

Notas Sateré-Mawé à cosmofagia do ocidente: entre a prototipação de mundos e o Nusoken

Sateré-Mawé notes on Western cosmophagy: between the prototyping of worlds and Nusoken

THIAGO FRANCO^a

Universidade Federal de Goiás. Goiânia – GO, Brasil

JOSIAS FERREIRA DE SOUZA^b

Universidade Federal do Amazonas. Manaus – GO, Brasil.

TAYNNARA R. DE OLIVEIRA FRANCO^c

Universidade Federal de Goiás. Goiânia – GO, Brasil

RESUMO

O texto aborda o modo como Ocidente prototipou uma visão de mundo baseado, na sua forma de conhecimento, que perpassa pela filosofia, pela religião, pela ciência e tecnologias. E, desse modo, ignora a perspectiva de outras cosmologias. O artigo destaca ainda as tensões e contradições na relação entre homem e natureza. Demonstra o encontro do ocidente com a etnia Sateré-Mawé e o seu abismo de distintas concepções cosmológicas. Recorta a comunicação nas práticas dos Sateré-Mawé, enfatizando a importância do guaraná e dos rituais de passagem como formas de conhecimento e resistência cultural.

Palavras-chave: Cosmofagia, ocidental, razão, Sateré-Mawé.

ABSTRACT

The text addresses how the west has prototyped a worldview based on its form of knowledge, which encompasses philosophy, religion, science, and technology. In doing so, it ignores the perspective of other cosmologies. The article also highlights the tensions and contradictions in the relationship between humans and nature. It demonstrates the encounter between the west and the sateré-mawé ethnicity and the vast differences in their cosmological conceptions. It discusses communication in the practices of the sateré-mawé, emphasizing the importance of guaraná and initiation rituals as forms of knowledge and cultural resistance.

Keywords: Cosmophagy, western, reason, Sateré-Mawé.

^a Doutor em Ciência da Comunicação pela Escola de Comunicações e Artes (ECA), da Universidade de São Paulo (USP), na área de Teoria e Pesquisa em Comunicação, na linha de Comunicação e Ambiências em Redes Digitais. Professor Adjunto da Universidade Federal de Goiás, Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-1774-4706>. E-mail: thiagofranco@ufg.br.

^b Liderança Sateré-Mawé. Graduação em Licenciatura Plena em Biologia pela Universidade do Estado do Amazonas. Doutor em Educação, pela Universidade Federal do Amazonas (UFAM). Pesquisador no Núcleo de Estudos e Pesquisa em Ambientes Amazônicos (NEPAM). Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-4011-9447>. E-mail: l.bftmnoph@gmail.com.

^c Doutoranda em Educação pelo PPGE/UFG. Especialista em Docência no Ensino Superior. É membro do Grupo Didaktik: Grupo de Estudos e Pesquisas em Didática e questões contemporâneas. Membro do Centro Internacional de Pesquisa ATOPOS (USP). Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-6683-8792>. E-mail: taynnara.franco@gmail.com.

<https://doi.org/10.11606/issn.1982-8160.v19i3p83-107>

V.19 - Nº 3 set./dez. 2025 São Paulo - Brasil FRANCO | SOUZA | FRANCO p. 83-108

MATRIZES

83



**NOTAS INTRODUTÓRIAS: O OCIDENTE E A PROTOTIPAÇÃO
DE GLOBO: PARA INVENTAR OUTROS MUNDOS**

NOS PARECE TANGÍVEL afirmar que o ocidente projetou-se no mundo como verdade(s) sobre outros povos. Tratam-se de verdades com bases filosóficas, judaico-cristãs, informacionais, científicas e tecnológicas. Porém a afirmação também seria uma redução desapropriada sobre o que é o *modus operandi* poente. Nos servimos, então, de pensar o ocidental como protótipo que nasce como uma bolha, busca historicamente o seu projeto global se apresenta poroso e explode; torna-se espuma e deixa de ser referência de imagem.

Pode-se percorrer os rastros das espumas e das aporias que o ocidentalismo marca no globo e nos corpos não ocidentais, como se fossem desenhados por pontas afiadas ou lâminas, bem como por uma cartografia do corpo terrestre e do corpo do outro. Se queres descobrir sobre essas aporias, basta fazer uma pergunta: o que é o mundo ocidental?

A resposta não será dada ou esgotada nesse pequeno texto, mas seguiremos algumas pistas. Poderíamos seguir um caminho não historicista, próximo de Heidegger (2014), para o desvelamento do mundo no modo como nos movimentamos e percebemos aquilo que está a nossa mão, bem como aquilo sobre o qual usamos e empreendemos. Porém, nos parece inviável, para o propósito desse artigo, a centralização na imagem de mundo heideggeriana. Mesmo assim, resgataremos esse autor ao longo do trabalho em circunstâncias primordiais. Por fim, é importante ressaltar que existe um desvio na questão anterior. Heidegger (2014) se ocupou parcialmente sobre o entendimento de mundo. Nós abordaremos, nesse primeiro momento do texto, a imagem que o mundo ocidental produziu de si mesmo e sobre os outros.

Desse modo, preferimos perceber o mundo, segundo o ocidente, mais próximo da perspectiva de Sloterdijk (2004), pois ele traz à luz a prototipação. De acordo com esse autor, os geómetras e filósofos gregos iniciaram há mais de dois mil e quinhentos anos a globalização do universo, enquanto o ocidente autoexplica-se, em parte, pelo processo de globalização. O seu interesse foi inflamado pela sua perfeição redonda e pela sua construtibilidade geométrica. Portanto, quem não era geômetra ou ontólogo não era digno de ser conhecedor de coisas belas.

Sob o signo da forma redonda, uma forma geometricamente perfeita, que até hoje chamamos de esfera grega e, mais ainda, de globus romano, começa e termina o negócio da razão ocidental com o mundo inteiro. Foram os primeiros cosmólogos, matemáticos e metafísicos europeus que impuseram uma nova definição fática aos

mortais: serem animais criativos e habitantes. de esferas. A globalização começa como a geometrização do incomensurável. (Sloterdijk, 2004, p. 43)

Sloterdijk (2003) sugere que as memórias das veneradas doutrinas antigas são descobertas nas origens filosóficas de um processo que hoje está em crise sob o título de globalização. “A sua verdadeira história deve ser contada, desde a geometrização do mundo em Platão e Aristóteles até à circundação da última esfera, a terra, por meio de navios, capitais e signos” (Sloterdijk, 2003, p. 69). Logo, a globalização moderna — que se amplia com a expansão marítima —, é o resultado de uma ideia anterior de globo. Portanto, a bolha filosófica grega já projeta a concepção de mundo e de globo (Figura 1).

Figura 1

*Filósofos na Academia*¹



Nota. Museo Galileo (aproximadamente 100 a.C. a 79 d.C.).

¹ O mosaico é datado do século I d.C. e é uma cópia de um original grego feito na época helenística por volta de 200 a.C. Há a identificação com Platão e sua escola; há a representação do globo e uma figura segurando uma vara que indicam que estão discutindo problemas de astronomia.

Logo o ocidental pode ser entendido aqui — tateando as pistas de Heidegger (1977, p. 16) —, como todo aquele pensamento que se estrutura a partir da filosofia grega clássica e que passa por um processo de tradução das palavras gregas no pensamento romano-latino.

Notadamente, nem todos os pensadores clássicos ocuparam-se dos mesmos temas. Os físicos preocupavam-se com as coisas materiais — a *physis* e o *kosmos*— e com as condições que envolviam a natureza. Porém, houve uma

D

Notas Sateré-Mawé à cosmofagia do ocidente: entre a prototipação de mundos e o Nusoken

virada: uma descontinuação da *episteme* (ἐπιστήμη), em que se assume a filosofia da interioridade de Sócrates, sua dialética racional e a pedagogia socrática.

Outra circunstância é que, segundo Heidegger (2015), a palavra *philosophía* aponta, antes de tudo, para existência do mundo grego. Aliás, não existiria *philosophía* sem *polis*, alicerçada em um modelo ideal de visão coletiva de acolhimento de seus pares e de expulsão dos estrangeiros — base do ser cidadão — na forma clássica grega.

Mais do que isso: essa mesma *philosophía* determina o caminho na história ocidental, que é permeado por culturas diversas, mas que estabelece um modo de ver mundo muito específico. A filosofia nasce grega em sua essência, incorpora outros povos como os macedônicos, porém, mesmo quando reapropriada, assume o papel tautológico. É cabível argumentar que o projeto de globo ocidental é poroso. As influências não ocidentais emergem junto ao pensamento do ocidente, mas a configuração cosmológica grega-romana-judaica-cristã é tão duradoura que permanece como base de referência do mundo ocidentalizado.

O olhar eurocêntrico originariamente grego torna-se amalgamado a um modelo posterior de mundo ideal por representações do cristianismo, que se emerge no pensamento filosófico durante a Idade Média, bem como perpassa pela concepção sobre outra questão: “o que é o homem² ocidental?”. Aristóteles (2014), em *Ética Nicômaco*, indica que se a resposta sobre homem fosse respondida facilmente, não seria necessário pensar sobre ela. A origem da construção do homem ocidental decorre pelo estudo da alma na filosofia clássica e/ou pela concepção de homem caído (Scheler, 1986).

Max Scheler (1986), pensador antecessor que recebe críticas de Martin Heidegger e que aparece diretamente em sua obra e nos textos de Peter Sloterdijk, explica a configuração de mundo por intermédio de cinco visões que se conflui sobre a interioridade e a história da condição antropológica ocidental. Esse autor entende que o mundo ocidental está disposto a alguns aspectos, os quais determinam o que ele chama de antropologia filosófica.

A primeira concepção sobre a ideia de homem (humano), que interferirá no olhar ocidental, não é um produto da filosofia ou da ciência, “mas da fé religiosa” (Scheler, 1986, p. 77). Além disso, representa o resultado da concepção judaica religiosa e seus documentos — especialmente do Antigo Testamento —, concebido como o mito de uma criação do homem (corpo e alma) por um Deus pessoal, cuja criação desdobra-se na figura da mulher; logo, um casal primitivo. A primeira concepção até o Novo Testamento se fundirá com a filosofia clássica e dará início a uma nova percepção na tradição Patrística e Escolástica.

² A questão do homem na filosofia clássica não considera de modo consistente a condição da mulher. De fato, a concepção do termo homem desse período, nos dias hoje, mostra-se ultrapassada e inadequada. Quando se usa o termo homem, preservam-se os termos originais das obras escolhidas, aborda-se a condição antropológica. Assim, a figura da mulher é posta historicamente em lugar de exclusão na descrição das descendências no Antigo Testamento e/ou na Ágora Grega.

A antropologia da fé cristã-judaica suscitou também, como se sabe, uma quantidade enorme de concepções históricas e perspectivas da história universal, desde a Cidade de Deus de Agostinho até as tendências mais modernas do pensamento teológico, passando por Otto von Freising e Bossuet. (Scheler, 1986, p. 77)

A segunda ideia sobre o homem ocidental, que ainda prevalece entre nós e “é uma invenção dos gregos, da burguesia da cidade grega” (Scheler, 1986, p. 79), trata-se da concepção de *homo sapiens* — procedente de forma mais nítida na filosofia de Anaxágoras, Platão e Aristóteles. É essa ideia que distingue o homem do animal.

Desse modo, Scheler (1986) argumenta que entre esses gregos entende-se que a espécie humana pertence a um agente específico que só ela pode pertencer. Segundo Scheler (1986), “agente irreduzível àqueles agentes elementares que pertencem às almas das plantas e dos animais — a razão (*λόγος*, *ratio*)” (pp. 79–80). Já a razão configura-se na unidade de medida que distingue o homem das plantas e dos animais.

Obviamente, no primeiro momento do ocidente, a razão não é uma concepção moderna. Posteriormente, perpassa por Descartes (1980), e assim, configura-se gradativamente na organização do processo sobre a razão que se repetirá com poucas mudanças na história do homem ocidental. O homem guiado pela razão e separação da natureza é uma invenção grega clássica (Di Felice, 2009) e que perdura até Kant (2007):

a ideia de um mundo inteligível puro, como um conjunto de todas as inteligências, ao qual pertencemos nós mesmos como seres racionais (posto que, por outro lado, sejamos ao mesmo tempo membros do mundo sensível), continua a ser uma ideia utilizável e lícita em vista de uma crença // racional, ainda que todo o saber acabe na fronteira deste mundo, para, por meio do magnífico ideal de um reino universal dos *fins em si mesmos* (dos seres racionais), ao qual podemos pertencer como membros logo que nos conduzamos cuidadosamente segundo máximas da liberdade como se elas fossem leis da natureza, produzir em nós um vivo interesse pela lei moral. (p. 116)

A capacidade de pensar abstrata e universalmente — permitindo que as pessoas produzam conceitos e inferências e raciocinem logicamente — é fundamental para Kant que, por sua vez, foi profundamente influenciado pelo pensamento newtoniano. Desse modo, ele enfatiza que a razão possui limites e que não pode ir além da experiência possível. Assim, a ciência, desde Descartes,

D

Notas Sateré-Mawé à cosmofagia do ocidente: entre a prototipação de mundos e o Nusoken

reorganiza radicalmente a introdução do método dicotômico que separa corpo e mente; homem e natureza; sujeito e objeto.

Na terceira posição de Scheler (1986) sobre o homem, vigora a noção de *homo faber* e predomina-se a herança nas tradições naturalista, positivista e, depois, pragmatista. Essa tradição nega a capacidade racional particular e específica do homem. Não existe diferença na essência entre o homem e o animal; há somente diferença de grau. O homem está sujeito aos mesmos elementos, forças e leis que os demais seres vivos, porém, é um ser instintivo. Pensamentos, vontades e atos emocionais são apenas uma espécie de linguagem de signos, pela qual os impulsos instintivos comunicam-se entre si. O que entendemos por conhecimento, para essa corrente, seria uma série de imagens que se apresenta gradativamente mais rica entre o estímulo e a reação do organismo. Um exemplo seria os signos de coisas — fabricados pelo próprio homem — e as relações convencionais entre esses signos.

Então, o que é aqui o homem essencialmente? Ele é: 1º, um animal de signos (linguagem); 2º, o animal de instrumentos; 3º, um ser cerebral, isto é, um ser que, para o cérebro, especialmente para a função cortical, consome uma parcela muito maior de energia do que os outros animais. ... Lentamente, desde o sensualismo grego de Demócrito e Epicuro, as poderosas correntes de pensamento do positivismo de Bacon, Hume, Mill, Comte, Spencer, mais tarde sobretudo pela teoria da evolução ligada aos nomes de Darwin e Lamarck, e mais tarde ainda pelas filosofias pragmático-convencionalistas (também funcionalistas), foi elaborado a imagem do homem como *homo faber* — em sentidos individuais muito diversos que não nos interessam aqui. (Scheler, 1986, p. 85)

Não será possível tratar aqui todas as posições apontadas por Scheler (1986), mas destacaremos os recortes da naturalista. Se considerarmos a referência de mundo pelos instintos e o homem como essencialmente um ser instintivo na história — que corresponde a sua ideia naturalista —, pode-se adotar três formas básicas ou três sistemas de instintos apontados pelo autor: 1º) a concepção da história chamada econômica (marxismo), para qual a história é essencialmente a luta de classes, que pensa em encontrar no sistema dos instintos de nutrição a mola propulsora mais potente e a mais decisiva de todo acontecimento coletivo; 2º) a segunda concepção naturalista corresponde a teoria que vê o *primum movens* da história no instinto primitivo de reprodução e dos seus efeitos quantitativos e qualitativos e 3º) a última concepção naturalista é a do poder político. Scheler (1986) entende que o pensamento geral de Thomas Hobbes e Maquiavel tratariam dos resultados das lutas políticas e não das econômicas pelo poder.

A quarta posição de Scheler (1986) apresenta uma dissonância total, estranha e desconcertante percepção em comparação com as concepções anteriores quando mostra a necessidade de decadência do homem. É o oposto em relação à todas as outras concepções: o *homo sapiens* ou o *homo faber* — o Adão dos cristãos — caído, mas novamente erguido e redimido no meio dos tempos ou, ainda, do ser instintivo. O homem é considerado, nessa corrente, um beco sem saída da vida em geral; sua *ratio* é doentia, o espírito nasce da dor e do sofrimento. De acordo com essa corrente de pensamento, o homem perdeu mais do que ganhou na sua história.

O último e quinto apontamento é a posição nietzschiana sobre o homem em Zarathustra, o homem como um ser de potência vital — o super-homem —, que reflete a perspectiva cética. O niilismo é a postura de negação ou de ceticismo em relação ao valor e à finalidade da vida e da existência. Caracteriza-se pela rejeição dos valores tradicionais, pela desconfiança à verdade absoluta, bem como pela falta de fé no sentido da vida. São parte dos fundamentos que alicerçam a perspectiva pós moderna. O cinismo de Friedrich Nietzsche não é o mesmo que vigora na modernidade (Scheler, 1986). Provavelmente ele foi o último *kynikós* (κυνικός), que praticava algo que remetia a cínica de Diógenes (Sloterdijk, 2012). Sloterdijk (2012) contribui com esse debate ao mostrar que o cinismo deixou de ser uma forma de transgressão e de ver o mundo, e foi convertido numa forma de ganhos e ataques egocêntricos.

Seguindo o pensamento de Scheler (1986), a contemporaneidade é marcada por posições incertas sobre a essência e a origem do homem. Dentro de uma história de aproximadamente dez mil anos, o homem ocidental tomou consciência que é totalmente problemático para si mesmo; ele não sabe mais o que é, na medida que sabe que não sabe. A ideia do homem como centro do mundo passa por um processo catastrófico.

O mito do antropocentrismo, que surge com Sócrates e a filosofia platônica, afastou para sempre o sujeito da natureza, deixando à experiência mística e às várias formas de transe a possibilidade de reverter, ocasionalmente, essa distância criada pela ordem separatista. A linguagem escrita e boa parte do pensamento racional difundiram nessa cultura os pressupostos da catástrofe ambiental contemporânea, espalhando uma cultura antropocêntrica e logocêntrica que impossibilitou, com poucas exceções, pensar o mundo além do homem. Muito mais do que a paisagem externa do território, da ação humana, o ambiente, por meio de sua representação escrita, deixou de ser experiência para se tornar texto — realidade conceitual e imaginada. (Di Felice, 2009, p. 28)

D

Notas Sateré-Mawé à cosmofagia do ocidente: entre a prototipação de mundos e o Nusoken

São séculos de absorção comum que determinaram a percepção ocidental e esse modo de pensar, o qual é a fundamentação do que chamamos de *Gestalt Ocidental* —, ou seja, a formatação como se configura a cosmologia no ocidente, em parte influenciada pelo modelo da corrente humanista de interpretação do mundo (Franco, 2019).

Nós somos domesticados para pensar dessa forma, ou melhor, vivemos sob adestramento; em hordas ampliadas e oriundas das Cidades-estados gregas. Herdamos uma falsa sensação de igualdade na sistematização da constituição da cidadania e no habitar das cidades, que, na prática, reflete-se em direitos mutilados. Nem todos gozam de igualdade e, por isso, verifica-se que o exercício da equidade se desvela deficitário. Sloterdijk (1999) nos lembra que viver na cidade, para muitos, também significa sofrer com a cidade.

Desse modo, segundo Sloterdijk (2000), o fenômeno do humanismo e da racionalização estão diretamente ligados a esse processo de sistematização do conhecimento, dos contratos entre homens e da centralidade *homo-urbs-civitas*. Um exemplo no pensamento alemão é que: “se hoje aqui se discutem assuntos humanos em língua alemã, esta possibilidade deve-se em boa parte à disposição dos romanos de ler os escritos dos mestres gregos como se fossem cartas a amigos na Itália” (Sloterdijk, 2000, p. 9).

A humanidade, em termos gerais e na perspectiva ocidental — desde a Antiguidade Clássica —, pode ser definida como constituída por aqueles animais, alguns dos quais sabem ler e escrever, e outros não. É uma tese que promove um audacioso passo para compreender que homens são animais, — alguns dedicam-se à criação de seus semelhantes —, enquanto outros são criados homens para serem pequenos, e outros ainda como super-homens.

Onde o alfabetismo tornou-se fantástico e imodesto, lá se produziu a mística gramatical ou literal, a cabala, que busca delirantemente obter um insight sobre o modo de escrever do Criador do mundo. Onde, porém, o humanismo tornou-se pragmático e programático, como na ideologia ginásial dos Estados nacionais burgueses nos séculos XIX e XX, o padrão da sociedade literária ampliou-se para norma da sociedade. (Sloterdijk, 2000, pp. 11-12)

A racionalização do mundo passa pelo saber ler e escrever: um evento fantástico em determinados momentos da história. Não por acaso, o termo *glamour* é, em parte, uma variação de *grammar* para aqueles que sabem ler e escrever e, desse modo, compartilha origens com a palavra *magia*, a qual, por consequência, remete sua genealogia à “gramática” — originalmente encontrada na literatura com o significado de “encantamento”, “feitiço”, no sentido de “conhecimento

oculto”. Gradualmente, porém, a magia é tomada pela exacerbação da razão humana, ou seja, pelos assuntos que interessam a centralidade do homem no mundo (Sloterdijk, 2000).

Para o Velho Mundo — e até mesmo a véspera dos modernos Estados nacionais —, saber ler significava participar de uma elite cercada de mistérios. O conhecimento de gramática equivalia antigamente, em muitos lugares, à mais pura feitiçaria. Já no inglês medieval, a palavra *glamour* desenvolve-se a partir de *grammar* para quem sabe ler e escrever. Outras coisas impossíveis serão igualmente fáceis (Sloterdijk, 2000).

No Ocidente, as imagens do mundo nos acompanham com o ambiente representado pela escrita e moldado pelo mito da racionalidade humana. Deixou-se de lado a experiência *in loco* para promover a experiência do texto, da matemática e/ou da realidade epistêmica. O distanciamento do Ocidente em relação à natureza promove uma visão romântica do mundo, e ao mesmo tempo, a domesticação dos seus integrantes dentro dessa normatização. Além disso, a performance social molda-se pelos manuais do comportamento que estão postos: a primazia pelos valores, normas e conduta ética; os modos de se comportar e/ou etiquetar — da mesma origem do *ethos* — diante da mesa francesa — com ênfase em Luís XIV — e a racionalização e sistematização das diversas doutrinas, leis instituídas, entre outros (Franco, 2019).

O ocidental molda a cidade para se manter seguro diante dos perigos da natureza e de seus adversários. Além disso, sistematiza uma economia do acúmulo expansionista e a projeta no seu descobrimento — retirada do véu —, terceirizando o processo nas mãos de navegadores mercenários — ou de missões jesuíticas —, que registram seus legados nos diários de bordo e/ou por modos intermediários, como as salas de leitura (Franco, 2019).

O distanciamento da natureza por meio do sujeito-objeto notadamente é um tipo de redução de sociedade e natureza, ou ainda, de cultura e natureza. A ideia de “natural” no Ocidente — de acordo com as tensões dualistas clássicas — nos mostra, em parte, a visão reducionista de tudo aquilo que se produz sem a interferência da ação humana ou, ainda, daquilo que coloca o homem à parte: ao seu derredor, o externo, o distante, o que existirá depois dele — como as montanhas, os oceanos e as florestas. Diante de uma consonância, o cultural seria tudo o que é produzido pela ação humana. O natural está relacionado aos não humanos, enquanto que o cultural aos humanos. A dicotomia sujeito e objeto também pode ser vista na forma contratualista: o contrato entre sujeitos *sócius* — amigos, aliados, camaradas e sociedade — ou seja, um acordo entre cavalheiros com poderio para a transformação e dominação da natureza (Franco, 2019).

D

Notas Sateré-Mawé à cosmofagia do ocidente: entre a prototipação de mundos e o Nusoken

Philippe Descola (2016) mostra que o sujeito na pesquisa clássica é tradicionalmente detentor de direitos e deveres sobre os objetos pesquisados. O sujeito é dominante sobre o objeto; pode-se dizer que o homem planeja e projeta a dominação da natureza. A grande questão é que o sujeito, nesse processo, assume uma posição autoritária e deixa escapar alguns elementos que são próprios do objeto.

Resumindo, entre os humanos e os não-humanos existe uma diferença importante: os humanos são sujeitos que possuem direitos por conta de sua condição de homens, ao passo que os não humanos são objetos naturais ou artificiais, que não tem direitos por si mesmos. Essa forma de pensar, que nos ensinaram na escola e que parece ter a evidência do bom senso, talvez seja, afinal de contas, o modo mais comum de se fazer a distinção entre natureza e cultura. (Descola, 2016, p. 9)

Propomos a extensão da sistematização do Ocidente, enquanto categorias da posse do conhecimento e como disputa pela verdade: a teogonia; a filosofia; o judaísmo e cristianismo; o surgimento da prensa; as revoluções e o aperfeiçoamento da sistematização do armazenamento e transmissão da informação; a ciência e a sistematização do método científico; as revoluções tecnológicas e o *Big Data* e a inteligência artificial (IA).

Encontra-se, nas mesmas categorias anteriores, lugares de disputa sobre o conhecimento, a conquista de uma razão, e por fim, a defesa da(s) verdade(s). Cada categoria apresenta suas complexidades e especificidades próprias. Não existe aqui a intenção de estimular reduções, contudo, podemos pensar em descrições gerais considerando o espaço restrito que um artigo exige. Na teogonia, o conhecimento era consultado aos Deuses e por intermédio dos oráculos. Na filosofia, o conhecimento é elemento de alcance e categorizado pela refutação platônica da opinião e crença — *doxa* (δόξα) —, pela investigação aristotélica da opinião reputável — *endoxa* (ἔνδοξα) — e pelo posicionamento cartesiano da razão, até encontrar as verdades encarnadas em metáforas cristalizadas, já em processo de desgaste, o que nos leva a um adendo ao resgatar uma posição sob o olhar nietzscheano. No judaísmo e no cristianismo, o conhecimento está na graça de Deus, na verdade, no verbo e na palavra sagrada. Com o surgimento da prensa e da imprensa, o conhecimento é sistematizado pela produção em escala, enquanto a verdade está nos livros, na imprensa e nos intelectuais especializados — em que estes últimos poderiam de fato traduzir o mundo. A ciência, por sua vez, produz conhecimento ao testar a verdade e, por vezes, requerê-la por intermédio do método. Já no contexto do *Big Data* e da IA, o conhecimento está no algoritmo e a verdade emerge de forma fluída e fragmentada.

De fato, o *Big Data* e a IA escancaram um movimento que surge antes das tecnologias imediatistas e reticulares; o fim das certezas e a palavra “possibilidade” parecem indicar o processo categórico em que nos encontramos. Assim, nos ambientes fluídos ou de espumas, para recuperar a expressão de Sloterdijk (2006), não existe um método certo no mundo das incertezas. O sujeito e o objeto não são e não estão distantes como imaginávamos. O que parece existir são possibilidades abertas para uma experiência compartilhada e sensível.

Descola (2013) argumenta que nas últimas décadas não houve consenso sobre qual rumo tomar para combater o dualismo sobre a cisão entre sujeito-objeto, bem como suas variações, incluindo o afastamento do homem da natureza. O caminho³ mais comumente adotado pode ser qualificado como fenomenológico no sentido amplo do termo; caminho que descreve o entrelaçamento da experiência dos mundos social e físico. A abordagem fenomenológica seria um modo que desafia a busca por princípios transcendententes de natureza sociológica, cognitiva ou ontológica. Da mesma forma, recusa as categorias culturais que são particularizadas ou historicizadas. A experiência do fenômeno busca os relacionamentos que unem humanos e não-humanos em uma rede de identificação recíproca e complexa.

³ Levar em consideração o caminho como método, conforme Heidegger: O termo “método” é formado do grego *μετα* [meta] e *οδος* [odós]. *ηοδος* significa o caminho. *μετα* significa: além, para lá. “Método é o caminho que leva a algo, uma área, o caminho pelo qual estudamos um assunto” (Heidegger, 2001, p. 128).

Porque tenta chegar o mais próximo possível da maneira como as coletividades descritas vivem e percebem seu engajamento no mundo, essa abordagem ganha, sem dúvida, fidelidade ou credibilidade, em comparação com modos de saber que enfatizam o desvelamento de estruturas ou determinações causais. No entanto, é preciso admitir que a vantagem de um relato mais realista da complexidade local é adquirida à custa de uma menor inteligibilidade de complexidade global, isto é, das múltiplas formas de relações entre os seres. O direito de transparência obtido na escala etnográfica torna-se um fator de opacidade assim que se procura explicar os motivos da diversidade de pontos de vista instituídos testemunhados pela etnografia e a história. É isso que devemos considerar agora. (Descola, 2013, pp. 64–65)

Nos parece que qualquer categoria ocidental aplicada ao outro é uma tentativa frustrada de tradução do mundo não ocidental. Esse modo de habitar o mundo está em crise, em parte, pela condição antropocêntrica que adquirimos e no fato do Ocidente construir uma verdade racionalista (Di Felice, 2009) sobre si mesmo e sobre o outro.

Ao desconfiar dos contratos, das amizades e certezas que sempre foram concretas, Maffesoli (2010) entende que ocasionamos uma espécie de mal-estar na medida em que compartilhamos a visão ocidental moderna. Em certo modo,

D

Notas Sateré-Mawé à cosmofagia do ocidente: entre a prototipação de mundos e o Nusoken

por motivos próximos, Descola (2013, 2016) nos convida ao questionamento mais vigoroso dos fundamentos de nossa própria posição no mundo.

A PROTOTIPAÇÃO DOS CORPOS

Até o momento, percebemos no eurocentrismo/ocidente a construção de uma extensa narrativa própria sobre o mundo em desfavor de outros modos de existência. Desde a era grega clássica, a humanidade foi supostamente colocada à parte da natureza: em nome de um modo de racionalização do pensamento sobre o ambiente, criando ambientes de acordo com novas linguagens, configurando-os e exercendo a autoridade do sujeito pensante sobre o objeto observado — a própria natureza.

O Ocidente sistematizou e legitimou lugares específicos de reconhecimento do saber — por intermédio da escrita —, e nesse processo, excluiu os espaços de vozes das diversidades étnicas orais. O uso da letra constrói pontos de vista, razões e verdades, que são restritas aos letrados ocidentais. A oralidade dissolve-se pelo ar, enquanto a escrita é catalogada, registrada e sua versão é a que prevalece.

Obviamente, a bolha ocidental carrega características etnocêntricas marcantes. Quando um modo cosmológico de percepção do mundo encontra outro modo distinto, é possível notar a emergência das incompreensões que se instauram: emerge-se o etnocentrismo e, em ocasiões gritantes, o racismo. Talvez um dos exemplos mais didáticos para explicar essa situação seja o episódio que narra Lévi-Strauss (1987).

Nas Grandes Antilhas, alguns anos após a descoberta da América, enquanto os espanhóis enviavam comissões de investigação para indagar se os indígenas possuíam ou não alma, estes últimos dedicavam-se a afogar os brancos feitos prisioneiros para verificarem, através de uma vigilância prolongada, se o cadáver estaria ou não sujeito à putrefação. (p. 21)

Esse breve trecho foi retirado de um texto sobre o racismo escrito inicialmente em 1952 para a Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (Lévi-Strauss, 1987) e se pensarmos sobre as diferentes posturas dos nativos e dos espanhóis — muito mais que um relativismo cultural — iremos cair provavelmente em uma questão de perspectiva. Enquanto o Ocidente se preocupava com a perspectiva do homem temente a Deus e o salvamento da alma, o não-ocidente procurava a resistência corpórea dos Deuses, já que a alma era dada. Basicamente, os europeus incluíram os indígenas na categoria de

animais, pois não tinham alma, eram objetos e tornaram-se meios para ganhos materiais. Os nativos suspeitavam que os europeus eram deuses, e por isso, a preocupação com a resistência da carne; existia a importância da observação do apodrecimento do corpo.

É imprescindível ressaltar que a visão ocidental da época revelava a certeza do corpo do indígena, assim como a existência de todos animais. Ao mesmo tempo, os povos originários não duvidavam que os europeus tivessem uma alma e espírito. De modo geral, a concepção indígena revela o povoamento de humanos e não humanos, distinguidos por diferentes pontos de vista (Franco, 2019).

O Ocidente, desde a invasão e ocupação das Américas, romantizou o ambiente selvagem. O próprio conceito de floresta é uma invenção a partir das experiências dos bosques europeus. No século XVI, ainda durante os primeiros contatos com os indígenas, todos os letrados europeus acompanhavam os textos que narravam o novo Éden e os belos e imprecisos mapas das Américas. Muitos vilarejos eram fantasmas, mas permaneciam nas cartas cartográficas, já que poucos os conferia *in loco* (Franco, 2019).

Os cartógrafos e copistas ocupavam os espaços vazios com um punhado de árvores, vilas imaginárias e texto. Os escritos eram esparsos para dar conta do imenso vazio nas gravuras e no desconhecido, ou seja, o vazio era preenchido com as letras; a certeza do racional e o mundo que podia ser lido. “Para animar o grande espaço das terras inexploradas, o copista espalhava com letras enormes o nome das vilas inexpressivas, enfeitando o seu contorno com miniaturas de animais imaginários ou florestazinhas bem civilizadas” (Descola, 2006, p. 26). Do mesmo modo, pode-se atentar para a invenção da América, de acordo com Mignolo (2007) como um mundo inferior ao Ocidente e com a forma escrita ocidental, soterrando outras inúmeras concepções oriundas, as quais são próprias daqui, como por exemplo, *Tawantinsuyu*, *Anáhuac*, *Abya-Yala*, *Pêjê Carôn etc.* (Figura 2).

As histórias que circulavam no século XVI eram ornamentadas por monstros, tesouros e canibais. No entanto, a visão eurocêntrica ignorava as práticas antropofágicas e as reduzia em canibalismo indígena, e era descrita e desenhada dentro dos padrões da Renascença. Os corpos humanos eram bem torneados e de proporções perfeitas, assim como os mapas. A tradição geográfica moderna parte da premissa de que todos somos cartógrafos em nossas tarefas diárias. O ocidental coloca no papel o modo de ver o mundo e a sua interpretação. Além disso, usa suas percepções geográficas como um cirurgião e/ou um topógrafo usam seus instrumentos para dissecar os corpos e o mundo. A cartografia acaba produzindo um mosaico que implica na divisão do mundo e dos corpos (Figura 3).

Figura 2

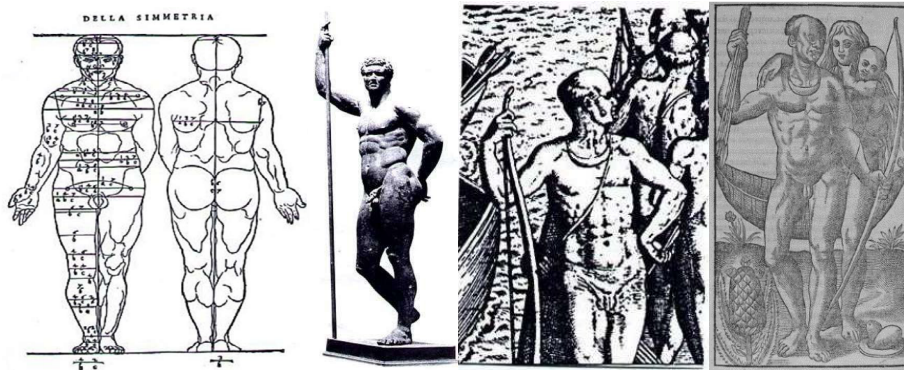
América sive Novus Orbis respectu Europaeorum inferiori globi terrestri pars



Nota. Bry (1596).

Figura 3

O cânone simétrico, o corpo helenístico e os Tupinambás



Nota. Adaptados de Bayona (2004).

Dessa forma, não foi novidade a influência cartográfica da Renascença aparecer apenas nos mapas, mas também nos corpos. Nas ilustrações do século XVI, os traços faciais dos indígenas não eram distintos dos europeus e assemelhavam-se aos deuses gregos. Durante a Renascença, as roupas, os ornamentos e as armas eram os adornos que os diferenciavam. Porém, eram prototipados desde os modelos já pré-estabelecidos, ou seja, os corpos eram representados a partir de padrões estéticos-matemáticos (Franco, 2019).

Na última ilustração (Figura 3), pode-se observar no lado esquerdo o cânone geométrico e simétrico de Alberti Dvreri, de 1557 e o corpo soberano

helenístico. Já no lado direito, os guerreiros tupinambás de Jean de Léry e Theodore de Bry. Os corpos indígenas eram reproduzidos a partir de corpos geometrizados e catalogados, assim como o texto que ocupa as cartas náuticas a partir de um valor artístico ocidental. Bayona (2004) discorre que existia esse tipo de cânone que ajudavam os copistas com as gravuras.

A existência de um tipo de cânone de beleza perfeita derivava de Alberti, que, baseado em Marco Vitruvio, considerava a variedade como valor artístico, e não a possibilidade de variedades de beleza. Um dos seguidores dos preceitos de Alberti foi Albrecht Dürer, que, depois da sua viagem à Itália ficou muito influenciado com a arte clássica, e ao longo de repetidas tentativas para ‘extrair da natureza’ um cânone de proporções perfeitas, chegou à conclusão de que existiam diversos tipos humanos que podia se atribuir beleza. (Bayona, 2004, p. 427)

Bayona (2004) entende que a Renascença mesclava a interpretação cosmológica da teoria das proporções, dos tempos helenísticos e da Idade Média com a noção clássica da simetria como princípio fundamental da perfeição estética. Bayona (2004) defende em sua tese que as obras clássicas romanas dos séculos I e II — descobertas nos séculos XV e XVI na Itália — vão influenciar profundamente a visão ocidental sobre os povos originários, os quais irão assumir os papéis de uma beleza greco-romana e seu uso a partir da perfeição matemática.

A arte da Renascença assume as esculturas clássicas como modelos de beleza. Assim, de acordo com Bayona (2004), as posturas e as ações do corpo presentes nas esculturas da época romana e grega foram resgatadas na Renascença, encontrando também seu equivalente nas figuras dos indígenas. Imagens de deuses e/ou atletas com corpos escultóricos foram reproduzidas com mudanças mínimas nos corpos dos povos nativos do Brasil e da Flórida.

A COSMOFAGIA E O PRIMEIRO CONTATO COM OS SATERÉ-MAWÉ

Os saberes tradicionais e étnicos projetam-se no mundo e emergem historicamente na palavra literária e/ou antropológica tutelada à terceiros — em geral, ocidentais —, ao passo que o alcance das populações não-ocidentais aos espaços externos de voz é um fenômeno recente. As crises do Ocidente chegam às aldeias, como a doença terminal — que devora a carne e a mente —, manifestando-se na prática da violência de ataque aos corpos e na forma da violência simbólica, como a cosmofagia, a qual apaga o corpo da comunidade e sua memória enquanto existência. Adentra na mata por uma mentalidade do sujeito que tudo pode, legitimada, em determinadas ocasiões, pelo Estado (Franco & Silva, 2021).

D

Notas Sateré-Mawé à cosmofagia do ocidente: entre a prototipação de mundos e o Nusoken

Existe um novo cínico ocidental que chega aos territórios ocupando o papel de colonizado e colonizador — ora é administrado, ora assume a administração —; um agente democrata — que simultaneamente é portador da destruição — e um pacifista encadeador de catástrofes. O cínico moderno é o próprio perfil esquizoide dentro da lógica da falsa consciência esclarecida (Sloterdijk, 2012).

Nesse sentido, a cosmofagia desvela-se como fenômeno do Ocidente para disseminação e homogeneização de seus valores — distorcidos ou não — sobre os outros, em processo de domínio e destruição das comunidades (Franco, 2019) — agora violadas e fundamentalmente distintas nas suas formações cosmopolíticas. A cosmofagia é a extinção das memórias, dos corpos e das práticas ancestrais não-ocidentais em nome da manutenção de um único modo de existência.

O primeiro contato que se tem registro do Ocidente com a etnia Sateré-Mawé ocorreu em 1669, quando a Companhia de Jesus, por intermédio dos jesuítas, fundou a Missão de Tupinambaranas. O padre João Felipe Betendorf descreve em seus cadernos a existência de uma frutinha, em território andirazes, chamada guaraná. A descrição do religioso retrata bem a visão ocidental sobre o outro.

tem os Andirazes em seus matos uma frutinha que chamam guaraná, a qual secam e depois pisam, fazendo dela umas bolas, que estimam como os brancos o seu ouro, e desfeitas com uma pedrinha, com que as vão roçando, e em uma cuia de água bebida, dá tão grandes forças, que indo os índios à caça, um dia até o outro não têm fome, além do que faz urinar, tira febres e dores de cabeça e cãibras. (Betendorf, 1910, p. 41)

Betendorf (1910), ao mesmo tempo que reconhece a importância, objetiva o guaraná dentro de suas limitações de interpretação do mundo. Porém, existe uma lógica nesse modelo de interpretação, afinal, no Ocidente, as plantas e os animais são pobres de mundo e as pedras são destituídas de mundo. Essa concepção aparece em Heidegger (2011) e é replicada em Viveiros de Castro (2015, 2010) como crítica ao posicionamento ocidental. De fato, não se trata de nenhuma novidade. Heidegger (2011) traz ao debate a taxonomia que já aparecia de Aristóteles. No entanto, a ênfase dessa visão de mundo não é de Heidegger, mas do Ocidente.

No Ocidente, o homem seria o animal universal e o senhor do mundo, ao passo que os seres inanimados não teriam mundo. O homem é rico, enquanto os não humanos são pobres em mundo. O olhar do ocidental sobre a fruta do guaraná jamais conseguirá fazer sua tradução. O caminho mais lógico não indígena seria descrevê-la como objeto e reconhecer o seu valor medicinal.

O Brasil, um país de multiplicidades, de cosmologias distantes, renegou historicamente sua própria diversidade e ainda reproduziu os modos ocidentais

colonizadores na educação, no direito, na arte etc. O processo de tomada dos espaços de voz e o reconhecimento dessa diversidade étnica indígena é muito recente. As comunidades sempre se expressaram, mas foram caladas nas ágoras ocidentais.

O que chamamos de toma de voz é um modo de tradução para o diálogo, a reivindicação, o protesto, a ocupação de lugares, a resistência etc. Porém, são modos de se tratar com o Ocidente. A comunicação indígena passa por outros valores distintos do ocidental. Na mente xamânica, existem especificidades em relação a cada etnia, mas aparentemente, sempre se trata de uma ecologia. Não existe a separação de homem-natureza e de elementos da natureza. O mundo físico e o espiritual estão conectados. A humanidade não está restrita aos corpos humanos. A onça, o macaco, a cobra e as árvores também são “gente”; cada um desses atores assumem seus próprios rituais, caçam e compartilham conhecimento.

O NUSOKÉNE O WARANÁ, A COMUNICAÇÃO COM OS NÃO HUMANOS E A FONTE DO SABER SATERÉ

A história de origem do povo Sateré-Mawé se passa em Nusokén (Noçoquém). Na perspectiva cosmológica, Sateré-Mawé Nusokén significa literalmente pedras falantes; seria o lugar das pedras que falam e a morada dos animais-gente. Trata-se do lugar que corresponde a uma região xamânica entre os rios Waikurapá (Uaicurapá) e Andirá. É “uma espécie de jardim botânico onde cresciam as melhores de todas as espécies de árvores e vegetais do mundo” (Yamã, 2007, p. 63), cheio de frutas e castanhas. Ali também viviam os deuses; é onde os animais falavam e o lugar onde habitava tudo o que era necessário para a comunidade (Franco et al., 2022).

Ademais, Nusokén possuía muitas pedras falantes e florestas densas e foi ali que deu início aos clãs (*ywania*) Sateré-Mawé. Conforme Souza (2019), diversos autores afirmam que era uma região existente e ancestral, lembrada pelos antigos antes da demarcação oficial do Território Indígena.

Conta-se que antes da existência dos Sateré-Mawé, haviam tanto humanos e não-humanos (como animais e seres invisíveis), e que por meio da história do papagaio falante (Mawé), que teria nascido os Sateré (lagarta de fogo). Isso porque havia uma árvore na qual as lagartas de fogo se alimentavam de suas folhas e, posteriormente, eram transformadas em seres humanos. E a narrativa vai se estendendo ao contemplar a formação dos clãs da etnia Sateré-Mawé. (Franco, 2023, p. 34)

A história de origem do clã *ut* (sateré) tem relação com o mito de origem dos clãs. Os clãs são famílias distintas que fazem parte do povo Sateré-Mawé com características próprias e menção às plantas, pássaros, frutos etc. Além de

D

Notas Sateré-Mawé à cosmofagia do ocidente: entre a prototipação de mundos e o Nusoken

contribuírem com o fortalecimento do povo, desempenham trabalhos específicos que expressam nas ações (liderança), atividades (*puxiruns*), cultivo do solo, agricultura, contação de história, mito etc., bem como a produção de remédios caseiros (pajelança, curandeiros, medicina tradicional etc.).

Os mais velhos relatam que no passado aconteceu uma grande guerra, onde as famílias estavam envolvidas: eram povos rivais que se uniram para enfrentar seus adversários. No decorrer da guerra e com o avanço dos inimigos, vislumbrou-se o fim das famílias, onde foram obrigados a se esconderem. Sem falar nada — apenas por menção e códigos —, pediram para os seus se protegerem. Quem entendeu a mensagem, viveu, e quem não entendeu, morreu.

Em outras palavras com a chegada do fim do mundo, a única solução foi se esconder para se proteger. Depois da turbulência, os sobreviventes começaram a sair de seus esconderijos e, a partir desse episódio, surgiram os clãs. As famílias que se esconderam embaixo dos açazeiros foram denominadas de clã açai (*wasa'i*); os que estavam perto das cobras foram chamadas pelo clã cobra (*moi*); os que se esconderam debaixo dos guaranazais foram chamadas pelo clã guaraná (*waraná*) e os que se esconderam perto das lagartas de fogo foram chamadas pelo clã ut (*sateré*). Dentre os mais de doze clãs do povo Sateré-Mawé, o clã *ut* recebeu de outras famílias a responsabilidade de liderar os demais clãs que viveram e se juntaram para formar uma única nação e povo.

O *waraná* (guaraná) é um olho humano plantado e entidade de origem do Povo Sateré-Mawé. A etnia é conhecida como “filhos do *waraná*”, os quais vivem na Amazônia Central, Terra Indígena do Andirá-Marau, com a divisa dos Estados de Amazonas e Pará. Resumidamente, os Sateré-Mawé relatam que, em suas origens, existiam três irmãos: Yakumã, *Ukumãwató* e uma jovem solteira chamada *Anhyã-muasawyp*. A jovem

era muito bonita, por isso, todos os animais da selva queriam copular com ela. Os irmãos não gostavam da ideia, eram muito ciumentos. Procuravam colocá-la sempre em sua companhia, porque, além de protegê-la dos intrometidos bichos, estariam sempre com boa saúde. (Yamã, 2007, p. 63)

Todavia, uma Cobra-macho, prometeu a si mesmo que a teria como esposa e espalhou a todos os animais da região. A Cobra-Macho a atraiu com um perfume e, ao tocar em seus pés, *Anhyã-muasawyp* engravidou de um menino chamado *Kahuë* (Yamã, 2007). A criança foi jurada de morte e em seguida assassinada. *Anhyã-muasawyp*, depois de enterrar os olhos *Kahuë*, pegou o corpo do filho e levou para a região do rio Abacaxis, enterrando-o. Ela solicitou a ajuda de um pássaro de canto bonito, *Karaxué*, para que sempre vigiasse a sua sepultura e

que quando ouvisse qualquer barulho, que ele deveria chamá-la imediatamente. E assim, *Karaxué* o fez ao longo dos dias. Cada planta e animal que apareceu de dentro da sepultura, *Anhyã-muasawyp* amaldiçoava, até que um dia, o barulho foi maior do que os demais dias e de lá saiu um menino moreno, de sorriso bonito (Yamã, 2007). E assim, surge o primeiro Sateré-Mawé, o primeiro líder (*tuxaua*) formando posteriormente, os filhos do guaraná (*waraná*).

O olho é plantado e todos aqueles que o consomem, a posteriori, compartilham da sabedoria da primeira liderança. O *Sapó* é uma bebida resultante do *waraná* ralado na língua do peixe pirarucu ou em uma lâmina de pedra, transformado em bastão, dissolvido em água. Existe claramente uma transubstanciação do corpo ao ser ingerido passa conhecimento. O *Sapó* deve ser preparado por uma mulher que teve a experiência da maternidade. A mulher é a habitação do outro. Ela carrega-o e é responsável pela organização do saber ao cuidar dos preparativos do *Sapó*, que, em momento distinto, será compartilhado entre os homens — os sábios.

O *waraná* (guaraná) não é simplesmente uma fruta para os Sateré: antes, é um ente e uma liderança, que contracenava com os líderes, por meio de seus ensinamentos derivados das práticas que são próprias da etnia. Tanto quanto os homens, o *waraná* é rico em *yi wato* (mundo) e, desse modo, mobiliza as lideranças simbólicas e étnicas, respectivamente, os *tuxauas* (líderes) atuais: os chefes de famílias, professores, *painis*, puxadores de osso, agricultores e cantores de *tucandeira*.

Diferente do modelo ocidental, o saber Sateré perpassa por uma relação ecológica e de predação. O saber está ligado à ingestão do *Sapó* e, mais que uma bebida, trata-se de uma relação sensível com um ator não-humano. O *Sapó* é um interagente na composição da sabedoria, um ator ou ainda uma entidade. Desvela-se na comunhão, na lógica cosmológica amazônica, da etnia, em que o saber advém das ligações e não das separações ocidentais platônicas/cartesianas: corpo e mente; sujeito e objeto; homem e natureza; sociedade e cultura.

O saber Sateré coloca em debate o olhar ocidental sobre a *táwa* (aldeia). Não se trata de uma polis, mas de um lugar de conexão, onde todos — humanos e não humanos — coabitam. A *ga'apy* (natureza) está disposta como ente integrante. A *ga'apy* — ela própria — é a sabedoria. Do mesmo modo, o saber está no *sapó*, assim como o *sapó* está no sábio. O corpo é um lugar da sabedoria na medida em que interage — na ingestão e predação — em conjunto e/ou com o outro, nas relações humanas e não humanas. Assim, a sabedoria revela-se no entendimento de uma coletividade expandida, xamânica.

De modo geral, para os indígenas amazônicos, conforme aponta Viveiros de Castro (2015) ao ingerir o outro como prática xamânica, trata-se de uma questão de herança antropofágica, já que “tendo outrora sido humanos, os

D

Notas Sateré-Mawé à cosmofagia do ocidente: entre a prototipação de mundos e o Nusoken

animais e outros seres do cosmos continuam a ser humanos, mesmo que de modo não-evidente” (Viveiros de Castro, 2002, p. 356).

Podemos lembrar que os tupinambás ingeriam seus inimigos para adquirir suas habilidades. A prática antropofágica também emerge no mundo espiritual. A ingestão de animais, vegetais — entre outros — é da própria humanidade. Animais, vegetais e minerais são ex-humanos. Todos são humanidade, são “gente”. O que muda é o corpo e a natureza, mas todos compartilham de uma mesma prática ritualística.

MODOS DE ACESSO AO CONHECIMENTO

No território Sateré-Mawé, existem várias escolas indígenas que atendem as aldeias. São organizadas pela comunidade e financiadas pelo governo. Não é incomum encontrar nesses lugares de ensino e nos prédios das associações uma figura circular com a representação das sementes de guaraná, da luva da tucandeira, do *Porantim* e do arco e flecha (Figura 4).

Figura 4
Representação Sateré-Mawé



Nota. Comunidade Sateré.

De certa forma, pode-se afirmar que a Figura 4 representa os modos que compõe o conhecimento Sateré. O conhecimento gerado pela ingestão do não humanos; o conhecimento ingerido pelo *Warana*, a primeira liderança; o conhecimento no ato da conversação com os não humanos — no caso com a *Porantim*; e o conhecimento adquirido na experiência vivida, marcados por

rituais de passagem — um exemplo é o ritual da *tucandeira*. Por fim, conhecer o adversário pela caça ou pelo ato de guerra: o arco e flecha. Já tratamos nesse texto o modo de adquirir conhecimento pela ingestão do *waraná*. Nos concentraremos em outros contextos. Todos estão interconectados; não há separação.

A infância Sateré-Mawé é o período em que as crianças indígenas permanecem até passarem pelos rituais característicos de seu povo — ritual da *tucandeira* e da moça nova. Há diversas brincadeiras livres que ocorrem nos espaços da comunidade. Elas demonstram a assimilação do cotidiano dos adultos — isto é, as observações diárias que as crianças fazem de seus pais e familiares mais velhos —, os quais retratam a maneira como elas brincam por meio da imitação, e, principalmente, do “faz de conta” (Franco, 2023). Entre essas brincadeiras e imitações estão: o artesanato; o pescar e assar o pescado; a orientação na floresta; juntar gravetos; as danças dos ritos da aldeia; a confecção de arco e flecha, entre outros. Assim, encontramos o sentido do aprender não ocidental, em que se prepara as crianças para a vida adulta (Franco, 2023).

O ritual de passagem do menino para a fase adulta — ritual *waumat* ou ritual da *tucandeira* — tem como um dos objetivos tornar o homem um bom guerreiro e caçador. Normalmente, ele ocorre aos 11 anos de idade, e, a partir disso, o jovem passa a se qualificar na posição de treinamento, mas também tem reconhecimento da comunidade, ganha sabedoria dos mais velhos e torna-se mais forte, saudável e resistente à dor e doenças, o que determina a sua virilidade (Figura 5).

Figura 5

Reunião entre os clãs do povo Sateré



Nota. Almeida (2021).

O outro modo de conhecimento passa pela conversação com os não-humanos (Franco et al., 2022). O *Porantim*, aos olhos ocidentais, aparenta ser um remo ou tacape, mas é mais do que isso: é um atuante na comunidade. A cosmologia Sateré-Mawé descreve que houve um conflito entre dois deuses no passado, em que um morre. O Deus sobrevivente doou o *Porantim* ao povo Sateré-mawé. Esse ato simbólico passou a fazer parte da comunidade, orientando-os para a solução de qualquer problema territorial.

É por intermédio do *Porantim*, que os Sateré-Mawé tem acesso aos conhecimentos dos antigos moradores de *Nusokén*. A relação de comunicação estende-se aos deuses, animais, humanos, não-objetos etc. O *Porantim* é o ator integrador que é lido na forma da lei e que rege a sociedade Sateré-Mawé. Na tradição, o *Porantim* é um cacique que orienta e organiza o povo. Sua aparição pública é proibida. Quando existe a presença do *Porantim*, quem participa da reunião sempre estará em um espaço reservado.

Por último, destacamos o arco e a flecha. A guerra é parte da história de resistência Sateré-Mawé. Depois da chegada dos ocidentais, eles sofreram várias invasões em seu território, mesmo depois de ter sua terra demarcada; a guerra ocorre no âmbito físico e simbólico. Em períodos mais recentes, os sábios das aldeias vêm mostrando a importância de considerar-se o lápis como uma flecha. A educação formal ocidental passou a ser um paradoxo no território. Ao mesmo tempo em que se absorve esse conhecimento externo — como estratégia de guerra para a manutenção das práticas internas —, também se perde um pouco do que é local.

O mesmo ocorre com os dispositivos móveis e tecnologias comunicacionais que chegam nas aldeias. Ao mesmo tempo que são ressignificados para denunciar os grileiros, madeireiros e mineradores ilegais, essas tecnologias afastam os jovens dos rituais e das brincadeiras coletivas. E, quando contrastamos as maneiras Sateré-Mawé de se comunicar, percebemos que as tecnologias externas nem sempre são integradoras do conhecimento local. Contudo, é importante ressaltar que essas mesmas tecnologias se mostraram primordiais para a defesa dos territórios e, nesse contexto, existe uma complexidade comunicacional que se amalgama com o tradicional, conecta humanos e não-humanos: trata-se da conexão de redes ecológicas da floresta com as tecnológicas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O presente texto é fruto de pesquisas etnográficas na região do Baixo Amazonas, entre os anos de 2019 e 2023. É importante ressaltar que um dos autores desse artigo é membro da etnia Sateré-Mawé. O tema central do artigo

é o contraste entre a prototipação de mundo que o Ocidente emprega aos outros — o contato ocidental com os Sateré-Mawé — e a visão de mundo na perspectiva étnica local. Nesse mesmo processo, analisa-se os modos comunicacionais na visão da comunidade.

A análise de alguns dos fundamentos cosmológicos do pensamento ocidental revela uma trajetória complexa de imposição e dominação cultural, marcada pela geometrização e racionalização do mundo. Esse processo culmina na globalização moderna, que para manutenção de sua operação marginaliza e/ou destrói as cosmologias não-ocidentais. Denominamos de cosmofagia o processo de morte física e simbólica, praticada pelo ocidente a essas comunidades.

A análise histórica e filosófica apresentada no texto mostra como a concepção ocidental do mundo — desde filosofia clássica até a era do Big Data e da IA — tem a pretensão de hegemonia sobre outras culturas. Contraditoriamente, as tecnologias que chegam nas aldeias são de extrema importância para o combate das práticas invasoras; os dispositivos móveis são ressignificados como agentes de guerra.

A perspectiva dos Sateré-Mawé, por outro lado, oferece uma visão contrastante, onde a sabedoria e o conhecimento estão profundamente enraizados na interação com a natureza e os não-humanos. Não se trata de pensar se uma cosmologia é melhor que a outra, ou no questionar da verdade científica, porém é um modo que encontramos para expor os abismos existentes. A forma como a razão ocidental se manifesta no encontro com os povos indígenas se traduz como o ocidente opera na relação sujeito/objeto, ou seja, no domínio da sociedade ocidental sobre a natureza.

A importância do guaraná como ente da comunidade e a prática dos rituais de passagem ilustram como o conhecimento é passado entre as gerações, valorizando a integração ecológica e espiritual. Essa abordagem desafia a dicotomia ocidental entre homem e natureza, sugerindo formas mais holísticas e sustentáveis de entender e habitar o mundo.

A globalização e a modernização ocidental, apesar de suas inovações e avanços, também trazem crises para dentro das florestas e culmina na queda do céu, segundo as palavras de Kopenawa e Albert (2017). A imposição de um modelo único de racionalidade e progresso resulta em desastres ambientais, sociais e extermínios de populações, ao passo em que o Ocidente tenta uniformizar e prototipar diversas formas de existência e conhecimento.

A resistência dos povos indígenas, como os Sateré-Mawé, é um lembrete da importância de reconhecer e respeitar outras formas de saber e de vida. A reflexão sobre o papel do Ocidente na construção do mundo moderno deve levar em conta não apenas suas conquistas, mas também suas falhas e seus

impactos negativos. Assim, essas são as notas Sateré-Mawé ao Ocidente para o presente e o amanhã. ▣

REFERÊNCIAS

- Almeida, J. R. (2021). *Organizações indígenas e as estratégias para a gestão do território: Uma análise a partir do Consórcio dos Produtores Sateré-Mawé (CPSM)* [Dissertação de mestrado, Universidade do Estado do Amazonas]. Repositório UEA.
- Aristóteles. (2014). *Ética a Nicômaco*. Edipro.
- Bayona, Y. (2004). *Imago gentilis brasilis: Modelos de representação pictórica do índio da renascença* [Tese de doutorado, Universidade Federal Fluminense]. Repositório UFF.
- Betendorf, J. F. (1910). Crônica da missão dos padres da Companhia de Jesus no Estado do Maranhão. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, 1, 53–697. https://etnolingustica.wdfiles.com/local--files/biblio%3Abetendorf-1910-chronica/betendorf_1910_chronica.pdf
- Descartes, R. (1980). *Discurso do método*. Nova Cultural.
- Descola, P. (2006). *As lanças do crepúsculo: Relações jivaro na Alta Amazônia*. Cosac Naify.
- Descola, P. (2013). *The ecology of others*. Prickly Paradigm Press.
- Descola, P. (2016). *Outras naturezas, outras culturas*. Editora 34.
- Di Felice, M. (2009). *Paisagens pós-urbanas: O fim da experiência urbana e as formas comunicativas do habitar*. Annablume.
- Franco, T. R. O. (2023). *A ecologia de saberes da floresta e a ancestralidade Sateré-Mawé: A busca pela transdisciplinaridade nas escolas urbanas de Parintins-AM* [Dissertação de mestrado, Universidade Federal de Goiás]. Repositório UFG.
- Franco, T. C. (2019). *Ameríndios conectados: As formas comunicativas de habitar e narrar o mundo, de acordo com as imagens dos modernos e dos Krahô* [Tese de doutorado, Universidade de São Paulo]. Repositório USP.
- Franco, T., Di Felice, M., & Souza, J. F. (2022). Las materialidades comunicantes: Los no objetos hablantes de la floresta amazónica digital. *América Latina Hoy*, 90, 91–111. <https://doi.org/10.14201/alh.26178>
- Franco, T., & Silva, M. R. (2021). Cosmofagia e net-ativismo indígena brasileiro durante a pandemia da Covid-19. *Chasqui*, 145, 173–188.
- Heidegger, M. (1977). *A origem da obra de arte*. Edições 70.
- Heidegger, M. (2011). *Conceitos fundamentais da metafísica: Mundo-finitude-solidão*. Forense Universitária.

- Heidegger, M. (2014). *Ser e tempo*. Vozes.
- Heidegger, M. (2015). *Contribuições à filosofia: Do acontecimento apropriador*. Via Vêrita.
- Kant, I. (2007). *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Edições 70.
- Kopenawa, D., & Albert, B. (2017). *A queda do céu*. Companhia das Letras.
- Lévi-Strauss, C. (1987). *Race et histoire*. Médiations.
- Maffesoli, M. (2010). *Saturação*. Iluminuras.
- Mignolo, W. (2007). *La idea de América Latina: La herida colonial y la opción decolonial*. Gedisa.
- Scheler, M. (1986). *Visão filosófica do mundo*. Perspectiva.
- Sloterdijk, P. (1999). *No mesmo barco: Ensaio sobre a hiperpolítica*. Estação Liberdade.
- Sloterdijk, P. (2000). *Regras para o parque humano: Uma resposta à carta de Heidegger sobre o humanismo*. Estação Liberdade.
- Sloterdijk, P. (2003). *Esferas I*. Ediciones Siruela.
- Sloterdijk, P. (2004). *Esferas II*. Ediciones Siruela.
- Sloterdijk, P. (2006). *Esferas III*. Ediciones Siruela.
- Sloterdijk, P. (2012). *Crítica da razão cínica*. Estação Liberdade.
- Souza, J. F. (2019). *A formação da liderança KAPI entre os Sateré-Mawé/AM* [Dissertação de mestrado, Universidade Federal do Amazonas]. Repositório UFAM.
- Viveiros de Castro, E. (2002). *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. Cosac Naify.
- Viveiros de Castro, E. (2010). Anti-Narciso: Lugar e função da antropologia no mundo contemporâneo. *Revista Brasileira de Psicanálise*, 44(4), 15–26.
- Viveiros de Castro, E. (2015). *Metafísicas canibais: Elementos para uma antropologia pós-estrutural*. Cosac Naify.
- Yamã, Y. (2007). *Sehaypóri: O livro sagrado do povo Sateré-Mawé*. Peirópolis.

Artigo recebido em 15 de fevereiro de 2025 e aprovado em 23 de abril de 2025.

