

**“O ponto de vista está no corpo”<sup>1</sup>:**  
**A fotografia em diálogo com o**  
**pensamento Ameríndio.**

Roberta Dabdab<sup>2</sup>

---

## Cenário

### A “OBRA DE ARTE” QUE IMPORTA NA AMAZÔNIA É O CORPO HUMANO<sup>3</sup>.

O relatório da UNESCO de 2022, “Reimaginando Nossos Futuros Juntos: Um Novo Contrato Social para a Educação”, destaca os desafios de criar uma educação inclusiva, planetária e empoderadora, capaz de chamar a atenção para as desigualdades sociais e culturais profundamente enraizadas.

A urgência de deter o esgotamento dos recursos da Terra significa não apenas uma crise ecológica, mas também uma crise social e cultural. No Brasil, os problemas ecológicos impactam as comunidades pobres de forma mais severa do que as comunidades ricas. Por exemplo, muitas favelas<sup>4</sup> — sim, ainda temos favelas, e que segundo o Censo de 2022, crescem o tamanho de uma cidade de Lisboa a cada 4 anos<sup>5</sup> — estão localizadas em encostas íngremes ou áreas sujeitas a inundações. Esses locais são mais suscetíveis a deslizamentos de terra e inundações, especialmente durante as fortes chuvas exacerbadas pela crise climática. Além disso, durante a pandemia de COVID-19, os moradores das favelas sofreram de forma desproporcional devido às condições precárias de vida e aos sistemas inadequados de saneamento público, que facilitaram a disseminação da doença<sup>6</sup>. As favelas têm mais templos religiosos do que escolas e hospitais<sup>7</sup>. É importante destacar que a maioria da população que reside nas favelas é composta por afro-brasileiros, latinos e jovens (de 20 a 24 anos), representando quase 73% da população das favelas<sup>8</sup>.

1 VIVEIROS DE CASTRO, 2020, P. 65

2 Fotógrafa, doutora em Comunicação e Semiótica com pós-doutorado pela Universidade Livre de Berlim.

3 TAYLOR, Anne-Christine; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Um corpo feito de olhares. In: *Revista de Antropologia*, Vol. 62, No. 3, Set/Dez 2019; pp. 769-818; p. 772.

<sup>4</sup> Segundo o Censo de 2022, o Brasil tinha 16,4 milhões de pessoas vivendo em favelas, ou 8% da população. As favelas são aglomerações de moradias precárias, com políticas públicas insuficientes, infraestrutura vulnerável e nenhuma segurança jurídica. Sem mencionar a violência, que acaba sendo dominada por traficantes de drogas ou controlada por milícias. Disponível em: <https://www.ibge.gov.br/en/statistics/social/labor/22836-2022-census-3.html>.

<sup>5</sup> Outro dado relevante é a expansão das favelas no Brasil, com 47.600 hectares de encostas ocupadas, dos quais 33.200 hectares (70%) foram construídos entre 1985 e 2023. Isso significa que a cada quatro anos elas crescem o equivalente a uma cidade como Lisboa, em Portugal. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/2024/11/cidades-brasileiras-crescem-mais-em-encostas-e-areas-de-risco.shtml>.

<sup>6</sup> Disponível em: <https://doi.org/10.1590/0034-761220200250x>.

<sup>7</sup> Disponível em: <https://cebrap.org.br/estabelecimentos-religiosos-no-brasil/>.

<sup>8</sup> Disponível em: <https://almapreta.com.br/sessao/cotidiano/ibge-73-da-populacao-das-favelas-no-brasil-e-negra/#:~:text=%E2%80%944%20Mauro%20Pimentel/AFP&text=A%20propor%C3%A7%C3%A3o%20de%20negros%20em,negros%20eram%2050%2C7%25>.

Mesmo com avanços, o Brasil enfrentar uma corrupção endêmica que mantém sua posição entre as nações com o maior coeficiente de Gini<sup>9</sup>, também encara na sua estrutura o racismo que gera uma nítida divisão de oportunidade entre as populações ricas e pobres. Após a pandemia de Covid-19, a enorme desigualdade entre ricos e pobres, bem como as vulnerabilidades enfrentadas pela população negra, parda e indígena, tornaram-se mais evidentes<sup>10</sup>.

Além disso, vale ressaltar que estamos em plena transição para uma sociedade impulsionada pela tecnologia – em 2023, o Brasil registrou que 88% dos indivíduos com 10 anos ou mais utilizavam a internet<sup>11</sup>, principalmente para interagir nas redes sociais<sup>12</sup>, e isso significa que “pobres e ricos” ficam expostos ao conteúdo gerado pelo algoritmo e, agora, pela IA. Destaco que se trata de conteúdo dissociado da realidade, cheio de radicalismos e que pode atraí-los para mundos falsos e demagógicos.

De maneira que o cenário aqui posto apresenta a sociedade brasileira como uma sociedade racista, com uma enorme desigualdade social, onde pobres e ricos têm oportunidades desproporcionais e inserida no contexto do algoritmo. Dentre as várias “aptidões” do algoritmo, destaco sua capacidade de eliminar o corpo ou a realidade do mundo vivo, dos sentidos e das quatro dimensões do mundo em volta. Essa conjuntura é problemática para a alteridade, sociabilidade e para a construção de um pensamento crítico, provocando um descolamento do mundo vivo, da vida social e política.

Este artigo apresenta uma oficina de fotografia realizada em uma favela de São Paulo que visa transcender as fronteiras corporais estabelecidas. Baseando-se no pensamento ameríndio, a oficina serve como um modelo demonstrativo, dentro da realidade do Antropoceno, para se pensar abordagens educacionais formais e não formais que visam estabelecer aproximações com a alteridade e consciência ecossocial. A partir da leitura de Viveiros de Castro, o perspectivismo ameríndio e o multinaturalismo, o artigo destaca a importância dos processos intersubjetivos, do corpo ou da materialidade como agentes epistemológicos.

Minha pesquisa com jovens de Heliópolis revelou que eles raramente saem da favela – uma condição que chamo de “determinismo espacial” – confirmando a necessidade de abordagens que expandem suas percepções e conhecimentos por meio de expedições para fora do “território”<sup>13</sup>. Com base nessa constatação, selecionei a fotografia como ferramenta

<sup>9</sup> O Coeficiente de Gini é um indicador estatístico que mede a desigualdade na distribuição de renda ou riqueza, variando de 0 (igualdade perfeita, todos com a mesma renda) a 1 (desigualdade máxima, uma pessoa tem tudo). O Brasil, em 2024, o valor foi 0,82.

<sup>10</sup> Disponível em: <https://cee.fiocruz.br/?q=a-pandemia-agravou-a-desigualdade-de-renda-e-a-pobreza-no-brasil#:~:text=Aliás%2C%20desde%20o%20início%20da,abaixo%20da%20linha%20da%20pobreza>

<sup>11</sup> Disponível em: <https://agenciadenoticias.ibge.gov.br/en/agencia-news/2184-news-agency/news/41031-in-2023-88-0-of-persons-aged-10-years-and-over-used-the-ersernet>.

<sup>12</sup> Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/internacional/en/scienceandhealth/2024/10/majority-of-brazilian-children-and-adolescents-access-social-media-multiple-times-daily.shtml>

<sup>13</sup> DABDAB, Roberta; BAITELLO, Norval. Helipa>PUC - PUC>HELIPA: Um experimento de construção de “intersubjetividade” entre dois ambientes radicalmente diversos na cidade de São Paulo, a favela e a universidade. In: *Resistances. Journal of the Philosophy of History* 3 (5): e21080, 2022; DABDAB, Roberta; BAITELLO JUNIOR, Norval; LEÃO, Lucia. Communication and education for otherness: photographic expeditions as an exercise in the pedagogy of intersubjectivity. In: *Flusser Studies* 34, 1-19; Nov/2022; DABDAB, Roberta. Nofotofake: A lived Embodied Practice through Photography. In: *Research in art education*. Vol. 2025 No. 3:

e abordagem simbólica para explorarmos outros ambientes, para além dos limites da favela. Minha pesquisa concluiu que as percepções, os sentimentos ou a consciência que emergem das interações entre o corpo e o mundo, ou do encontro com outros, podem ajudar os estudantes a “desaprender preconceitos e divisões”, e deixar aflorar o pensamento crítico.

## O corpo e suas imagens

A *Bildung* ameríndia acontece mais no corpo do que no espírito: não há mudança espiritual que não seja uma transformação corporal, uma redefinição de seus afetos e capacidades”<sup>14</sup>.

Em diálogo com as teorias de Baitello<sup>15</sup> e em consonância com as descobertas de Kraus e Wulf<sup>16</sup>, minha pesquisa também confirma a importância da corporeidade e da consciência corporal na aprendizagem e na educação, combatendo a tendência histórica de crescente abstração do corpo, bem como o controle limítrofe sobre o corpo. O foco é a imagem corporal no contexto sociocultural.

Imagem corporal é uma multiplicidade de representações dinâmicas, que coexistem em qualquer indivíduo, com potenciais tanto criativos quanto destrutivos, que vamos desenvolvendo por meio das relações que ocorrem tanto dentro como fora do corpo. Não se trata de uma construção individual, nem o resultado de escolhas conscientes, mas um agenciamento ativo que possui memória e hábitos próprios, e que é, em si, a expressão de uma troca contínua entre corpos e imagens. Como sabemos, a imagem corporal está vinculada ao corpo, que está sempre inserido em um contexto, referindo-se não apenas a percepções, pensamentos e sentimentos sobre o corpo e suas experiências, mas também à linguagem. Se influencia de uma mistura de reflexões pessoais, valores culturais, normas sociais e representações da mídia. A imagem corporal está intrinsecamente ligada às dinâmicas sociais e às práticas disciplinares. Embora o termo seja usado em áreas como psicologia, neurociência, filosofia e estudos feministas, seu significado permanece flexível e dependente do contexto<sup>17</sup>.

Uma vez entendida a intrínseca relação entre corpo e imagem corporal, é importante destacar um aspecto, constatado por Weiss; o fato das palavras “imagem corporal” e “corpo” virem sempre precedidas de um artigo definido, o que pode sugerir se tratar de conceitos neutros, mas que de fato não são.

---

Thematic Issue on Challenging Conformity in Arts Education and through the Arts in Education, 2025.

<sup>14</sup> VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism. In: *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 4, No. 3, Set/1998; pp. 469-488; p. 481.

<sup>15</sup> BAITELLO JUNIOR, Norval. *O pensamento Sentado: Sobre Glúteos, Cadeiras e imagens*. São Leopoldo: Unisinos, 2012; BAITELLO JUNIOR, Norval. *A Era da Iconofagia*. São Paulo: Paulus, 2014.

<sup>16</sup> KRAUS, Anja; WULF, Christoph. *The Palgrave Handbook of Embodiment and Learning*. Londres: Palgrave Macmillan, 2022.

<sup>17</sup> WEISS, Gail. *Body Images - Embodiment as Intercorporeality*. New York/London: Routledge, 1999; P. 1 - 3.

Simplificando, não existe “o” corpo ou mesmo “a” imagem corporal. Em vez disso, sempre que nos referirmos ao corpo de um indivíduo, esse corpo é sempre percebido de forma particularizada, ou seja, como corpo de mulher, corpo de latina, corpo de mãe, corpo de filha, corpo de amiga, um corpo atraente, um corpo envelhecido, um corpo de judeu. Além disso, essas imagens do corpo não são discretas, mas formam uma série de identidades sobrepostas em que um ou mais aspectos desse corpo parecem ser especialmente salientes em um determinado momento. Assim, em vez de ver a imagem corporal como um fenômeno coeso e coerente que opera de forma bastante uniforme em nossa existência cotidiana, uma presunção que fundamenta muitas abordagens tradicionais da imagem corporal<sup>18</sup>.

De forma que, se trata de entender que corpo e imagem corporal estão imbricados e são conceitos concretos, e nunca abstratos; conceitos ancorados com suas histórias, e que, portanto, são múltiplos, diversos e dinâmicos. Reconhecer essa realidade nos aproxima das cosmovisões indígenas.

A concepção ameríndia do corpo é moldada pelas interações com o meio ambiente e reconhece o ambiente como um todo “humano”, respeitando a diversidade que o entorno apresenta. Central ao pensamento ameríndio é a crença de que um corpo se forma por meio de percepções e impressões em relação aos outros. Essa perspectiva abrange a noção de que os animais possuem seus próprios pontos de vista e que as árvores incorporam modos distintos de ser. A nossa posicionalidade não é exclusivamente pessoal; ela é influenciada por outras pessoas, seres e entidades, admitindo que a existência de um “outro” implica a presença de outro modo de pensar.

Compreender o pensamento planetário a partir da perspectiva ameríndia revela uma visão não dicotômica que reconhece o vínculo entre humanos e não humanos em uma complexidade de relações que abrange os diversos seres que compartilham nosso planeta. Essa abordagem emerge de um processo imanente, moldado pela qualidade das relações que os seres podem “desenvolver” ou “produzir”; quanto mais nos relacionamos com os outros, mais nos vinculamos ou criamos imagens; aqui existe uma relação com as imagens corporais. Tal modelo fornece insights valiosos para metodologias educacionais e para o desenvolvimento de políticas públicas. O trabalho de Castro<sup>19</sup> ilustra que as perspectivas ameríndias são inerentemente relacionais, definindo tanto entidades humanas quanto não humanas por meio de suas interconexões, e não por suas propriedades intrínsecas. Os povos indígenas percebem todos os elementos do mundo como sujeitos “humanos”, abraçando a diversidade e transcendendo as limitações antropocêntricas. Nesse contexto existe humanidade.

---

<sup>18</sup> WEISS, p. 1, tradução nossa.

<sup>19</sup> VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism. In: *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 4, No. 3, Set/1998; pp. 469-488; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O nativo relativo. In: *Revista Mana*, 8(1), 2002; pp. 113-148; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. “Exchanging perspectives: the transformation of objects into subjects in Amerindian ontologies”. In: *Common Knowledge*, 10(3), 2004; pp. 463-484.

## A contribuição ameríndia.

NÃO SÃO AS RELAÇÕES QUE VARIAM, SÃO AS VARIAÇÕES QUE RELACIONAM.<sup>20</sup>

O trabalho etnográfico de Eduardo Viveiros de Castro com povos indígenas da Amazônia proporcionou insights profundos sobre as cosmologias ameríndias. Sua pesquisa ilumina um conceito desafiador para o pensamento ocidental: a compreensão indígena sul-americana do corpo como algo que é desenhado na experiência vivida, na reflexão. Assim, o corpo humano não possui uma posição cósmica fixa, sua forma vai se alterando de acordo com a perspectiva do observador, seja ele humano ou não humano<sup>21</sup>.

Nas culturas ameríndias, todos os elementos materiais ou corporais devem existir dentro de dinâmicas relacionais: "Adornos, pinturas corporais e máscaras não têm sentido senão quando vestidos por um corpo vivo"<sup>22</sup>, funcionando não como decoração, mas como extensão corporal. Sem animação, não têm valor: "Essas culturas se negam a dar uma forma material, destacada do corpo, às relações que se estabelecem em torno dele"<sup>23</sup>.

A afirmação de que "a obra de arte que importa na Amazônia é o corpo 'humano'<sup>24</sup> revela a compreensão cultural amazônica. Ao contrário da produção de representações corporais, a práxis cultural dos povos amazônicos centra-se na "criação de corpos". Essas práticas derivam do reconhecimento de que humanos, animais, plantas e espíritos podem encarnar a humanidade, ocupar posições de sujeito e possuir perspectivas. O que, então, significa a criação de um corpo "humano"?

Entre as sociedades da bacia amazônica, os termos corpo, humano e sujeito são fundamentais para a compreensão de suas cosmologias e práticas culturais e divergem das definições ocidentais por meio de sua natureza fluida e interconectada. Para os povos indígenas da região do Xingu, no Pará, um "humano" ou pessoa vai além do Homo sapiens — um Araweté<sup>25</sup>, uma onça-pintada ou um tucano não compartilham distinções ontológicas. Como observa Viveiros de Castro, ser "humano" é uma condição que precede a espécie humana, e transcende as definições antropocêntricas ocidentais. Animais, plantas, elementos naturais e espíritos possuem qualidades

<sup>20</sup> VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 120.

<sup>21</sup> TAYLOR; VIVEIROS DE CASTRO, 2019, p. 769.

<sup>22</sup> Idem, p. 772.

<sup>23</sup> Idem.

<sup>24</sup> Idem.

<sup>25</sup> Os Araweté são um povo tupi-guarani de caçadores e agricultores da floresta de terra firme. "Estamos no meio", dizem os Araweté da humanidade. Vivem na região do igarapé Ipixuna, afluente da margem direita do médio Xingu. Fonte: [https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Arawet%C3%A9#Nome\\_e\\_popula.C3.A7.C3.A3o](https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Arawet%C3%A9#Nome_e_popula.C3.A7.C3.A3o).

de intencionalidade e sociabilidade, compartilhando respeito e responsabilidades mútuas. Um “corpo humano” se materializa por meio de relações; essa qualidade define as entidades por meio de seus relacionamentos, sendo a humanidade um modo de percepção acessível a todos os seres<sup>26</sup>. Como explica o autor, as perspectivas indígenas enfatizam que o fundamento comum do ser é a humanidade. A humanidade serve como princípio abrangente, um pano de fundo universal do cosmos<sup>27</sup>.

Assim, os animais e os seres não humanos possuem uma “essência humana” que distingue a espécie humana da condição humana<sup>28</sup>. Como dizem os povos indígenas, “todos os animais e coisas têm alma, são gente”<sup>29</sup>. Através do potencial de autorreflexão, todas as espécies são potencialmente “humanizáveis”.

Dizer que a humanidade é a condição comum original de humanos e não humanos equivale a dizer que a alma ou o espírito — o aspecto subjetivo do ser — é o dado universal e incondicionado (já que as almas de todos os não humanos são semelhantes às humanas), enquanto a natureza corporal objetiva assume uma qualidade a posteriori, particular e condicionada. Nesse sentido, vale também notar que a noção de matéria como substrato universal parece estar totalmente ausente das ontologias amazônicas. A individualidade reflexiva, e não a objetividade material, é o potencial terreno comum do ser<sup>30</sup>.

No pensamento ameríndio, “corpo” não é apenas a forma física, mas um conjunto de afetos e modos de ser — um *habitus*. Entre a subjetividade formal da alma e a materialidade do organismo, o corpo existe como um “conjunto de afetos e capacidades”, originando perspectivas. Essas diferenças corporais são “apreensíveis apenas de um ponto de vista exterior, por um outro, já que, em si mesmo, todo tipo de ser tem a mesma forma (a forma genérica de um ser humano): os corpos são o modo pelo qual a alteridade é apreendida como tal”<sup>31</sup>. Assim, “humano” denota não uma substância, mas uma posição relacional<sup>32</sup>. Sob essa perspectiva, as interações entre a espécie humana e a “natureza” assumem o caráter de relações sociais<sup>33</sup>.

<sup>26</sup> TAYLOR; VIVEIROS DE CASTRO, 2019, p. 773.

<sup>27</sup> VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O anti-narciso: Lugar e função da antropologia no mundo contemporâneo. In: *Revista Brasileira de Psicanálise*, 44 (4), 2010; pp. 15-26; p. 24-25.

<sup>28</sup> VIVEIROS DE CASTRO, 1998, p. 472.

<sup>29</sup> VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Coleção Encontros*. Rio de Janeiro: Beco do Azogue Editorial, 2007; p. 94.

<sup>30</sup> VIVEIROS DE CASTRO, 2004, p. 466.

<sup>31</sup> VIVEIROS DE CASTRO, 1998, p. 478.

<sup>32</sup> VIVEIROS DE CASTRO 2007, p. 113.

<sup>33</sup> VIVEIROS DE CASTRO, 2004, p. 465.

## Multinaturalismo: a grande virada

CULTURA É O NOME MODERNO PARA ESPÍRITO<sup>34</sup>.

O termo “multinaturalismo”, tal como proposto por Viveiros de Castro, foi formulado como uma noção ontológica significativa relativa aos povos ameríndios, desafiando os seus colegas americanos que privilegiam o conceito de “multiculturalismo”:

Meu problema é que tal noção depende de fato de um “mononaturalismo” a servir de pivô em torno do qual variam as culturas. E se fosse o contrário? E se houvesse um multinaturalismo em vez de um monoculturalismo?<sup>35</sup> A formulação foi de início puramente reativa; mas não demorei para perceber que era exatamente isso que os indígenas pareciam supor...<sup>36</sup>

Se todos os seres podem ser sujeitos, não existe um mundo objetivo singular. Enquanto o multiculturalismo postula vários espíritos (culturas) dentro de uma única natureza, o multinaturalismo propõe diferentes mundos (corpos) dentro de uma única cultura. Enquanto isso, a sociedade ocidental opera através do multiculturalismo (ou mononaturalismo, segundo Viveiros de Castro), propondo múltiplas culturas (espíritos) em relação a uma única natureza (corpo), refletindo a simplificação da lógica colonial, a natureza como objeto do espírito. Por outro lado, “o pensamento ameríndio propõe o oposto: uma unidade representacional ou fenomenológica puramente pronominal ou dêitica, aplicada indiferentemente a uma diversidade radicalmente objetiva. Uma cultura, múltiplas naturezas — uma epistemologia, múltiplas ontologias”<sup>37</sup>.

O multinaturalismo mescla aspectos humanos e animais em “um contexto comum de intercomunicabilidade”, visto que toda a mitologia ameríndia “fala de um estado de ser onde o eu e o outro se interpenetram, imersos no mesmo meio imanente, pré-subjetivo e pré-objetivo...”. A humanidade, na compreensão ameríndia, funciona como um meio – um contexto compartilhado para o estabelecimento de relações. Esse meio, “o fundo que nos une”, se constitui de materialidade e também do simbólico, transcendendo divisões binárias. Assim, o conceito de meio na etimologia, sugere uma existência simultânea tanto em si mesmo quanto em relação ao seu entorno. Os seres humanos moldam e são moldados por esse meio, exigindo “metodologias” que o reconheçam como organizador social e mediador de encontros com os outros<sup>38</sup>. Retornando ao multinaturalismo,

<sup>34</sup> Idem, p. 482.

<sup>35</sup> O autor provoca com as expressões “multinaturalismo” e “monoculturalismo”, mas ambas significam a mesma coisa: o multinaturalismo pressupõe o monoculturalismo. Viveiros de Castro argumenta que as ontologias precisam se afastar tanto do monismo quanto do binarismo e que, inspirados pelo pensamento ameríndio, devem ser propostas multiplicidades (2004, p. 481-482). É por isso que ele prefere o termo “multinaturalismo”.

<sup>36</sup> VIVEIROS DE CASTRO, 2007, p. 112.

<sup>37</sup> VIVEIROS DE CASTRO, 2004, p. 474.

<sup>38</sup> DABDAB, 2023; DABDAB; BAITELLO JUNIOR, 2023.

determinante é a maneira como os “humanos” vivenciam seus hábitos e características por meio da cultura — sendo a cultura o absoluto, onde ‘todos’ se conectam por meio de valores compartilhados. Os valores tornam-se horizontais e, portanto, democráticos. No multinaturalismo, o corpo (natureza) é diverso, enquanto o espírito (cultura) emerge como denominador comum. Assim, o pensamento planetário se engaja diretamente com diferentes naturezas que compartilham “uma cultura planetária”.

## Perspectivismo ameríndio

O Perspectivismo Ameríndio, central na estrutura do Multinaturalismo de Viveiros de Castro, emerge das cosmologias indígenas amazônicas<sup>39</sup>, oferecendo uma re-concepção radical da realidade e das relações entre os seres.

A teoria cosmopolítica dos povos indígenas sul-americanos vislumbra um universo de diversos agentes subjetivos — “deuses, animais, mortos, plantas, fenômenos meteorológicos e, frequentemente, também objetos ou artefatos” — cada um capaz de personalidade por meio de sua perspectiva contextual, em vez de qualidades de uma “espécie específica”<sup>40</sup>.

Dizer, então, que animais e espíritos são indivíduos é dizer que eles são pessoas; e personificá-los é atribuir aos não humanos as capacidades de intencionalidade consciente e agência social que definem a posição do sujeito. Tais capacidades são reificadas na alma ou no espírito com que esses não humanos são dotados. Tudo o que possui uma alma é capaz de ter um ponto de vista, e todo ser a quem se atribui um ponto de vista é um sujeito; ou melhor, onde há um ponto de vista, há uma “posição de sujeito”. Nossa epistemologia construcionista pode ser resumida na fórmula saussuriana (e muito kantiana): “o ponto de vista cria o objeto”. Em outras palavras, o sujeito é a condição original e fixa da qual emana o ponto de vista (o sujeito cria o ponto de vista). Enquanto a ontologia perspectival ameríndia procede como se o *ponto de vista cria o sujeito*: tudo o que for ativado ou “agenciado” pelo ponto de vista será um sujeito<sup>41</sup>.

O que distingue a corporeidade “humana” é que “a carne e a forma do corpo são a memória literalmente encarnada das interações afetivas entre o sujeito e seu entorno”<sup>42</sup>, ou seja, outros sujeitos. A forma humana do corpo — o corpo ameríndio — não é dada, mas inteiramente produzida: resulta de uma ação intencional e coletiva. É assim que os povos indígenas constroem a concepção de seus corpos, oferecendo mais possibilidades de ser uma perspectiva, de ser um sujeito.

<sup>39</sup> VIVEIROS DE CASTRO 1998 e 2014.

<sup>40</sup> VIVEIROS DE CASTRO, 2020, pp. 43-44.

<sup>41</sup> VIVEIROS DE CASTRO, 2004, p. 467.

<sup>42</sup> TAYLOR; VIVEIROS DE CASTRO, 2019, p. 785.

Assim, podemos afirmar que o pensamento ameríndio aceita e abraça a pluralidade de corpos: “Todo existente pode ser pensado como pensante (isto existe, logo isto pensa), isto é, como ‘ativado’ ou ‘agenciado’ por um ponto de vista”<sup>43</sup>. Ele elucida ainda um aspecto importante necessário para compreender o significado do corpo para os ameríndios: “Uma perspectiva não é uma representação porque as representações são propriedades do espírito, mas *o ponto de vista está no corpo*”<sup>44</sup>. Uma perspectiva difere de uma representação. Enquanto as representações pertencem à mente, a perspectiva está ancorada no corpo. Embora ter um ponto de vista esteja ligado à alma — tornando tanto humanos quanto não humanos sujeitos potenciais —, as diferenças de perspectiva surgem dos corpos, não das almas. A forma corporal e a cultura funcionam como configurações reflexivas através das quais os sujeitos percebem a si mesmos e ao seu ambiente: “Tais ‘atributos’ dêiticos são imanentes ao ponto de vista e se movem com ele”<sup>45</sup>.

O artigo destaca o quão problemática é a ideia de representação para as epistemologias ocidentais, que persistem em produzir produtos ao invés de corpos.

## Ler o mundo com o corpo: Trocando perspectivas.

Para concluir essa humilde introdução ao pensamento ameríndio e reconhecendo minha limitação em dar conta dessa complexidade, examinarei agora as relações observadas entre jovens de Heliópolis, uma importante favela na periferia de São Paulo, onde encontros físicos e abordagens intersubjetivas desafiam as barreiras deterministas oriundas da desigualdade. Aqui, reforço, que a ideia de “intersubjetivo” engloba inerentemente modos de interação “interespecíficos”.

Minha pesquisa de doutorado coincidiu com o ensino de fotografia para jovens na ONG UNAS. Embora inicialmente o plano da oficina era fotografar a favela para explorarmos questões daquele ambiente, os comentários dos alunos — “nunca saímos daqui, e quando saímos, é só para áreas próximas” — revelaram um “determinismo espacial” ou “racismo espacial” ao qual estão sujeitos. Ao mesmo tempo, os jovens permanecem constantemente conectados por meio de celulares, interagindo na internet, que é atemporal e não possui fronteiras espaciais.

E como já escrevi, também aponto para jovens de outros ambientes

Assim, surge uma flagrante contradição: enquanto algumas pessoas nas periferias urbanas não têm acesso à cidade, ao espaço urbano, e eu aponto para encontros com outras perspectivas, elas são super bem vindas nas redes digitais, ambiente estruturado pelo controle e consumo.

---

<sup>43</sup> VIVEIROS DE CASTRO, 2020, P. 65.

<sup>44</sup> Cf.

<sup>45</sup> VIVEIROS DE CASTRO, 1998, p. 477.

Juntamente com o grupo, optamos por explorar ambientes além da favela. A fotografia tornou-se nossa ferramenta para apreender a cidade por meio de gestos, diálogos, reflexões e reconhecimento, transformando São Paulo em nossa sala de aula. As expedições fotográficas visavam enriquecer a visão de mundo por meio da experiência direta.

Destaco uma situação sutil e delicada que vivemos juntos e que acredito pode ter alguma proximidade com as práticas ameríndias de construção corporal, apesar do artigo não destacar essas práticas. Com a bolsa de pesquisa que ganhamos da universidade, tivemos a oportunidade de visitar a Pinacoteca do Estado de São Paulo — desconhecida para os alunos — e, em seguida, almoçar no sofisticado restaurante do museu. Enquanto o grupo explorava com entusiasmo as diversas opções do cardápio, Mauro, de 17 anos, escolheu apenas duas *coxinhas* e uma Coca-Cola. Questionando Mauro sobre por que ele não provaria algo diferente nesse novo ambiente, ele manteve sua escolha inicial, explicando que era um *especialista* de *coxinha* e que estava curioso para provar a versão do restaurante. Depois de comer, exclamou: “Nossa professora, você nem vai acreditar, mas a coxinha de Helipa<sup>46</sup> é muito, muito melhor do que essa que comi aqui!”

De uma maneira simples e cristalina, essa experiência demonstra como *o ponto de vista do corpo* é fundamental para gerar percepções que alcançam níveis mais profundos do que se a experiência fosse apenas visual. Explico: se Mauro tivesse avaliado a comida apenas visualmente, por uma fotografia nas redes sociais, por exemplo, a representação da coxinha do restaurante seria presumivelmente mais atraente, logo saborosa e, de cara, já levaria a conclusões diferentes sobre a qualidade e o sabor. Em vez disso, sua experiência corporal — com os sentidos — possibilitou uma compreensão mais “personalizada” para ele. A simplificação da representação, como identificada por Viveiros de Castro, constitui um problema ontológico — uma representação empobrecida resultante da ruptura cartesiana e, conseqüentemente, da objetificação ou abstração do corpo na maioria dos processos epistemológicos (de representação).

O pensamento moderno começou com essa simplificação; e sua conversão maciça de questões ontológicas em questões epistemológicas (questões de representação) ainda está presente. Todo modo de ser não assimilável à matéria inflexível teve que ser absorvido pela mente. A simplificação da ontologia levou à enorme complexidade da epistemologia. Uma vez que os objetos ou as coisas foram pacificados — recuando para o mundo exterior, silencioso e uniforme da natureza — os sujeitos começam a proliferar e a tagarelar: egos transcendentais, entendimentos legislativos, filosofias da linguagem, teorias da mente, representações sociais, a lógica do significante, teias de significação, práticas discursivas, políticas do conhecimento e, sim, antropologia, é claro.<sup>47</sup>

Os encontros e as interações entre pessoas criam um campo onde se formam identidades e se desenvolvem ações conscientes. Isso se alinha com a perspectiva ameríndia das

---

<sup>46</sup>“Helipa” é o apelido da favela de Heliópolis.

<sup>47</sup>VIVEIROS DE CASTRO, 2004, p. 483.

relações: uma única cultura planetária que abrange todos os corpos (naturezas) que podem envolver e ser envolvidos. O pensamento planetário busca, de maneira crítica, alternativas ao processo cultural de unificação que não é sustentável. Nesse contexto, a visão ameríndia sugere que a humanidade compartilha uma condição comum, ressaltando a natureza interconectada e interdependente da realidade. E assim, aprendemos com os “outros” que a existência humana existe desta forma, em um tecido de relações; toda divisão permanece meramente ilusória.

## **Complemento**

Acho importante deixar claro que o artigo apontou na direção da realidade dos meus alunos em Heliópolis, mas não sou ingênua a ponto de achar que acaba aí. Outros jovens, em outras realidades, também vivenciam — à sua maneira — o determinismo imposto pelas suas realidades. E o quanto isso é prejudicial para a humanidade como um todo.

Processos intersubjetivos que quebrem determinismos precisam ser estimulados para “todas as gentes”, independente de raça, gênero e espécie.

## Referências

---

BAITELLO JUNIOR, Norval. *O pensamento Sentado: Sobre Glúteos, Cadeiras e imagens*. São Leopoldo: Unisinos, 2012.

BAITELLO JUNIOR, Norval. *A Era da Iconofagia*. São Paulo: Paulus, 2014.

DABDAB, Roberta; BAITELLO, Norval. Helipa>PUC - PUC>HELIPA: Um experimento de construção de "intersubjetividade" entre dois ambientes radicalmente diversos na cidade de São Paulo, a favela e a universidade. In: *Resistances. Journal of the Philosophy of History* 3 (5): e21080, 2022. Disponível em <https://philpapers.org/rec/DABUED> .

DABDAB, Roberta; BAITELLO JUNIOR, Norval; LEÃO, Lucia. Communication and education for otherness: photographic expeditions as an exercise in the pedagogy of intersubjectivity. In: *Flusser Studies* 34, 1-19; Nov/2022. Disponível em: [https://www.flusserstudies.net/sites/www.flusserstudies.net/files/media/attachments/roberta-norval\\_-lucia-communication-education-otherness-photographic-expeditions.pdf](https://www.flusserstudies.net/sites/www.flusserstudies.net/files/media/attachments/roberta-norval_-lucia-communication-education-otherness-photographic-expeditions.pdf) .

DABDAB, Roberta. *A pedagogia da intersubjetividade de Vilém Flusser: A realidade do outro precisa ser vivenciada*. Trabalho apresentado em Anais do 32º Encontro Anual da COMPÓS. Jun/2023.

DABDAB, Roberta; BAITELLO JUNIOR, Norval. O fundo que nos une: por uma intersubjetividade social em Vilém Flusser. In: *Revista Caribenha de Ciências Sociais*, 12(4), 1912 a 1923, 2023. Disponível em: <https://doi.org/10.55905/rcssv12n4-024>

DABDAB, Roberta. Nofotofake: A lived Embodied Practice through Photography. In: *Research in art education*. Vol. 2025 No. 3: Thematic Issue on Challenging Conformity in Arts Education and through the Arts in Education, 2025. Disponível em: <https://doi.org/10.54916/rae.156377>.

KRAUS, Anja; WULF, Christoph. *The Palgrave Handbook of Embodiment and Learning*. Londres: Palgrave Macmillan, 2022.

TAYLOR, Anne-Christine; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Um corpo feito de olhares. In: *Revista de Antropologia*, Vol. 62, No. 3, Set/Dez 2019; pp. 769-818.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism. In: *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 4, No. 3, Set/1998; pp. 469-488.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O nativo relativo. In: *Revista Mana*, 8(1), 2002; pp. 113-148.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. "Exchanging perspectives: the transformation of objects into subjects in Amerindian ontologies". In: *Common Knowledge*, 10(3), 2004; pp. 463-484.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Coleção Encontros*. Rio de Janeiro: Beco do Azougue Editorial, 2007.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O anti-narciso: Lugar e função da antropologia no mundo contemporâneo. In: *Revista Brasileira de Psicanálise*, 44 (4), 2010; pp. 15-26.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Cannibal Metaphysics: for a post-structural anthropology*. Minneapolis: Univocal Publishing/ University of Minnesota Press, 2020.

PAIXÃO, Marcelo. *Race and Social Inequality in 20th and 21st-Century Brazil*. In: *Oxford Research Encyclopedia - Latin American History*. Mai/2021. Disponível em <https://oxfordre.com/latinamericanhistory/view/10.1093/acrefore/9780199366439.001.0001/acrefore-9780199366439-e-848>.

WEISS, Gail. *Body Images - Embodiment as Intercorporeality*. New York/London: Routledge, 1999.