

Educação e antropologia: interfaces a partir da perspectiva fenomenológica de Merleau-Ponty¹

Education and Anthropology: interfaces from the phenomenological perspective of Merleau-Ponty

Levi Marques PEREIRA²

Resumo

O presente artigo tem como propósito explorar algumas articulações entre Antropologia e Educação a partir de inspirações retiradas do ensaio de Merleau-Ponty intitulado *De Mauss a Claude Lévi-Strauss*. Pensar as conexões e interfaces entre Educação e Antropologia, a partir da perspectiva fenomenológica de Merleau-Ponty, remete a noções como as de identidade, corpo e pessoa, cultura e natureza. A ideia é propor algumas implicações para pensar os regimes de saberes kaiowá e guarani, o que pode ser útil para melhor entender as consequências e os modos de apropriação dos programas institucionais de escolarização, implantados em suas comunidades.

Palavras chave: Antropologia da Educação. Merleau-Ponty. Kaiowá e Guarani. Regimes de Conhecimento.

Abstract

This article explores some of the articulations between Anthropology and Education on the basis of reflections inspired by a Merleau-Ponty essay entitled *From Mauss to Claude Lévi-Strauss*. Thinking in terms of connections and interfaces between Education and Anthropology, starting from Merleau-Ponty's phenomenological perspective, leads to notions such as identity, body and person, culture and nature. The idea is to propose some implications to be able to think in terms of Kaiowá and Guarani patterns of knowledge, which could be useful to better understand the consequences and forms of appropriation of the institutional schooling programmes set up in their communities.

Keywords: Anthropology of Education. Merleau-Ponty. Kaiowá and Guarani. Patterns of Knowledge.

-
- 1 O presente artigo incorpora atividades de projetos de pesquisa que contam com o apoio da FUNDECT e CNPq.
 - 2 Professor na Faculdade Intercultural Indígena – Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD), doutor em antropologia, participa dos Programas de pós-graduação em antropologia e história e é líder do grupo de pesquisa Gênero, geração e territorialidade em sociedades indígenas. E-mail: <levipereira@ibest.com.br>.

R. Educ. Públ.	Cuiabá	v. 23	n. 53/1	p. 391-401	maio/ago. 2014
----------------	--------	-------	---------	------------	----------------

Merleau-Ponty e Lévi-Strauss: contribuições para a antropologia da educação

O presente artigo parte do pressuposto de que discutir o modelo epistemológico consolidado no pensamento clássico moderno, tencionando-o a partir de contribuições da antropologia, que traz para a cena perspectivas e acentos inteiramente inusitados, contribui para pensar as formas de tratar a Educação, suas funções, missões, finalidades e práticas.

Merleau-Ponty comunga com Lévi-Strauss o esforço de superar a dicotomia entre coisa-consciência e sujeito-objeto. Na filosofia de Merleau-Ponty, o corpo, como *locus* de produção do conhecimento, tem grande importância nesse esforço de superação, enquanto para a teoria estruturalista de Lévi-Strauss, a centralidade inicial se situa na discussão do campo do parentesco humano, considerado como espaço privilegiado para pensar a conexão entre natureza e cultura (LÉVI-STRAUSS, 1949/1975). O estudo das estruturas elementares do parentesco permitiu formular a teoria estrutural que, posteriormente, foi estendida a outros campos da vida social, como a análise dos mitos e das formas de pensamento humano. É por reconhecer esse esforço, comum aos dois autores, de encontrar formas de superar dicotomias fortemente arraigadas no pensamento ocidental, que Lévi-Strauss dedicou a Merleau-Ponty o monumental livro cujo título é *O pensamento selvagem* (LÉVI-STRAUSS, 1962/1989, prólogo). No prólogo da edição francesa do livro, o autor diz: “Aqueles que se aproximaram de nós, de Merleau-Ponty e de mim, no decurso dos últimos anos, conhecem algumas das razões que tornam desnecessário explicar por que este livro, que desenvolve livremente alguns temas de meus cursos no Colégio de França, lhe foi dedicado”. Esta citação também aparece na edição brasileira (MERLEAU-PONTY, 1980, p. 194), na nota de rodapé inserida pelo tradutor.

Formulada a teoria estrutural, Lévi-Strauss realizou esforço extraordinário para aplicá-la na superação da suposta diferença intransponível entre o pensamento científico e outras formas de pensamento humano, normalmente tidas como inferiores. A questão, para o autor, seria “[...] como compreender o outro sem sacrificá-lo à nossa própria lógica e sem sacrificá-la a ele?”, como bem captou Merleau-Ponty (1980, p. 194). Para realizar essa compreensão mútua faltava descobrir um método que permitisse “[...] uma penetração paciente no objeto e a comunicação com ele” (MERLEAU-PONTY, 1980, p. 194). E é justamente essa formulação metodológica que constitui a grande contribuição metodológica da antropologia. Como reconhece o próprio Lévi-Strauss, foi Marcel Mauss quem apontou a direção desse caminho, trilhado brilhantemente pelo autor e por muitos que o seguiram.

O social concebido como simbolismo, articulado pela comunicação, tornou possível que as diferentes sociedades se apresentassem como permeáveis umas às outras. Definitivamente, os *selvagens* rompiam o confinamento a que seus sistemas de pensamento foram relegados. É possível dizer ainda que, na atualidade, diversos antropólogos têm seguido a mesma trilha e descoberto outros percursos, identificando novos instrumentos, através dos quais as diferenças entre sociedades podem ser pensadas em suas aproximações, distanciamentos e contraposições. Isto tem permitido, ainda, avanços na percepção das distinções entre os segmentos que compõem cada uma das sociedades, aprofundando a proposição de que “[...] a regulação que circunscreve o indivíduo não o suprime” (MERLEAU-PONTY, 1980, p. 194). Um exemplo de instrumento que representa avanço na teoria antropológica é o conceito de *agency*, desenvolvido por autores de língua inglesa como Strathern (1988).

Segundo Merleau-Ponty, “[...] a tarefa mais específica da antropologia [...]” seria realizar “[...] o emparelhamento da análise objetiva com o vivido [...]” (MERLEAU-PONTY, 1980, p. 199). Assim procedendo, a antropologia busca desvelar as “[...] laçadas de um pensamento em rede que nos reconduz por si mesmo à outra face da estrutura e à sua encarnação” (MERLEAU-PONTY, 1980, p. 199). Neste sentido, a antropologia é, por natureza, comparativa. Como bem demonstrou Lévi-Strauss, discorrer sobre as estruturas elementares constitui a condição que nos aproximaria das estruturassemi-complexas e complexas. A Humanidade, aqui propositadamente grafada com letra maiúscula, é ao mesmo tempo múltipla e una, e não há como falar do suposto primitivo sem falar de nós mesmos. *A experiência etnológica é concebida como uma*

[...] incessante prova de si pelo outro e do outro por si. Trata-se de construir um sistema de referência geral onde possam encontrar lugar o ponto de vista do indígena, do do civilizado e os erros de um sobre o outro, construir uma experiência alargada que se torne, em princípio, acessível para homens de um outro país e de um outro tempo. [daí a conclusão do autor de que] a etnologia não é uma especialidade definida a partir de um objeto particular –as sociedades ‘primitivas’–, é a maneira de pensar que se impõe, quando o objeto é o ‘outro’ e que exige nossa própria transformação. (MERLEAU PONTY, 1980, p. 199, grifo nosso).

Assim, o ofício antropológico exige a aproximação com outro sistema de conhecimento que expressa outra forma de humanidade. Caso a experiência seja bem sucedida, ela será marcante e profunda, capaz de transformar a própria percepção do que seria a Humanidade. Tal ofício exige o domínio de um *método*

particular, que implica em “[...] aprender a ver o que é nosso como se fôssemos estrangeiros, e como se fosse nosso o que é estrangeiro” (MERLEAU-PONTY, 1980, p. 200). Desnecessário dizer dos riscos pessoais de desorientação cultural/mental implicados nessa tarefa e do constante perigo de ser sugado para o mundo do Outro, que se passa a considerar de modo provavelmente tão razoável quanto o seu próprio mundo. Os diários de campo e os relatos informais dos antropólogos estão repletos dessas situações, mas, ao longo de mais de um século de exercício de antropologia, os praticantes do ofício desenvolveram instrumentos para lidar com tais riscos³.

Dissemos anteriormente que a antropologia é, por natureza, comparativa; teríamos de acrescentar aqui que ela é também crítica, à medida que municia o antropólogo de distanciamento em relação ao seu próprio sistema social. Por fim, ela é também relativizadora, pois:

[...] nossas investigações psicossomáticas permite-nos compreender a cura xamanística, ou, por exemplo, como o xamã auxilia um parto difícil. Mas o xamã também nos permite compreender que a psicanálise é a nossa feitiçaria. (MERLEAU-PONTY, 1980, p. 202).

Ao cabo do processo, a humanidade deve aparecer no texto antropológico como uma experiência bem mais ampla e diversa do que aquela praticada no sistema social do pesquisador.

O antropólogo Bartomeu Melià, um dos pioneiros no estudo da educação indígena guarani e das experiências de escolarização em suas comunidades, a quem tenho tido o prazer e a graça de poder ler e ouvir desde 1984, lembra sempre que os sistemas escolares nacionais, preocupados em se imporem sobre os sistemas educacionais indígenas, perdem a oportunidade ímpar de aprender com suas pedagogias. Os sistemas escolares carecem da dimensão relativizadora, necessária à abertura para outras pedagogias, o que expandiria a dimensão da prática educacional. Aqui o método antropológico seria muito promissor.

3 É forçoso reconhecer que muitos praticantes da antropologia vivem a experiência de imersão em outras culturas de modo bastante superficial, o que, se por um lado os protege da ameaça de desintegração da ordem estabelecida em seu próprio mundo, por outro normalmente implica em etnografias de qualidade duvidosa.

A identidade *cultural* do Outro

Discutir a questão do Outro remete ao problema da identidade. O Outro seria justamente aquele que, por razões a princípio desconhecidas, desconhece e/ou recusa a identidade por mim adotada ou, como preferiria a abordagem dos seguidores de Durkheim, é aquele que desconhece ou recusa o sistema social que me constituiu. A percepção do que seria a identidade e do seu lugar na produção e reprodução da vida social (ou do *socius*) chamou a atenção de filósofos desde a antiguidade clássica. As grandes navegações ampliaram a exposição dos europeus a expressivo número de sociedades e eles puderam perceber que outros povos também pensavam sobre os possíveis sentidos da existência humana e da diversidade social. Exemplo desse impacto pode ser encontrado no diálogo ocorrido na costa brasileira, no século XVI, entre Jean de Lery, um religioso protestante francês e um velho Tupinambá, eternizada no livro de Jean de Lery (1578/2012).

Por circunstâncias alheias a sua vontade, Jean de Lery acabou passando mais de dois meses na região da Baía de Guanabara, em meio a aldeias tupinambá. No diálogo mantido com um velho tupinambá, Jean de Lery foi questionado sobre os motivos que levavam portugueses e franceses a correrem tantos riscos, se aventurando tão longe em mares desconhecidos em busca do pau-brasil. Jean de Lery respondeu que faziam uso da tinta vermelha para o tingimento de roupa, do mesmo modo que os índios. Mas o velho lhe questionou por que necessitavam de tanto pau-brasil, ao que Jean de Lery respondeu que, na sua terra, existiam grandes mercadores que dispunham de muito tecido e por isso compravam grandes quantidades da tinta vermelha. O velho questionou, mais uma vez, se essa pessoa preocupada em adquirir tanta riqueza não morria nunca, ao que Jean de Lery respondeu que sim, morria como as outras. Acrescentou, então, que sua riqueza ficaria para seus descendentes. O velho, então, concluiu que portugueses e franceses eram grandes loucos, ao contrário dos Tupinambá que eram sensatos e acreditavam que a natureza também seria prodigiosa com seus filhos, motivo pelo qual folgavam e festejavam, pois, no seu próprio tempo, os filhos produziriam o necessário para viverem e retirariam da terra o seu quinhão. O diálogo do Jean de Lery com o velho tupinambá inspirou muitos estudiosos interessados na diferença entre as sociedades humanas, desde Michel de Montaigne, escritor do famoso ensaio *Des caniballes*, até Lévi-Strauss.

O surgimento da antropologia, a partir do final do século XIX, trouxe os antropólogos para o debate em torno do sentido da diferença entre as diversas sociedades. Eles sempre tenderam a se julgar mais qualificados para essa discussão do que os praticantes de outras disciplinas, uma vez que incorporavam materiais

a respeito do modo como o tema era percebido em outras sociedades, ampliando o horizonte da reflexão. Mas é necessário reconhecer que, em seus primórdios, tal procedimento foi adotado, entre outros, por Jean de Lery, uma espécie de precursor do ofício do antropólogo. Mas, nos últimos anos, a maioria dos antropólogos parece demonstrar pouco entusiasmo pelo tema, ao contrário do que acontece em outras áreas do conhecimento, com destaque para os autores dedicados aos estudos culturais, tais como Stuart Hall (1980, 1997) e Homi Bhabha (1994), entre outros. Apesar do aparente desinteresse da maior parte dos antropólogos, o tema da identidade sempre permanece caro à antropologia, ou seja, é comum os antropólogos acreditarem que continuam tendo algo a dizer, ou talvez, mais frequentemente, a desdizer.

A identidade aparece sempre referida a determinado modo de ser, o que se costuma denominar de cultura, sendo que, historicamente, houve a participação ativa dos antropólogos na construção desta quase convenção. Hoje, o tema da cultura, tanto quanto o da identidade, está longe de se constituir consenso entre os estudiosos. Mas, ao reconhecermos a identidade como sendo constituída e articulada em torno de determinado modo de ser, devemos reconhecer também que a opção do coletivo em adotar/produzir esse modo de ser pode ser entendida como a recusa do seu inverso. É possível afirmar que a prática de determinado modo de ser é sempre uma alternativa em relação a outras possibilidades.

Em *Raça e História*, Lévi-Strauss (1952/1976), apropriadamente, observou o quanto a opção por (ou o engajamento em) determinado modo de identificação se insere na relação com vizinhos. Reciprocamente, esses vizinhos se recusam a permanecer tributários um do outro e, portanto, rejeitam compartilhar o mesmo modo de ser ou cultura. De modo aparentemente paradoxal, a identidade nasce do desejo de diferenciação. Aí reside uma das contribuições definitivas de Lévi-Strauss: a ideia de que a identidade emerge na relação, como um recurso mobilizado no movimento de produção do Outro (e, assim, é menos fruto do isolamento, como até então se costumava acreditar). A identidade explicita um modo de ser e, simultaneamente, também identifica um modo de não ser⁴.

Na situação hipotética de um coletivo humano que vivesse em completo isolamento, seria razoável propor que seus membros não teriam como ou porque se colocarem o problema da identidade, pelo menos no plano das relações

4 A professora Veronice Rossato leu e fez importantes correções e comentários ao presente artigo. Ela relatou que Adriano Pires, uma liderança guarani por ela entrevistada, quando falava de sua identidade, lembrou que só soube que era Guarani quando entrou em contato com um Kaiowá, que assim o identificou.

históricas. A iniciativa de determinado coletivo em afirmar seu modo específico de ser traz, simultaneamente, a negação de todos os potenciais modos de ser que estariam excluídos do espaço identitário, em especial os vizinhos mais próximos e relacionados, dos quais se deseja, ou mesmo se necessita, diferenciar.

Essa seria uma perspectiva muito generalizada da formulação da diferença. A consequência mais imediata parece ser a de que o diferente seja, por definição, sempre o Outro, tanto mais diferente quanto mais relacionado, pois, nesse caso, trata-se de diferenças que despertam interesse direto ou cumprem funções efetivas no ordenamento das relações. A amplitude dos gradientes de diferenciação é proporcional ao rendimento demonstrado na relação. Resulta daí que diferenças consideradas de pequena escala, quando se adota o ponto de vista global, podem adquirir valoração extrema quando se adota o ponto de vista local. Mas, quando pensamos a diferença, temos de relativizar o modo como ela é percebida no nosso próprio sistema de pensamento. No Ocidente predomina a tendência de perceber o diferente como *exceção*, pois se projeta a diferença a partir da identidade. Pode ser que outros sistemas de pensamento, como por exemplo, os indígenas, abram novas perspectivas para pensar a diferença. É isto que procurarei descrever na parte final do artigo.

As noções de corpo e pessoa, cultura e natureza e suas implicações nos regimes de conhecimentos

A abordagem fenomenológica de Merleau-Ponty tem sido uma das fontes de inspiração para a antropologia desenvolver estudos que destacam a importância do corpo na produção e transmissão de conhecimentos. Pode inspirar também as análises sobre processos de socialização de crianças e educação formal. O corpo é um lugar privilegiado para experienciar e conhecer o mundo. Em muitos sistemas indígenas, essa experiência é reconhecida como constitutiva da pessoa, sendo o corpo o lugar de inscrição das segmentarizações sociais e dos marcadores das diversas fases de maturidade biológica, social e geracional (SEEGER; DA MATTA; VIVEIROS DE CASTRO, 1987).

A literatura etnográfica sobre os Kaiowá e Guarani, bem como o diálogo com seus xamãs atuais, expressam uma complexa teoria sobre a pessoa e sobre as características constitutivas da condição de humanidade. A humanidade é composta pela reunião de atributos, como domínio da linguagem, capacidade de manifestar intencionalidade, desejo, vontade, senso de estética, disposição e competências para interagir com outros seres sociais. São atributos e disposições que não estão distribuídos de modo equitativo entre os indivíduos que compõem o coletivo humano, sendo seu domínio sempre conquistado e mantido por exercícios

constantes, principalmente através dos cantos, rezas e revelação (PEREIRA, 2004, cap. 3 e 4). A construção da pessoa se dá no processo de conquista de sua humanidade, sempre apoiado por um homem ou mulher xamã. O êxito máximo desse processo seria a ascensão à perfeição –*kandire* ou *aguyje*, condição que implica na superação da própria condição humana e inserção no universo divino. Idealmente, tal mudança de estado (de humano para divino) deve se dar em vida, mas ordinariamente implica na morte do corpo físico. De todo modo, a vida na terra não é considerada o destino do homem, é uma condição a ser superada e, desde seu nascimento, a criança é instruída na busca dessa superação.

Estar na terra não representa toda a dimensão do estar no mundo, a terra não é o inteiro do cosmos, muito menos reúne a totalidade do *socius*, é apenas uma parte ínfima e imperfeita –*yvyrei*, onde se desenvolve uma existência imperfeita –*teko vai*. Os Kaiowá e Guarani reconhecem que a contingência de viverem na terra impõe muitas características da existência nesse plano, mas o cosmos é muito mais vasto do que a terra, a terra é apenas um de seus patamares intermediários, existem outros acima e abaixo: são pelo menos oito patamares, cada um deles com suas próprias contingências e possibilidades. Os xamãs humanos são os cuidadores dos humanos, auxiliando-os na sua jornada terrena, devendo assumir a obrigação de conduzi-los rumo à superação da condição imposta por viverem num patamar marcado pela imperfeição.

A visão moderna, num sentido oposto ao acima apresentado, costuma atribuir exclusivamente aos homens atributos, como: comunicação, espiritualidade, política, desejo, vontade, como se fossem disposições antropocêntricas. Tal visão se consolida na distinção e oposição dos termos sociedade, ou da cultura versus natureza. O contrário acontece com o pensamento kaiowá e guarani. Reconhecem como *natural* o compartilhamento dos atributos *antropocêntricos*, pois eles encontram-se distribuídos entre outros seres animais e plantas com os quais dividem a terra. Aliás, a terra parece ser mais dos seres não humanos do que dos humanos.

Para os Kaiowá e Guarani, seres humanos e não humanos se equivalem no plano ontológico da linguagem e da cultura. Do mesmo modo que os humanos dispõem de seu próprio cuidador –*ñandejára*, os outros seres não humanos também dispõem de seus cuidadores ou seus *jára* específicos. Os *jára* são espécies de xamãs/espíritos/deuses, com atribuições muito semelhantes àquelas assumidas pelos cuidadores dos humanos. Ordinariamente, os *jára* são excessivamente poderosos e perigosos, porque ciosos de seus domínios.⁵ Os homens são concebidos como dependentes diretos de

5 A discussão das atribuições dos diversos tipos de *jára* e das divindades, cujos domínios estão situados nos diversos patamares do cosmos, se encontra nos capítulos três e quatro da minha tese de doutorado (PEREIRA, 2004). Vale registrar que a etnologia sul-americana é rica em descrições semelhantes, como

seus próprios *jára*, mas não conseguiriam viver na terra sem os favores e os serviços de outros tipos de *jára*, associados a animais, plantas, morros e elementos *naturais*, como água, vento, etc. Saber se relacionar e negociar com seus próprios *jára* e com os *jára* dos outros seres não humanos é a condição para a existência na terra e, também, a condição para superar a existência terrena, sempre tida como transitória.

Para os coletivos aqui considerados, estar no mundo, na sua acepção restrita de estar na terra, implica em interagir e se comunicar com a ampla gama de seres com os quais se divide tal espaço, ou melhor, tal plano da existência. Mais do que isso: a condição de existência humana é resultado dessa interação e comunicação, numa negociação perpétua. Recursos, técnicas e conhecimentos utilizados pelos homens foram aprendidos ou apropriados das outras categorias de seres com os quais dividem a terra. Sem a prática dessas formas de compartilhamentos, intercâmbios, negociações, trocas e, mesmo, predações, a vida na terra entraria em colapso. O que definimos como *cultura*, ou seja, o modo de ser efetivamente praticado na terra pelos Kaiowá e Guarani –*tekokatu*, é fruto do aprendizado dessas negociações e da reposição constante das relações de negociações.

A comunicação, negociação e trocas, nas quais os humanos se envolvem, acontecem entre seres dispostos nos diversos patamares do cosmos. Vasto é o mundo e intermináveis os caminhos por onde os homens, especialmente os xamãs, transitam e transportam suas mensagens, rezas e almas. Mas a capacidade de trânsito e de comunicação também está disposta de maneira desigual. Seres *comuns*, como animais ou plantas e mesmo homens não iniciados nas práticas xamânicas, enfrentam restrições no trânsito entre os patamares do cosmos. Tais restrições não acontecem com os seres xamânicos, sejam eles associados a homens, animais ou plantas (na condição de xamã ou *jára*, é claro).

Estar no mundo implica em reconhecer a existência de todas essas ordens de seres, sendo cada um, ao seu modo, portador de sua própria *humanidade*. Estar no mundo requer, também, o aprendizado de como interagir com esses seres não humanos, superando os perigos e percalços colocados pela necessidade de interação. Na condição atual de dominação colonial, que impôs a perda do território e de outras formas de autonomia, o não indígena –karaise encontram o panteão dos seres perigosos, com suas formas próprias de poder e senhorio. Curiosamente, a escola, o papel e a caneta, são reconhecidos como intrinsecamente associados ao poder do branco, sua principal arma no confronto com a sociedade indígena.

atestam os trabalhos anteriores de Descola (1988) e Viveiros de Castro (2002), com os quais estabeleço intenso diálogo. Assim, as características do pensamento kaiowá e guarani se inserem num sistema de pensamento indígena sul-americano, como apontam os mesmos autores.

Considerações finais

Os dados reunidos no presente artigo permitem afirmar que a fenomenologia do corpo e da existência de Maurice Merleau-Ponty pode ser inspiradora na discussão do modo como as sociedades indígenas compreendem o que compõe a humanidade. Essa compreensão e os sentidos atribuídos ao estar no mundo são importantes vias de aproximação com os sistemas de pensamento indígena, que podem ser trilhadas por educadores e antropólogos.

Como procurei destacar na parte inicial do artigo, para o autor, a contribuição central da antropologia deve ser de ordem metodológica. Por esse motivo prefere defini-la como um modo específico de pensar que se imporia ao analista, sempre que o objeto fosse o Outro. Esse modo de pensar exigiria a transformação na natureza da produção do conhecimento e permitiria a superação de dicotomias arraigadas no pensamento ocidental, que opõe coisa à consciência e sujeito ao objeto, como se fossem ontologicamente impenetráveis. Acredito que tal formulação continua atual, sendo requerida sempre que nos dedicamos ao estudo de outros regimes de conhecimento.

A aproximação com regimes distintos de conhecimento, tal como tentamos esboçar brevemente, a partir da percepção kaiowá e guarani do estar no mundo e da natureza relacional requerida para a efetivação da condição de existência humana, permite afirmar que tal procedimento deve ser levado em conta na efetivação de programas de escolarização indígena. É impossível indianizar a educação escolar sem dialogar com seus regimes de conhecimentos, tomados enquanto sistemas diferenciados e não de forma fragmentada. Com certeza isto não é tarefa fácil, o que não é motivo para não tentar realizá-la. Como promessa de recompensa, teríamos a oportunidade de ampliar e renovar nossas práticas pedagógicas.

Referências

- BHABHA, Homi. **The Location of Culture**. London: Routledge, 1994.
- DE LÉRY, Jean. Fac-símile da **Histoire d'un voyage fait en la terre du Bresil, dite Amerique** (em francês). 1578. Disponível em <<http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k580169/f1.image.langPT>>. Acesso em: 17 abr. 2012.
- DESCOLA, Philippe. **La selva culta: simbolismo y praxis en la ecología de los Achuar**. México: Ediciones AbyaYala; Instituto Francés de Estudios Andinos (IFEA), 1988.

HALL, Stuart. Cultural Studies: two paradigms. **Media, Culture and Society**, Glasgow, v. 2, n. 1, p. 57-72, jan. 1980.

_____. **Representation: cultural Representations and Signifying Practices**. Thousand Oaks, CA, USA: SAGE Publications, 1997. 400 p.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **As estruturas elementares do parentesco**. Tradução de Mariano Ferreira. São Paulo: EDUSP, 1949/1975.

_____. **O Pensamento selvagem**. São Paulo: Papirus, 1962/1989.

_____. Raça e História. In: _____. **Antropologia Estrutural II**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1952/1976. cap. XVIII, p. 328-366.

MERLEAU-PONTY, M. De Mauss a Claude Lévi-Strauss. In: CHAUI, Marilena. (Seleção e Tradução). **Textos selecionados**. São Paulo: Abril Cultural, 1980. (Coleção Os Pensadores).

PEREIRA, Levi M. **Imagens Kaiowá do Sistema Social e seu Entorno**. Tese (Doutorado em Antropologia (etnologia)- Universidade de São Paulo, São Paulo, 2004.

SEEGER, A.; DA MATTA, R.; VIVEIROS DE CASTRO, E. A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras. In: OLIVEIRA FILHO, J. P. (Org.). **Sociedades Indígenas e Indigenismo no Brasil**. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1987.

STRATHERN, Marilyn. **The gender of the gift: problems with women and problems with society in Melanesia**. Berkeley, CA, USA: Univ. of California Press, 1988.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **A Inconstância da Alma Selvagem e outros ensaios de antropologia**. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.

Recebimento em: 13/11/2013.

Aceite em: 12/12/2013.