum contato com a cultura Kadiwéu ou com outras culturas indígenas que nos indiquem não apenas significados diferentes, mas ontologias diferentes, mesmo que desenhados sobre um mesmo suporte. Buscando por plausibilidade e pela legitimidade das leituras por uma aproximação e constante interação, poderíamos adentrar o trabalho de Duran (2021):

Repetidamente, as mulheres kadiwéu com as quais desenvolvemos a pesquisa afirmaram que os Ejiwajegi pintam seus corpos porque estão alegres e querem demonstrar esta alegria. Encarando seriamente a tradução indígena do que significam seus desenhos, partimos do pressuposto de que eles são um conjunto de elementos gráficos capazes de transmitir a alegria da pessoa que se pintou. Tendo em vista que o foco da tradução está tanto na característica relacional entre quem se pinta e quem observa a pessoa pintada quanto na concepção de alegria, organizamos as explicações sobre os desenhos em três tipos de relações. São

elas, relações entre: (a) os Kadiwéu e os desenhos, mediada/agenciada por objetos e/ou pessoas – que podem ser bichos, plantas, pessoas mortas, ancestrais etc.; (b) os próprios Kadiwéu, mediadas/agenciadas pelos desenhos; e por fim, (c) relações entre os Kadiwéu e os *ecalaye*, mediadas/agenciadas pelos desenhos. (p. 24)

A primeira parte deste parágrafo, que abre a obra de Duran, aponta claramente para o aspecto comunicacional dos desenhos, com uma mensagem muito clara: a alegria. No entanto, estaríamos caindo na sedução das palavras, ao afirmarmos tal ponto e nos determos aí, se achássemos que assim se daria a explicação da mensagem transmitida por estes desenhos. A própria autora evidencia ao menos três tipos de relações e, na breve descrição que apresenta, podemos ver que elas ultrapassam o aspecto comunicacional.

Além do trabalho de Duran (2021), há interessantes relatos no documentário *A Nação que não esperou Deus*. Nele, alguns participantes nos contam o motivo de pintarem seus rostos de preto, em um contexto bastante atual e, ao que parece, longe de finalização, as retomadas de terra, particularmente, as de 2013:

*Cara preta! Quando a gente pinta a cara preta, aí a gente vai para a luta. Quando a gente pinta, aí vem a raiva, a braveza.... ‘e porque essa tinta preta?’ é para o seu adversário não te conhecer, aí você fica como guerreiro já mesmo, ‘o pessoal quando via o rosto preto já ficava com medo?’ já, já, já ficava com medo, e tem que ter medo! Aí o Kadiwéu não tem dó de ninguém mais nessa hora, depois que pintou o rosto, aí já entra alguma coisa no seu corpo já, você já é outra pessoa depois que você está com o rosto preto já. (Relatos transcritos de indígenas Kadiwéu no documentário *A Nação que não esperou por Deus*, 2014, pp. 22-23)*

Se pensarmos do ponto de vista comunicacional, vemos neste relato que os indígenas tentam transmitir uma mensagem ao pintarem seus rostos. Eles almejam, ou criam cognitivamente, um leitor que tem medo ao vê-los pintados de preto. Um leitor que não irá reconhecê-los, ao estarem pintados de preto.

Novamente aqui, no entanto, a segunda parte do relato ultrapassa o aspecto comunicacional: “*depois que pintou o rosto, aí já entra alguma coisa no seu corpo já, você já é outra pessoa depois que você está com o rosto preto já.*” Essa transformação que se dá ao pintarem seus corpos é de outra ordem, vai além do transmitir uma mensagem.

Retomando o diálogo com o Wittgenstein em sua segunda fase, pensamos nesta(s) linguagem(ns) como práticas sociais, como formas de vida diversas. No relato anterior, há uma prática de guerra, o ato de pintar os rostos de preto como preparação para o confronto. Deste ponto de vista, a explicação dada fora do próprio jogo de linguagem já é uma outra coisa, um outro jogo de linguagem. Se a linguagem não fala de coisas do

mundo, mas sim o organiza e o instrui, torna-o inteligível, assim como as pinturas, ou o ato de pintar-se, seja com padrões, seja de preto. Tudo é uma prática social, sobre a qual nos cabe apenas observar, afinal: “a filosofia deixa tudo como é”⁵. Observando os vários momentos diferentes em que as pessoas se pintam, vemos aí uma variedade de funções (e não necessariamente de comunicação). No relato a seguir, temos o ato de pintura corporal como uma espécie de aula, na qual são transmitidas a história de seu povo, suas origens, além do invocar por proteção:

Hugh-Jones adere à formulação severiana de que “os sistemas iconográficos ameríndios funcionam como sistemas de memória associados a uma forma especial de linguagem, ... cuja estrutura baseia-se na listagem repetitiva de nomes e várias outras formas de paralelismo” (HUGH-JONES, 2016, p. 19). Portanto, ao promover relações entre sistemas organizados de conhecimento e conjuntos organizados de elementos gráficos, os petróglifos desenhados, reivindicados pelos Tukano como herança de seus ancestrais, existem como técnica de memória social deste povo, sendo, para Hugh-Jones, mitos gráficos. (Duran, 2021, p. 35)

Revisitando as imagens apresentadas neste trabalho, do ponto de vista da prática social, não estamos analisando a imagem “em si”, como se esta pudesse ser separada de uma ação de um determinado grupo (como um conhecimento objetivado). Pintar o rosto para a guerra tem regras diversas da pintura para a festa, ainda que fosse o mesmo desenho ou padrão. É isso que nos mostra, inclusive, Duran (2021) como um mesmo padrão, por exemplo, o *lawile* tomado por várias “interpretações”:



Figura 6 - Lawile
Fonte: Duran (2021, p. 26)

Segundo Severi, o que confere a esses desenhos, cantos, artefatos tal qualidade é a sua ambiguidade, que o autor chama de representação quimérica. Pensando o *lawile* nas duas explicações que expusemos até o momento – beira da lagoa e flor da moça – podemos afirmar que ele é um desenho de origem mítica que expressa ambiguidade, pois está atrelado a fatos que não deveriam ter ocorrido, mas que

⁵ Na íntegra, temos: “124 - A filosofia não deve, de forma alguma, tocar o uso real da linguagem; o que pode, enfim, é apenas descrevê-lo. Pois ela também não pode fundamentá-lo. Ela deixa tudo como é. Ela deixa também a matemática como é, e nenhuma descoberta matemática pode fazê-la avançar. Um “problema preponderante da lógica matemática” é para nós um problema da matemática como qualquer outro”. [ênfase no original]. (Wittgenstein, 2009, p. 74)

aconteceram porque fugiram do controle kadiwéu. Por um lado, o mel de Napoxaga-negigi estragou, por um descuido de suas escravas, por isso o lawilawene foi criado; por outro, os Kadiwéu sabem que a flor é perigosa porque são contadas histórias em que ela conseguiu atrair pessoas, em especial moças, para o Rio Vermelho. (Duran, 2021, p. 36)

Quando falamos em práticas sociais, numa aproximação aos jogos de linguagem de Ludwig Wittgenstein, já trabalhada por Miguel (2010), estamos falando em jogos baseados em regras, implícitas ou explícitas de se proceder. Aqui, a linguagem não é tomada como um texto, algo a ser lido, codificado e decodificado, mas, sim, vivido, e vivido, segundo normas acordadas publicamente. As regras para se pintar o *lawile* na festa da moça são diferentes das regras de pintá-lo em um tecido para a venda ou de ornamentar um vaso. São regras gramaticais que se estendem por todo o corpo. Participamos dos jogos de linguagem com nossos corpos por completo. Afastamo-nos, então, de uma concepção mentalista de linguagem, ou de atrelá-la exclusivamente ao uso de uma língua.

Benilda Vergílio, autora da obra apresentada na segunda imagem, relata em entrevista como encontrou na moda um modo de homenagear seu povo e manter contato com as tradições, ela que, muito jovem, foi afastada da aldeia. Benilda, aliás, tem sido um importante nome na divulgação da cultura Kadiwéu em nosso estado. Sua arte a aproxima de seu povo, de sua aldeia e de sua ancestralidade. Eventualmente também encontramos Benilda com seu rosto “desenhado” pelos tradicionais grafismos Kadiwéu participando de diferentes ações, palestras e entrevistas. Não achamos relatos diretos dela falando sobre isso, mas certamente é também um modo de afirmar sua cultura e origem, além de divulgar seu povo e suas lutas, trazendo visibilidade para a causa indígena em nosso país.

As regras normativas que se colocam na pintura de um vaso, um vestido ou um corpo são diferentes, poderíamos falar do peso da mão, do tipo de tinta, do posicionamento do corpo e se isso se faz em um ritual comunitário ou individualmente. Se o desenho surge espontaneamente ou se é previamente pensado e analisado antes da “aplicação” final ou se é um desenho/padrão tradicional específico para tal evento/comemoração. Desta perspectiva, claramente, cada um deles é um “desenho” diferente. Cada um deles se constitui em uma prática social diferente e não há um desvelar de intenções ou significados para além desta prática, deste uso.

Uma grande contribuição em trazer Wittgenstein para este debate é o de não hierarquizar estes jogos de linguagem, dando a cada um deles a sua própria importância

e os modos de validade, com suas próprias regras. Assim, ainda que se constituam em práticas diferentes, não há aqui graus de importância distintos das da pintura de vasos, rostos para a guerra ou posando para a foto de Gido Boggiani. São tão somente práticas diferentes. Igualmente, o autorretrato inicial apresentado aqui, mesmo que supostamente com traços idênticos, constitui-se de práticas vertiginosamente diferentes e seria, de certo modo, um grande equívoco nomear tais práticas com o mesmo nome. Wittgenstein nos chama a atenção para a necessidade de uma visão panorâmica (ou de conjunto) sobre os usos da linguagem e, assim, podemos ver como a palavra “desenho” é usada em uma diversidade de jogos de linguagem. Cada qual com um modo de uso, com um significado diverso⁶. Nenhum deles mais legítimo que o outro. Talvez os próprios Kadiwéu não chamem ou não chamassem inicialmente estas práticas de “desenho”, tendo nomes específicos em sua língua para cada ocasião. Esse é o nome que os *ecalaye* dão a estas práticas. Assim, estaríamos na contramão do que propõe Wittgenstein, ao ler um jogo de linguagem pelas regras de outro. Estaríamos aqui instaurando confusões gramaticais/linguísticas.

Seriam estas formas de vida tão diversas a ponto de termos espaços intransponíveis de comunicação e tradução?

Para o antropólogo Eduardo Viveiros de Castro, apoiado em Levi Strauss, sim. Em sua obra *Metafísicas Canibais: elementos para uma antropologia pós-estrutural* (Viveiros de Castro, 2021), ele investe em um problema que nos parece central: qual a possibilidade de olharmos para o outro como um outro e não como mais um de “mim”, ainda em formação, ainda em desenvolvimento, ainda carente das coisas que já temos.

Sabemos da popularidade que desfruta, em certos círculos, a tese segundo a qual a antropologia, congenitamente exotista e primitivista, não passa de um teatro perverso, no qual o “outro” é sempre “representado” ou “inventado” segundo os interesses sórdidos do Ocidente [ênfase no original]. (Viveiros de Castro, 2021, p. 21)

Entender o outro como possuidor de uma cultura diferente, uma forma de vida diferente, com seus próprios jogos de linguagem ainda parece pouco. Realizar uma leitura do outro com o máximo respeito e seriedade possível, mas, tomando como filtro nossas próprias concepções e palavras, parece reduzir o outro a nossas categorias – aqui o perigo da sedução das palavras. Isso é o que aponta, por exemplo, Silvio Gallo (2023), ao se referir a uma Filosofia Africana. Para este autor, tal denominação não faz jus ao que foi desenvolvido no continente, com sua própria linguagem e cosmo percepção. Ao nomear

⁶ Aqui significado e modo de uso se mesclam em sinônimos.

com nossas próprias palavras, como Filosofia, estaríamos subsumindo suas práticas. Parece-nos tomar o mesmo sentido chamar as ações do povo Kadiwéu de “desenhos” ou “grafismos”. Um modo de enquadrar e, assim, subsumir, toda uma prática diversa da qual, como *ecalaye*, não temos condições de participar e, então, de compreender.

Tomar estas culturas de modo tão diverso nos coloca no que Viveiros de Castro chama de Multiculturalismo Moderno. Assumimos uma diversidade de culturas, no entanto, uma mesma natureza. Lins ou Wittgenstein igualmente parecem tratar a partir de uma mesma natureza ou forma de vida humana – ainda que o primeiro não aborde diretamente tal questão. Seria então a natureza também diversa?

Nas Antilhas, alguns anos após o descobrimento da América, enquanto os espanhóis despachavam comissões de inquérito para saber se os indígenas possuíam alma ou não, estes tratavam de submergir prisioneiros brancos, para verificar, com base numa longa e cuidadosa observação, se seus cadáveres apodreciam ou não. (Lévi-Strauss, 2017, p. 343 citado por Viveiros de Castro, 2021, p. 35)

A aparente divergência de interesses entre espanhóis e indígenas das Antilhas após a invasão não se tratava de mera “curiosidade” diferente, mas sim e sobretudo, de diferentes ontologias, diferentes naturezas que impunham diferentes questões possíveis. Podemos elucubrar, a partir do que se segue, que as questões de um não poderiam ser proferidas pelo outro e vice-versa:

Para os espanhóis do incidente das Antilhas, a dimensão marcada era a alma; para os índios, era o corpo. Por outras palavras, os europeus nunca duvidaram de que os índios tivessem corpo (os animais também os têm); os índios nunca duvidaram de que os europeus tivessem alma (os animais e os espectros dos mortos também as têm). O etnocentrismo dos europeus consistia em duvidar que os corpos dos outros contivessem uma alma formalmente semelhante às que habitavam os seus próprios corpos; o etnocentrismo ameríndio, ao contrário, consistia em duvidar que outras almas ou espíritos fossem dotadas de um corpo materialmente semelhante aos corpos indígenas. (Viveiros de Castro, 2021, p. 37)

Isso se dava, pois, para estes povos mencionados, diversos seres eram humanos, diversos seres eram providos de uma alma e se enxergavam, sempre, como humanos, todavia enxergavam os outros como outras coisas. Esse modo assumia sempre a sua perspectiva como humana, fosse você um indígena, um cateto ou um jaguar. Os animais e outros seres nos viam como não humanos e viam a si e aos seus como humanos:

Vendo-nos como não-humanos, é a si mesmos – a seus respectivos congêneres – que os animais e espíritos veem como humanos: eles se percebem como (ou se tornam) entes antropomorfos quando estão em suas próprias casas ou aldeias, e experimentam seus próprios hábitos e características sob uma aparência cultural – veem seu alimento como alimento humano (os jaguares veem o sangue como cerveja de milho, os urubus veem os vermes da carne podre como peixe assado

etc.), seus atributos corporais (pelagem, plumas, garras, bicos etc.) como adornos ou instrumentos culturais, seu sistema social como organizado do mesmo modo que as instituições humanas (com chefes, xamãs, festas, ritos...).(Viveiros de Castro, 2020, pp. 44-45)

Poderíamos também aqui tentar dialogar com Wittgenstein e as formas de vida. Em alguma medida se apontarmos aqui para uma inversão, talvez teríamos, se quisermos usar estes termos, uma mesma forma de vida. Provavelmente jogos de linguagens semelhantes para diferentes corpos. Novamente aqui nos colocando entre traduções e equívocos. Uma expressão importante no texto de Viveiros de Castro é “agência”; Para ele este universo povoado por diferentes tipos de agências e agentes seria uma das grandes contribuições desta etnografia da América Indígena. Ela abre uma perspectiva que ultrapassa a produção de significados por diferentes seres e nos coloca frente a uma outra natureza. O que temos chamado de natureza humana ou forma de vida humana, aqui, sofreria uma torção digna, novamente, de um equívoco.

A etnografia da América indígena contém um tesouro de referências a uma teoria cosmopolítica que imagina um universo povoado por diferentes tipos de agências ou agentes subjetivos, humanos como não-humanos – os deuses, os animais, os mortos, as plantas, os fenômenos meteorológicos, muitas vezes também os objetos e os artefatos –, todos providos de um mesmo conjunto básico de disposições perceptivas, apetitivas e cognitivas, ou, em poucas palavras, de uma “alma” semelhante. Essa semelhança inclui um mesmo modo, que poderíamos chamar performativo, de apercepção: os animais e outros não-humanos dotados de alma “se veem como” pessoas, e portanto, em condições ou contextos determinados, “são” pessoas, isto é, são entidades complexas, com uma estrutura ontológica de dupla face (uma visível e outra invisível), existindo sob os modos pronominais do reflexivo e do recíproco e os modos relacionais do intencional e do coletivo. O que essas pessoas veem, entretanto – e que sorte de pessoas elas são –, constitui precisamente um dos problemas filosóficos mais sérios postos por e para o pensamento indígena. (Viveiros de Castro, 2021, pp. 43-44)

A este modo de ver sempre a si mesmo como humano e aos demais como outras entidades, animais, o antropólogo dá o nome de Perspectivismo Ameríndio. Ele nos parece interessante, ao possibilitar um outro modo de conceber a natureza das coisas, do humano, bem como seus modos de interação. Viveiros de Castro (2021) contrapõe nosso já tradicional multiculturalismo ao multinaturalismo, uma unicidade da natureza e múltiplas culturas e, ao contrário, uma unidade no espírito e múltiplos corpos, assumindo, assim, a “cultura” como a forma universal; e a “natureza”, a forma particular (p. 43).

Viveiros de Castro não fala especificamente dos Kadiwéu, tampouco dos Kadiwéu atuais. Ainda assim, podemos buscar nos relatos e nas discussões de Duran (2021) elementos que nos apontam para outros modos de funcionamento da natureza e outros

seres dotados de pensamentos similares aos nossos, habitando outros corpos.

Darci Ribeiro, em sua obra *Ensaio Etnológico sobre o saber, o azar e a beleza* (2019) narra, entre outras coisas, histórias envolvendo animais. Nestas, os animais agem como humanos, têm qualidades morais como as dos humanos. Em uma dessas histórias, por exemplo, narra como um macaco engana uma onça para roubar sua noiva, uma veadinha do campo, usando de artimanha e inteligência. No fim da história, o macaco consegue matar a onça pelas mãos de um homem da fazenda, ao pegar a faca da onça durante seu sono e utilizá-la para sangrar um porco.

O animismo também é um tópico à parte em sua obra, ele relata:

Os Kadiwéu povoam o mundo com um grande número de seres sobrenaturais; tais são os entes notívagos que ameaçam aos homens que não se recolhem cedo, principalmente às crianças; já os vimos retratados na mitologia como bichos ou cipós que carregaram para o céu alguns homens e mesmo grupos de velhos e de crianças, transformando-os em constelações. As lendas referem, também, a seres que preservam os recursos naturais contra a exaustão; são os donos das caças ou das árvores que as defendem das maldades e desperdícios. „, há outra categoria de entes sobrenaturais, estes realmente operantes na vida diária dos Kadiwéu. Labrador os chamou de *latenigi* caracterizando-os como os personagens com quem sonham e aos quais os *nidjenigi* invocam e lhes aparecem na forma de tigre, galo ou outro animal para adverti-los de perigos iminentes ou lhes dar o poder de curar ou causar doenças. (Ribeiro, 2019, pp. 141-142)

Ao relatarem o ato de pintar o rosto de preto para uma disputa ou batalha, eles afirmam que já não são mais os mesmos. Algo entra no corpo. E aqui não estamos falando de mera sensação psicológica, para sermos minimamente sérios na leitura do outro que se apresenta em nossa frente e que nos coloca frente a frente à outra natureza. Também os grafismos, desenhos, a partir do trabalho de Duran, se mostram em uma “ambiguidade” – para manter sua palavra. Desenhos que comunicam uma alegria, mas que, também e sobretudo, agenciam estes corpos, agem sobre eles e sobre os outros seres “sobrenaturais” (para usar o termo de Ribeiro), afastando-os ou os chamando a agir.

Este elemento gráfico [*lawile*] é composto por conhecimentos míticos e cotidianos que interagem na composição da memória kadiwéu e é, a nosso ver, um exemplo de mito gráfico. Além deste qualificador, a ambiguidade, como marcadora da diferença entre um elemento gráfico quimérico e outro comum, tem outra característica fundamental: sua agência. Por um lado, ela é profilática (terapêutica/regenerativa), protetora, transformando o corpo que a recebe, refazendo sua pele, endurecendo-a ou amolecendo-a, preparando o corpo para suportar o peso de perigosos enfeites durante os rituais, os períodos de resguardo, as doenças, as viagens e certas relações que são perigosas. Por outro lado, pode ser maléfica, se for malfeita ou aplicada em momento inoportuno, ou ainda, com a tinta errada, tornando o corpo que a recebe suscetível, transformando-o em bicho, entre outros infortúnios (SEVERI; LAGROU, 2013, p. 20-21). A agência, então, constitui-se no duplo e está repleta de ambiguidade. Afirmamos que o *lawile* contém

também o componente de agência, porque ele protege, por exemplo, contra a hipnose, previne dos males que os seres notívagos podem causar, comunicam aos seres perigosos que estão agindo naqueles corpos e interagem com eles, entre outras ações que a reflexão antropológica tendeu a tratar de modo separado. (Duran, 2021, pp. 36-37)

Em uma proposta antinarcísica de leitura do outro – poderíamos até mesmo nos aproximar de uma leitura positiva de Lins (1999) –, temos que levar a sério esta outra natureza que é colocada à nossa frente. A obra de Ribeiro, por exemplo, é uma grande tentativa de explicar a cultura Kadiwéu e recai, em muitos momentos, nas impossibilidades e nos desafios intransponíveis de tradução:

No seu português, eles não encontram melhor tradução para *latenigi* ou *iú-igo* que *bichos*, mas estes “bichos” tanto podem ser animais como onça e cachorro, ou pássaros, insetos, moluscos, quanto espíritos dos xamãs Kadiwéu, Terena, Chamacoco e, até, de médicos brasileiros [ênfase no original]. (Ribeiro, 2019, p. 142)

Para além destes, Ribeiro (2019) aponta diversas outras possibilidades de usos/significados da palavra *latenigi* ou, simplesmente “bicho” em português. O que esta diversidade de significados notadamente ampla nos traz? Para Viveiros de Castro, novamente, um equívoco. No entanto, agora é preciso salientar, o equívoco, ou equivocidade, como proposta de uma antropologia antinarcísica. Poderia um *ecalaye* realizar uma leitura “plausível”, uma tradução de uma cultura e/ou natureza tão diversa da sua? Seria possível trazer explicações minimamente coerentes com tal natureza/cultura? A esta problemática que nos parece insolúvel, o antropólogo propõe, justamente, se instalar no equívoco e habitá-lo como lugar privilegiado de sua profissão. Para ele, o antropólogo compara para traduzir e não para explicar, e faz isso tomando a tradução como traição:

Traduzir é instalar-se no espaço do equívoco e habitá-lo. Não para desfazê-lo, o que suporia que ele nunca existiu, mas, muito ao contrário, para potencializá-lo, abrindo e alargando o espaço que se imaginava não existir entre as linguagens conceituais em contato – espaço que, precisamente, o equívoco ocultava. O equívoco não é o que impede a relação, mas aquilo que a funda e a propõe: uma diferença de perspectiva. Traduzir é presumir que há desde sempre e para sempre um equívoco; é comunicar pela diferença, em vez de silenciar o Outro ao presumir uma univocidade originária e uma redundância última – uma semelhança essencial – entre o que ele e nós “estávamos dizendo” [ênfase no original]. (p. 90)

Em outras palavras, Viveiros de Castro (2021) nos convida não à explicação ou à busca das semelhanças de perspectivas, de significados lá e cá, ao chegar ao fim de uma tradução “bem-feita”, mas, sobretudo, a habitar a diferença intransponível entre estas

naturezas e/ou cultura. Afinal,

A boa tradução é aquela que consegue fazer com que os conceitos alheios deformem e subvertam o dispositivo conceitual do tradutor, para que a intenção do dispositivo original possa ali se exprimir, e assim transformar a língua de destino. Tradução, traição, transformação. (p. 87)

Poderíamos pensar em como nosso dispositivo conceitual “desenho”, “desenhar”, “pintar” se deforma, ao entrar em contato com os grafismos Kadiwéu. Esta natureza diferente e intransponível, na tentativa de tradução, nos mostra a nós mesmos os modos nos quais não nos reconhecemos. O próprio conceito *ecalaye* de “alma” ou de “humanidade” necessita entrar em regime de variação, ao tentar lidar com o humano dos povos das Antilhas pós-descobrimento/invasão. O conceito de “bicho” aqui também explicita sua limitação como tradução e pode ser alvo deste mesmo exercício. Um exercício de nos devolver uma imagem na qual não nos reconhecemos (Maniglier, 2005, pp. 773-74 citado por Viveiros de Castro, 2020). Afinal,

o que toda experiência de uma outra cultura nos oferece é a ocasião para se fazer uma experiência sobre nossa própria cultura; muito mais que uma variação imaginária – a introdução de novas variáveis ou conteúdos em nossa imaginação – é a própria forma, melhor dizendo, a estrutura da nossa imaginação conceitual que deve entrar em regime de variação, assumir-se como variante, versão, transformação. É preciso tirar todas as consequências da ideia de que as sociedades e as culturas que são o objeto da pesquisa antropológica influenciam, ou, para dizer de modo mais claro, coproduzem as teorias sobre a sociedade e a cultura formuladas a partir dessas pesquisas. (p. 21)

Como os desenhos do autorretrato inicial podem ser reconfigurados, ampliados e modificados diante dos modos outros apresentados no trabalho de Duran (2020), de Ribeiro (2019), dos relatos de Benilda ou do documentário de Lucia Murat (2014)? Além destes questionamentos, como tais diferenças e equívocos podem movimentar nossas práticas escolares em salas de aula de Matemática?

No texto *Entre contágios e reverberações com uma antropologia ameríndia: uma educação matemática diante do espelho* (Pinto & Viola, *no prelo*), exploramos relações e contágios com o pensamento de Viveiros de Castro com vistas às salas de aula, destacando aqui o canibalismo Tupi como metáfora para o fazer de educações matemáticas. O canibalismo Tupi foi tratado pelo antropólogo carioca como um modo de acesso ao corpo do outro para, assim, ter acesso à visão do outro sobre si mesmo, semelhante ao que ele propõe como sendo uma antropologia antinarcísica. Um fazer interessante aos seus olhos seria justamente entender o que este outro entende de nós, de nosso fazer:

O que acontece quando não se trata mais de ordenar as espécies em que se divide a natureza, mas em saber como tais espécies elas próprias o fazem? E a questão se coloca: que natureza elas, assim, fazem – como os jaguares objetivam “o mundo e outrem”? Ou, mais geralmente – mas exatamente no mesmo sentido – o que acontece quando perguntamos aos indígenas o que é a antropologia? [ênfase no original] (Viveiros de Castro, 2021, p. 83)

Se lembrarmos a relação que a linguagem e a vida estabelecem em *Mil Platôs* (Deleuze & Guattari, 1995), como aquela que não representa a vida, mas a ordena e a sentencia de morte: “A linguagem não é a vida, ela dá ordens à vida; a vida não fala, ela escuta e aguarda.”⁷(p. 8), podemos problematizar, diante dos desenhos Kadiwéu, possibilidades ou limitações do nosso desenhar? Em outras palavras, que agenciamentos meus e/ou de outros seres/entes são possíveis neste desenhar?

Poderíamos nós produzir instâncias de desenhos/agenciamentos que nos conectem com nossos ancestrais? Poderíamos convocar nossos ancestrais e outros entes para comporem conosco em nossas batalhas cotidianas?

Não se trata aí “da vez o indígena”, como se nós, não indígenas, pudesses sê-lo em alguma instância, mas sim, de torcer nossos paradigmas perante os deles, de torcer nossas naturezas diante deles.

Quando desenho, tenho a possibilidade de me conectar com meus ancestrais que já não coabitam corpos como os meus? Com meus pais, com minha irmã que era artista plástica? Consigo nestas ações colocar meu corpo em um agenciamento de afetos (alegres ou tristes)? Ou me cabe, tão somente a perspectiva que separa mente e corpo, emissor/mensagem/objeto, a produção de desenhos como desenhar uma imagem, transmitir algum tipo de mensagem?

Os processos esquizoanalíticos têm buscado dar vazão aos fluxos. Seríamos desenhos e pinturas corporais modos possíveis dessa vazão? Ao desenhar um super-herói, uma montanha, ou homens pescando, como isso pode modificar o próprio corpo que desenha? Desenhar certamente envolve esforço, concentração, muitas horas de trabalho. O corpo se faz presente, mas quase sempre na perspectiva de um corpo que

⁷ Na íntegra: “A linguagem não é a vida, ela dá ordens à vida; a vida não fala, ela escuta e aguarda. Em toda palavra de ordem, mesmo de um pai a seu filho, há uma pequena sentença de morte — um Veredito, dizia Kafka. O difícil é precisar o estatuto e a extensão da palavra de ordem. Não se trata de uma origem da linguagem, já que a palavra de ordem é apenas uma função-linguagem, uma função coextensiva à linguagem.” *Mil Platôs* V. 2, “Os jornais, as notícias, procedem por redundância, pelo fato de nos dizerem o que é “necessário” pensar, reter, esperar, etc. A linguagem não é informativa nem comunicativa, não é comunicação de informação, mas – o que é bastante diferente – transmissão de palavras de ordem, seja de um enunciado a um outro, seja no interior de cada enunciado, uma vez que um enunciado realiza um ato e que o ato se realiza no enunciado.”

produz algo: um desenho, um quadro, uma gravura. A alegria que surge com o resultado final da obra, ou a frustração por não ter alcançado o resultado desejado, também fazem parte do processo e, de algum modo, intervêm neste corpo. O ato de desenhar ou pintar sempre me trouxe algum deleite, seja aquarela, óleo, ou o látex em uma parede velha. Pouco importava o que estava pintando. A ação de pintar, de olhar e escolher cores, de contornar detalhes agradavam e ainda agradam, produzem um corpo.

Este corpo como elemento secundário do processo no qual, de fato, ele nos parece ser o grande condutor, agente e agenciado, presente tanto no relato inicial (autorretrato), como nos espaços escolares de forma geral.

Parece-nos interessante problematizar a participação deste corpo, agente e agenciável, seja na produção de desenhos, seja no espaço escolar da aula de Matemática. O modo ameríndio de lidar com esta relação alma/humano e corpo(s) chama-nos a atenção para uma concepção que parece operar por de baixo do pano em nossas ações e escolhas (didáticas), um corpo único, de cada ser humano que, mesmo com todas modificações ocorridas ao longo da vida, é tomado como um mesmo corpo, ontologicamente o mesmo, de mesma natureza. O mesmo que habitava o ventre materno. Não nos permitimos estranhar a natureza do outro, no máximo a sua cultura ou as produções de significado.

E se o outro, este outro que se apresenta a nós como nosso(s) aluno(s), puder também ele estabelecer outras concepções e interações com seu corpo, outro modo de constituí-lo e vivenciá-lo (agenciando e sendo agenciado). Caberia a nós, então, como antropólogos/educadores, instalarmo-nos nestes equívocos e habitá-los, fazendo deles lugares privilegiados de nossa prática.

O que é isso que chamo de corpo? Como se constitui? Como produzem e são produzidos numa interação? Como este corpo se modifica, ao ser pintado ou ao pintar? Como este corpo se modifica, ao adentrar uma sala de aula de Matemática? Como é agenciado e como agencia entes outros, matemáticos ou mitológicos?

Questões sobre o corpo e sua constituição têm sido relegadas ao campo da medicina e da biologia, deixando para a filosofia moderna as questões relacionadas ao *cogito*, ao espírito e, de algum modo, ao humano. Na escola, via de regra, às aulas de Educação Física.

Essa ocultação do corpo nos processos educacionais, em especial, falamos aqui do espaço escolar, limita, sobremaneira, a discussão. Não contempla outras naturezas. O ensino e a aprendizagem, centrados em conteúdos e saberes objetivados, eliminam o

sujeito deste processo. Ainda que ações mais recentes, desde os Parâmetros Curriculares Nacionais, de 1998, já apontem para habilidades e competências, com alguma sinalização para o sujeito que aprende, fala-se de habilidades e competências gerais e universais, possíveis para um aluno qualquer, em qualquer escola, em qualquer lugar do mundo, para qualquer corpo. Então, a discussão pouco avança com a introdução de verbos nestes “conteúdos escolares”.

Os estudos de Viveiros de Castro sobre os perspectivistas ameríndios nos apontam importantes possibilidades de pensamento, seja para “entender” seus desenhos cambiantes, seja para produzir uma imagem de nós mesmos, num espelho distorcido no qual não nos reconhecemos, numa atitude canibal, de canibalizar outras epistemologias e, sobretudo, outras ontologias.

REFERÊNCIAS

- Guido Boggiani, G. (1902). *Índia Caduveo (Mbaya)*, Rio Nabiléque, MT. Cartão-postal. Acervo Weltmuseum Wien (Áustria). Acervo Weltmuseum Wien (Áustria). <https://indigenasnafotografiabrasileira.org/guido-boggiani/>
- Deleuze, G., & Guattari, F. (1995). *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia* (Vol. 2). Ed. 34.
- Duran, M. R. da C. (2021). *O que nos ensinam os desenhos Ejiwajegi/Kadiwéu?* [recurso eletrônico]. Ed. UFMS.
- Francisco, J. G., & Vasconcelos, T. (2020, jul./dez.). Formas de vida: A incomunicabilidade entre homens e leões em Ludwig Wittgenstein. *Revista Tabulae*, 14(29), 23-36.
- Gallo, S. (2023, outubro 25). *Para que(m) serve a filosofia?* [Vídeo]. PIP-FILO. Projeto de Inovação Pedagógica do Curso de Filosofia, Universidade Federal do Tocantins. Conteúdo pedagógico e dialógico; oficinas de ferramentas digitais e tecnológicas; debates sobre educação e ensino/aprendizagem. https://www.youtube.com/watch?v=scrUTppUbNU&ab_channel=PIP-FILO
- Lins, R. C. (1999). Por que discutir teoria do conhecimento é relevante para a Educação Matemática. In M. A. V. Bicudo (Ed.), *Pesquisa em Educação Matemática: concepções e perspectivas* (pp. 75-94). Editora UNESP.
- Mesquita, N. (2023, agosto 21). Benilda fortaleceu ancestralidade ao produzir moda e arte kadiwéu. *Primeira Página*. https://primeirapagina.com.br/moda/benilda-reencontrou-ancestralidade-ao-produzir-moda-e-arte-kadiweu/?fbclid=IwAR38hKuEcOKOYtxREzQNskS4RKdOCrk393EhKjexSSz_Hnn100X4dmn52QQ?utm_source=shared&utm_medium=social&utm_campaign=organic_share_direct-link

- Miguel, A. (2010). Percursos Indisciplinados na Atividade de Pesquisa em História (da Educação Matemática): entre jogos discursivos como práticas e práticas como jogos discursivos. *Bolema-Boletim de Educação Matemática*, 23(35A), 1-57. <https://www.unesp.br/home/#/universidade/midia/noticias-pesquisa/13338/antonio-miguel-discute-as-relacoes-entre-historia-e-educacao-matematica-em-nova-edicao-do-bolema>
- Murat, L. (Direção). (2000). *Brava Gente Brasileira* [Filme]. Brasil.
- Murat, L., & Hinrichsen, R. (Direção). (2014). *A Nação que não esperou por Deus* [Documentário]. Brasil.
- Mato Grosso do Sul por favor. (2020, julho 14). *Cerâmica Kadiwéu*. <https://msporfavor.com.br/blog/detalhes/113/ceramica-kadiweu>
- Nietzsche, F. (2005). *Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*. Trad. Paulo Cesar de Souza. Companhia das Letras.
- Pinto, T. P., & Santos, J. R. V. dos. (No prelo). Canibalizar Educações Matemáticas: Uma Experiência de Intradutibilidade. In E. M. Paulucci & C. T. Osorio (Eds.), *Vidas InSURgentes na Educação Matemática: Diálogos Decoloniais*. Editora Gradus.
- Ribeiro, D. (2019). *Ensaio Etnológico sobre o saber, o azar e a beleza*. Global.
- Viveiros de Castro, E. (2021). *Metafísicas canibais: elementos para uma antropologia pós-estrutural*. Ubu.
- Wittgenstein, L. (1968). *Tractatus Logico-Philosophicus*. (Trad. brasileira J. A. Giannotti) Cia Editora Nacional/Edusp.
- Wittgenstein, L. (2009). *Investigações filosóficas*. (Trad. M. G. Montagnoli; revisão da tradução e apresentação E. Carneiro Leão, 6. ed.). Vozes.

NOTAS

TÍTULO DA OBRA:

O que os desenhos ejiwajegi/kadiwéu têm a ensinar à educação matemática?

Thiago Pedro Pinto

Doutor em Educação para as Ciências
Universidade Federal de Mato Grosso do Sul – UFMS, Campo Grande, Brasil.
thiago.pinto@ufms.br
<https://orcid.org/0000-0002-6414-7306>

Endereço de correspondência do principal autor

Rua São João, 88, Campo Grande, Mato Grosso do Sul, MS, Brasil. 79051-010

CONTRIBUIÇÃO DE AUTORIA

Concepção e elaboração do manuscrito: T. P. Pinto

Coleta de dados: T. P. Pinto

Análise de dados: T. P. Pinto

Discussão dos resultados: T. P. Pinto

Revisão e aprovação: T. P. Pinto



CONJUNTO DE DADOS DE PESQUISA

Todo o conjunto de dados que dá suporte aos resultados deste estudo foi publicado no próprio artigo.

FINANCIAMENTO

Não se aplica.

CONSENTIMENTO DE USO DE IMAGEM

As imagens foram previamente publicadas em outros veículos.

APROVAÇÃO DE COMITÊ DE ÉTICA EM PESQUISA

não se aplica.

CONFLITO DE INTERESSES

Não se aplica.

LICENÇA DE USO – uso exclusivo da revista

Os autores cedem à **Revemat** os direitos exclusivos de primeira publicação, com o trabalho simultaneamente licenciado sob a [Licença Creative Commons Attribution](#) (CC BY) 4.0 International. Esta licença permite que **terceiros** remixem, adaptem e criem a partir do trabalho publicado, atribuindo o devido crédito de autoria e publicação inicial neste periódico. Os **autores** têm autorização para assumir contratos adicionais separadamente, para distribuição não exclusiva da versão do trabalho publicada neste periódico (ex.: publicar em repositório institucional, em site pessoal, publicar uma tradução, ou como capítulo de livro), com reconhecimento de autoria e publicação inicial neste periódico.

PUBLISHER – uso exclusivo da revista

Universidade Federal de Santa Catarina. Grupo de Pesquisa em Epistemologia e Ensino de Matemática (GPEEM). Publicação no [Portal de Periódicos UFSC](#). As ideias expressadas neste artigo são de responsabilidade de seus autores, não representando, necessariamente, a opinião dos editores ou da universidade.

EQUIPE EDITORIAL – uso exclusivo da revista

Mérciles Thadeu Moretti
Rosilene Beatriz Machado
Débora Regina Wagner
Jéssica Ignácio
Eduardo Sabel

HISTÓRICO – uso exclusivo da revista

Recebido em: 19-12-2023 – Aprovado em: 04-03-2024

