

## AS NARRATIVAS MÍTICAS E A ÉTICA DO CUIDADO NA CONSTITUIÇÃO DE OUTROS MUNDOS POSSÍVEIS: UMA CONTRIBUIÇÃO PARA O CAMPO EDUCACIONAL

### *MYTHICAL NARRATIVES AND THE ETHICS OF CARE IN THE CONSTITUTION OF OTHER POSSIBLE WORLDS: A CONTRIBUTION TO THE EDUCATIONAL FIELD*

Sidcléia da Silva Santos.<sup>1</sup>  
Maria Sandra Montenegro Silva Leão.<sup>2</sup>

#### RESUMO

Este artigo aborda a conexão existente entre as narrativas míticas e as experiências de cuidado nas tradições xamânicas, enquanto possibilidade de alterar os processos de presentificação na existência, atribuindo importância ao mito como lugar privilegiado para reativar técnicas de cuidado consigo, com o outro e com o mundo. Além disso, busca ampliar nossos pontos de vista através de um processo de formação humana que possibilite a criação de outras perspectivas ontológicas e epistêmicas distintas das ocidentais. Propõe-se uma interlocução transformadora como forma de descolonizar os processos de esquematização da realidade produzidos pelo capitalismo neoliberal e pelos governamentos políticos que atravessam a atualidade, apresentando-se como alternativa para enfrentar o Antropoceno, nomeado por Isabelle Stengers (2015) como Intrusão de Gaia.

172

**Palavras-chaves:** Narrativas Míticas, Xamanismo, Experiência de Cuidado.

#### ABSTRACT

*This article addresses the connection between mythical narratives and care experiences in shamanic traditions as a possibility of altering the processes of presentification in existence, attributing importance to myth as a privileged place for reactivating care techniques for oneself, others and the world. Furthermore, it aims to expand our perspectives through a process of human formation that enables the creation of ontological and epistemic perspectives distinct from Western ones. It proposes a transformative dialogue as a way of decolonizing the processes of reality schematization produced by neoliberal capitalism and the political governments that shape the present, offering an alternative to face the Anthropocene, referred to by Isabelle Stengers (2015) as the Intrusion of Gaia.*

**Keywords:** *Mythical Narratives, Shamanism, Care Experience.*

---

<sup>1</sup> Doutoranda em Educação pela Universidade Federal de Pernambuco – UFPE. Mestra em Educação pela UFPE. Especialização em Direitos humanos pela UFPE. Graduação em Pedagogia pela UFPE. e-mail: sidcleia.santos@yahoo.com.

<sup>2</sup> Doutora em Educação pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo – PUCSP. Mestra em Educação pela Universidade Federal de Pernambuco – UFPE. Mestra em Psicologia Clínica pela Universidade Católica de Pernambuco – UNICAP. Pós-doutora pela Universidade de Coimbra. Graduação em Pedagogia pela UFPE. e-mail: sandra.montenegro@ufpe.br.

## INTRODUÇÃO

Diante da catástrofe do Antropoceno fica cada vez mais evidente a necessidade de reativarmos uma experiência espiritual cosmopolítica, através da conexão entre as práticas de cuidado e novas alianças de natureza e cultura, ética e política, que contribuam para problematizar os humanismos pedagógicos, as teorias biopolíticas e o capitalismo neoliberal, que impedem e bloqueiam que façamos uma experiência de formação propriamente humana. Mas muito pouco é discutido sobre como provocar essa reativação e enfrentar esses desafios. O conhecimento por si só não é suficiente, principalmente quando a ciência é reduzida à economia do conhecimento, transformando a catástrofe em algo inevitável.

Trata-se de outra maneira de juntos habitarmos a Terra honrando as multiplicidades e diferenças, inclusive, o potencial transformativo presente nos aspectos mágicos, míticos e ritualísticos dos povos originários, capaz de nos reconectar a essas forças das quais se ocupavam as culturas antigas e que nós não sabemos como considerar hoje em dia, porque, no ocidente, o sentido desses aspectos sofre um profundo preconceito e, conseqüentemente, o extermínio. (Stengers, 2015; Latour, 2020; Viveiros de Castro, 2018, Freitas, 2018). Nessa perspectiva, a noção de espiritualidade é compreendida como a expressão existencial de uma experiência formativa, animando uma transformação no sujeito para que possa ampliar os limites da própria subjetividade e ser mais do que está sendo hoje, devir outro.

Assim, compreendemos a espiritualidade como arte de viver atrelada a uma prática de cuidado, pela qual a pessoa entra em relação ética com a terra, à Gaia, honrando o ponto de vista de outrem, ativando uma perspectiva cosmopolítica, a sobrenatureza (Viveiros de Castro, 2018). A ética do cuidado, portanto, entendida aqui como forma de não se deixar fixar em identidades, mas questionando a maneira de ser no mundo, através de experiências e verdades construídas na vida, que transmutem e iluminem a pessoa, porque ao alterar a relação que estabelecemos com o mundo, alteramos também a relação que estabelecemos conosco, já que essa alteração é coemergente e simultânea.

Segundo Leopoldo e Starling (2020), as experiências de cuidado são anteriores ao pensamento filosófico socrático e poderiam envolver uma gama de práticas xamânicas, já que o cuidado do mundo tem sua origem num fundo pré-filosófico xamânico. Do mesmo modo, as narrativas míticas estão associadas a um universo de entes e fenômenos muito mais amplos do que costumamos admitir numa sociedade moderna. Elas representam um mundo vivido a partir do qual as cosmovisões encantam e conectam à cultura e força vital da natureza.

Dessa forma, as narrativas míticas nos posicionam diante de uma perspectiva de integralidade, apresentando o modo como uma expressão cultural transforma a natureza em um espaço sagrado, fonte de vida e relações muito mais amplas do que as admitidas nas sociedades ocidentais capitalistas. Nesse sentido, compreendemos existir certa disposição das narrativas míticas com o campo semântico da Educação Não Formal, pois é um âmbito mais amplo, tem um espaço próprio que ultrapassa os processos de escolarização e se relaciona com as pessoas em diferentes espaços da vida, com um pouco mais de criatividade, acontecimento e experiência visando a arte de bem viver, onde nossas diferenças são o que temos em comum, enquanto reconhecimento do dom/dádiva. E o professor consegue enfeitiçar os alunos a partir da dimensão simbólica, utilizando rituais, práticas e exercícios sem necessariamente fazer uso das tecnologias modernas, mas utilizando a cultura como lente, através da qual se vê o mundo (Gohn, 2008).

Por outro lado, a Educação Formal tende a reproduzir o estigma da racionalidade política e o fundamento da economia capitalista que tentam exercer domínio e controle sobre a cultura das vidas comuns, proporcionando, através de um discurso limitante, fragmentado, individualista e consumista, uma catástrofe entre os mundos. Aliás, o sistema de ensino é uma ritualização dos discursos para constituição, atribuição e apropriação de papéis sociais unificadores. Assim, ao mesmo tempo em que é um instrumento de acesso aos discursos, limita o sujeito regulando o que pode ser ou não permitido dentro de uma concepção estritamente neoliberal.

A justificativa desse estudo está relacionada à formação de determinada realidade enquanto experiência de deslocamento e fissura, como experimentação de outros mundos e

simultaneamente a construção de si mesmo, através do vínculo entre as narrativas míticas e a ética do cuidado nas tradições xamânicas, nos permitindo ir além das fronteiras que aprisionam a nossa visão e a constituição de novos pontos de vistas, permitindo considerar diferentes alternativas ao avanço do antropoceno. Assim, essas considerações serão relevantes para o incentivo e ampliação de pesquisas que contemplem as categorias presentes neste projeto.

Portanto, o objetivo geral consiste em problematizar novas possibilidades de inter-relação ontológica e alteridade que reative o cuidado de si e do mundo, ainda que diante de uma sociedade que desaba, dentro de um contexto em que a hegemonia moderna da representação e do cientificismo promovem o fechamento e esgotamento dos modos de vida em comunidade, produzindo consequências, tais como: sofrimento, desespero, ignorância, ódio, individualismo e medo; afetos biopolíticos de nosso tempo.

Os objetivos específicos buscam delinear o vínculo entre as narrativas míticas e as experiências de cuidado pertinentes a cosmovisão xamânica, promovendo uma alteração na existência acerca dos processos de presentificação no mundo. Proporcionar abertura para a criação de experiência de cuidado transformadora presente no xamanismo, que possa contribuir com o campo educacional, implicando uma interlocução entre diferentes pontos de vistas.

O Xamã Davi Kopenawa afirma que os brancos “não têm medo de desaparecer, porque são muitos” (Kopenawa; Albert, 2015). Os brancos não têm medo do fim do tempo, mesmo vivendo no tempo do fim, na Era Atômica e no Antropoceno, ou ainda, no capitalismo e na conhecida banalidade do mal ambiental, evocada pelos negacionistas. O Xamã parece nos avisar que deveríamos ter medo da queda do céu, pois ele cairá sobre nós, mesmo que seus efeitos sejam sentidos primeiramente em populações empobrecidas.

Agora, que o fim do mundo se tornou uma realidade, os xamãs, entre tantos outros povos não modernos, podem nos ensinar algo sobre viver após o fim do mundo, por meio de sua performance cosmopolítica, pois, este mundo já vem desabando há cinco séculos para eles com a chegada dos europeus. Então, eles nos animam a cuidar de nós enquanto disposição ética que solicita um cuidado a serviço do mundo, porque quem cuida acolhe aspectos e áreas, forças e seres em nós e no mundo.

## 1. O ATUAL CENÁRIO DO ENCONTRO ENTRE AS NARRATIVA MÍTICAS E AS PRÁTICAS DE CUIDADO

No Brasil as relações culturais, sociais, econômicas e políticas são historicamente assimétricas, principalmente porque atravessamos dois sistemas opressores e violentos, o colonialista e o ditatorial, que estão na base da formação da população brasileira. De modo que convivemos com uma imensa diversidade étnica, no entanto, a sociedade brasileira ainda é marcada, em todos os seus processos, relações e instituições, pelos estigmas da repressão e extermínio das tradições nativas e subalternização dos corpos (Santos, 2019).

De tal modo que as palavras, os discursos e os estereótipos preconceituosos lançados sobre o corpo e a cultura dos povos explorados foram cruciais para o êxito e aceitação do processo colonial, onde essas representações estão associadas aos interesses políticos e econômicos que os constituíram (Mbembe, 2014). Mais recentemente na cultura política brasileira, percebemos o processo de instrumentalização neoconservadora de determinadas abordagens religiosas, impactando negativamente na relação entre educação e espiritualidade, fazendo uso governamentalizado das práticas, expressões, crenças, valores e princípios de religiões específicas.

Em que milhões de brasileiros, seduzidos por informações aberrantes que circulam pelos quatro cantos do país, apostam suas fichas em um militar da reserva, sucessivamente eleito deputado federal pelo Rio de Janeiro, tendo como bandeira uma série de pautas antidemocráticas e em favor das atrocidades da Ditadura Militar (Santos, 2021, p. 1).

Além disso, a lógica capitalista e neoliberal, em suas várias faces e versões, seja como Capitalismo Realista, Capitalismo Semiótico, Capitalismo como Religião tentam eliminar as multiplicidades e diferenças que ameaçam seu domínio. Segundo Mark Fisher (2020), hoje é mais fácil imaginar o fim do mundo do que o fim do capitalismo, isso porque o capitalismo produziu o realismo capitalista, um dispositivo que nos impede de aspirar qualquer forma de vida que não esteja em conformidade com as produções do capital, colonizando nosso senso de

realidade e tempo, na medida em que o capitalismo está aprendendo a penetrar em nosso inconsciente individual e coletivo das culturas e sociedades, criando uma economia das relações humanas. Isso significa que o capitalismo realista introduz um modelo econômico na formação dos processos de subjetivação. O efeito perverso dessa dinâmica é chamado de economia da felicidade.

O que estamos lidando agora não é com a incorporação de materiais que, antigamente, seriam dotados de potencial subversivo, mas sim com sua pré-encarnação: a formatação e a formalização prévia dos desejos, aspirações e esperanças pela cultura capitalista (Fisher, 2020, p. 7).

A própria natureza do capitalismo contemporâneo instaura uma profunda mutação nos processos subjetivos, distorcendo as percepções da realidade e colonizando nosso campo atencional, isso que Franco Berardi (2020) nomeia de Capitalismo Semiótico em sua obra *Asfixia*. A partir da leitura catastrófica desse autor compreendemos que as relações sociais estão sendo sufocadas pelo atroz semiocapitalismo da era digital-tecnológica, comandada pela economia financeira global, visando particularmente a acumulação de capital. Transformando as formas de comunicação social e a cognição a ponto de a cultura humana deixar de lado o diálogo, o bem comum, a solidariedade e alteridade.

Os grupos sociais estão cada vez mais submersos nas realidades virtuais, incapacitados de perceberem o mundo real porque estão carentes de reflexão e crítica do real, já que estão conectados de forma permanente a dispositivos automáticos que obscurecem suas visões. Para Berardi (2020), o sistema social, produtivo, globalizado e hiperconectado exauriu os nossos cérebros e exaurirá, inexoravelmente, os recursos naturais do planeta. Isso é muito importante do ponto de vista de uma experiência formativa porque sem o estado atencional fica difícil questionar padrões relacionais que coloque em xeque nossos hábitos e automatismos no nível da percepção da realidade.

Outro aspecto do capitalismo contemporâneo foi analisado por Walter Benjamin intitulado *Capitalismo como Religião*, ele é caracterizado por não ser uma religião de redenção e sim de culpabilização, cujo culto, ao invés de resgatar a culpa, a intensifica, aumentando o

desespero humano. De acordo com Michael Löwy (2005), podemos reconhecer no presente três tópicos dessa estrutura religiosa do capitalismo: o culto, a permanência do culto e seu caráter culpabilizador. E o resultado cruel da culpabilização capitalista é a ampliação do desespero: ele está ligado à essência desse movimento religioso capitalista, por encerrar as pessoas num círculo de acúmulo de bens e mercadorias que só faz aumentar o desespero.

Por conseguinte, utilizam-se das instituições sociais, educacionais, jurídicas, religiosas como dispositivos normativos na produção de determinados conhecimentos, sobre a percepção da realidade, dos corpos, das práticas, dos valores, das crenças como estratégia de governo, normalização e controle da vida. Logo, a alteridade, o reconhecimento da pessoa enquanto outra, com tudo que nos apresenta de inquietação, contradição e desafio vão sendo gradativamente suprimidos, uma vez que é cada vez mais escasso se deixar tocar, sensibilizar, perturbar e transformar pelo outro, através de uma escolha consciente. Contudo, Foucault (2010) sinaliza que a constituição da subjetividade não representa uma prática solitária, a presença de outros seres é imprescindível no processo de autotransformação. Também, para Freitas (2018), a formação de uma dada identidade, ocorre no estabelecimento de relações que situam o sujeito para além de si mesmo. “A alteridade remete, portanto, a uma relação sempre presente que altera tanto o eu quanto o outro, uma alteração, relações entre relações” (Freitas, 2018, p. 396).

Então, para começarmos a pensar em possibilidades de enfrentamento da catástrofe criada pela racionalidade neoliberal capitalista, precisamos mudar de perspectiva, valorizando a alteridade enquanto dádiva, ou seja, criando vínculos éticos de cuidado com os mundos, que reverbere em gestos mais amorosos, apaixonados e compassivos entre os povos humanos e não humanos. São linhas de fuga que se apresentam ao antropoceno, conforme Viveiros de Castro (2018), Stengers (2015), Freitas (2018), Langdon (2013), evidenciadas pelo ponto de vista xamânico. Pois, esses povos exprimem modos de vida mais integrados e possuem técnicas simples, mas abertas a negociações globais. Dessa forma, uma das possibilidades de novos mundos despontarem está, em grande medida, nas culturas e resistências dos povos relegados pela contemporaneidade como atrasados.

As práticas xamânicas não são mais conceitualizadas como representações de “magia” ou “crenças primitivas” e, portanto, ilusões. Hoje são percebidas como expressões vividas e performáticas de um mundo em constante transformação, mais bem expressado por meio do conceito de “perspectivismo”. O xamanismo é uma forma de conhecimento transmitido através de práticas culturais que criam a experiência vivida num mundo não compreendido pela racionalidade ocidental e seus princípios positivistas. [...] As narrativas xamânicas têm demonstrado que a narrativa tem um papel igual ao do rito na compreensão da natureza dos encontros com o lado oculto da realidade que impacta todos os aspectos da vida cotidiana (Langdon, 2013, p. 186-187).

Nesse sentido, as narrativas míticas, são modos performativos de ficcionalização que acontecem em interação e engajamento entre grupos familiares na madrugada ou no final do dia, ou entre os grupos de homens reunidos que treinam para serem xamãs. “Recriando experiências extraordinárias construídas pelos rituais e testemunhos das experiências pessoais” (Langdon, 2013, p. 185), conseqüentemente, conduzindo à constituição da realidade vivida, através de eventos rememorados que são evocados como expressões artísticas: “mecanismos poéticos, dramatizações corporais e vocais e estratégias dialógicas constroem a presença do mundo invisível, a plateia o experimenta junto com o narrador” (ibidem). As narrações constroem a experiência sinestésica do mundo invisível. De modo que os mitos podem ser entendidos como uma avalanche de linguagem.

As narrativas coletivas contam histórias de origem, virtude, heróis, valores, mistérios, movimentos e trajetórias (de pessoas e de grupos), podem ser sentidos uma avalanche de linguagem que toma corpo e se encarna numa história. [...] O mito guardará sempre o sentido de um longo olhar em direção à integridade perdida e algo assim como de uma intenção restituída. [...] Para perdurar no espaço-tempo, todo mito ou toda narrativa mítica, ou história contada, depende de discursos, escritos ou orais, mantidos, reproduzidos e transmitidos por grupos e indivíduos. [...]. Denominamos narrativas míticas: uma forma de contar as origens, as relações com o mundo, com tudo que nele há e com os outros; as ideias sobre si os outros, que estruturam as narrativas, orais e escritas, como um ato performativo, ilocucionário [ou seja, um ato no qual o dizer é fazer, evidentemente, em símbolos], cujo significado aponta para valores e crenças (Silveira; Sampaio, 2018, p. 12-13).

As narrativas míticas não são uma mera repetição de atos sem consequências, elas são um ato performático com poder de transformar as pessoas e a sociedade. Além disso, as narrativas não se referem apenas às histórias sobre os mundos, mas a uma ética do cuidado que possibilita a transformação dos sujeitos por meio de experiências extraordinárias. De modo que as realidades não são sem-razão, mas alcançadas com muito esforço, colaboração, contribuição e cooperação entre humanos e não humanos. Logo, compreendemos que as narrativas míticas criam estratégias que além de transmitirem a epistemologia xamânica, assumem um poder mágico.

Onde os mágicos/xamãs são capazes de confundir corpo e alma, matéria e espírito, o animal e o humano, haja vista as metamorfoses (para não dizer performances) dos xamãs nas sociedades primitivas. [...] A magia consiste numa ideia prática cujas ações e representações, ou seja, a performance ritual e os sistemas de crenças que a caracteriza, não estão separados, ao contrário, formam um único processo simbólico traduzido em termos de “arte de fazer”. A magia é portadora de uma significativa qualidade performativa que parece inscrita nos rituais da prece, nas danças xamânicas, nos processos simbólicos de troca. [...]. Onde o dizer e o fazer se interpenetram no mundo da magia. Nesta perspectiva, o dizer é um modo de fazer e o fazer pode ser visto como um modo de dizer (Rocha, 2008, p. 137).

Então, compreendemos que esse processo simbólico enquanto “arte de fazer” pode ser apreendido pela educação, mais especificamente, pela educação não formal, porque atende a um efeito experimentado pelo corpo através da cultura. “Corpo que expressa os padrões culturais e sociais como, por exemplo, os estilos de ritmo, as manifestações de dor, os valores estéticos de um grupo” (Rocha, 2008, p. 139). Resultado de um processo de inscrição histórico-cultural-simbólico da sociedade sobre o corpo do indivíduo, ofertando o sentido de suas ações. Da mesma forma como opera a linguagem, ação reflexiva, dentro de um sistema de regras espontâneas e coletivas organizados simbolicamente. Contudo, não se limita a simples reprodução do sistema de significado, pois a performance mágica tem a dimensão de uma ação simbólica e cultural que está constantemente em modificação, sem com isso, deixar de ser

influenciada pela tradição, possibilitando a criação e recriação de novos sentidos, mundos e experiências.

A cultura é concebida como, formas e processos de atuação dos homens na história, onde ela se constrói. Está constantemente se modificando, mas, ao mesmo tempo, é continuamente influenciada por valores que se sedimentam em tradições e são transmitidos de uma geração para outra. A educação não formal de um povo consiste no processo de absorção, reelaboração e transformação da cultura existente, gerando a cultura política de uma nação (Gohn, 2008, p. 98).

Dessa forma, na educação não formal, podem ser constituídos espaços com um pouco mais de liberdade, onde ainda é possível experimentar afetos que atravessam os corpos por meio de vínculos afetivos que rompem padrões e transformam-se em acontecimentos. De acordo com Gohn (2008), a educação não formal ainda não possui um campo de atuação bem definido, contudo, ela fez uma sistematização em dois campos para fins didáticos: o primeiro destinado a aprendizagem da escrita e da leitura por procedimentos e métodos não oficiais. O segundo, que nos interessa aqui, abrange a educação gerada no processo de participação social, em ações coletivas não voltadas para o aprendizado de conteúdos da educação formal.

Finalmente, deve-se registrar ainda o campo da educação para a vida ou para a arte de bem viver. [...] A difusão dos cursos de autoconhecimento, das filosofias e técnicas orientais de relaxamento, meditação, alongamento, etc. deixaram de ser vistas como esotéricas ou fugas da realidade. Tornaram-se estratégias de resistência, caminhos de sabedoria. É também um grande campo da educação não formal (Gohn, 2008, p. 99).

A educação não formal por não se limitar, estritamente, ao padrão normativo que tenta coibir, controlar e disciplinar os corpos é julgada como espaço periférico, minoritário, como uma ausência de legitimidade; contrariando e (r)existindo às expectativas dos discursos limitantes e preconceituosos que tentam enquadrá-la em determinado padrão e normatividade essencialista. Contudo, quando as pessoas são instigadas a cuidarem de si, do outro e do mundo em espaços coletivos, é possível criar uma experiência de abertura para uma energia que

propicie alianças que vão na dimensão da cura de nossos padrões relacionais e, conseqüentemente, uma alteração nos padrões de funcionamento das nossas redes de pertencimento em todos os âmbitos da vida.

Portanto, a ética do cuidado é uma experiência transformadora que afeta a maneira como vivemos, percebemos, nos relacionamos e enfrentamos as circunstâncias do mundo. Por isso, o cuidado aqui está relacionado a um conjunto de técnicas e práticas que permitem a expressão das crenças e mitos na vida, um modo de existência, um *ethos*. Isso não significa desenvolver habilidades para tentar mudar as estruturas percebidas como externas a nós mesmos, mas, experimentar a própria relação com essas estruturas. O modo como nos apresentamos no mundo já está diretamente conectado/inter-relacionado com as estruturas vigentes, por isso, mudar a si mesmo é também mudar o mundo e vice-versa.

Esse é um trabalho exigente porque está ligado a tudo o que aceitamos, recusamos ou transformamos em nós mesmos e no mundo no qual estamos inseridos. Então, o esforço aqui é tentarmos agir sobre nós mesmos eticamente, por meio de práticas de cuidado originadas das narrativas míticas e, assim, afetar nossa rede relacional pelo modo autêntico de (r)existirmos. Porém, a racionalidade moderna-contemporânea busca capturar o campo de subjetividades e atenção plena, estabelecendo novos afetos, símbolos, valores, ideias e discursos que excluem as práticas de cuidado com o mundo, tanto da temática filosófica quanto de uma possibilidade existencial.

Compreendemos não só uma exclusão dessas práticas [...] no pensamento filosófico moderno, mas, também, diversas outras práticas não modernas, ou ainda, não ocidentais, que poderiam ser compreendidas como práticas de si deixadas de lado, desvalorizadas. Para sermos mais duros, diríamos que essas práticas são excluídas tanto da temática filosófica quanto de uma possibilidade existencial diferente da tradição cinza dos Humanos, da tradição cinza dos Modernos (Leopoldo; Starling, 2020).

Por consequência, no interior do pensamento ocidental, as narrativas míticas, memórias e ritos arcaicos vão sendo igualmente desvalorizados, esquecidos e excluídos, teve seu sentido danificado, alterado ou modificado para impedir uma alteração no sistema de pensamento que

focaliza os processos de formação do sujeito pela noção de ponto de vista, “ensejando uma abertura radical à alteridade e à escuta do ponto de vista do outro, tão necessário como urgente nos tempos que correm” (Freitas, 2018, p. 390), enquanto conjunto de práticas e experiências que constituem ao sujeito o preço a pagar para ter acesso à verdade praticada, exercida, verdade de vida que o transforma incessantemente.

## 2. PISTAS ABERTAS PARA UM DEVIR ALTERANTE

A formação humana, movida pela experiência da ética do cuidado, é entendida por Foucault (2006) como um exercício espiritual, que permite uma transformação no sujeito para que possa acessar a verdade, ou seja, “o sujeito é como que arrancado de seu *status* e de sua condição atual, arrebatado, pela verdade que vem até ele e o ilumina, por meio de um trabalho sobre si mesmo” (Muchail, 2011, p. 92). Uma vez aberto, o acesso a verdade produz efeitos como retorno sobre o sujeito, completando-o, transfigurando-o, de modo que o ato de conhecimento mais legítimo vem, pode-se dizer, depois tendo sido preparado, acompanhado, duplicado, consumado por esta transformação do sujeito. O conhecimento simplesmente não é suficiente, sendo necessário uma modificação no modo de ser e agir enquanto necessidade imprescindível para enfrentar os acontecimentos da vida.

183

A formação humana, ativada pelo princípio do cuidado de si, trata inicialmente, de um limite ético: não se deixar ocupar inteiramente pelas próprias atividades, possibilitando assim a expressão de capacidades humanas cruciais de transcendência, ou seja, capacidade de assumir compromissos que superem os automatismos cognitivos, emocionais e sócio-culturais. [...] Enfim, não identificar a própria vida com as funções que se ocupa (Freitas, 2012, p. 66-67).

A formação humana também pode ser compreendida na perspectiva analisada por Viveiros de Castro como *Bildung* ameríndia. Uma formação que acontece inicialmente sobre o corpo antes do espírito: não há mudança espiritual que não passe por uma transformação do corpo, por uma redefinição de suas afecções e capacidades. Por isso ainda, se a distinção entre

corpo e alma tem uma evidente pertinência nessas cosmologias, ela não pode ser interpretada como uma descontinuidade ontológica (Viveiros de Castro, 1996). Os princípios epistemológicos e ontológicos da *Bildung* ameríndia são entendidos como uma cosmologia transformadora, experiência pedagógica criada por mecanismos estéticos e performáticos para preparar os sujeitos aos desafios da vida, inter-relacionando humanos e não humanos.

O problema antropológico realmente interessante, portanto, não é o de determinar a relação dos povos indígenas com a nossa Natureza; o problema é saber como os coletivos indígenas, ao se auto-determinarem ontologicamente, constituem suas próprias dimensões de exterioridade. [...] Seu perspectivismo cosmopolítico, trata da noção de que o mundo é povoado de um número infinitamente grande de espécies de seres dotadas de consciência e cultura. Isso está associado à ideia de que a forma manifesta de cada espécie é um envoltório que esconde uma forma interna humana (a “alma” da espécie), normalmente visível apenas aos olhos da própria espécie ou de certos seres transpecíficos, como os xamãs. [...] Cada uma dessas espécies é construída como e por um ponto de vista singular. [...] Uma perspectiva não é uma representação porque as representações são propriedades do espírito, mas o ponto de vista está no corpo (Viveiros de Castro, 2018, p. 65).

Aqui, os seres se distinguem pelos hábitos culturais e perspectivas distintas, não por uma condição metafísica, onde o mundo é habitado por uma diversidade de seres (humanos e não humanos) que possuem pontos de vista diferentes, mas não são universalistas nem relativistas, e sim relacionais. Dessa forma, para o perspectivismo ameríndio, só há relação com a alteridade se houver diferença. Toda relação é em si mesma diferença e a diferença vem à tona por meio da relação. “A percepção é que qualquer identidade se configura como um estado revogável e provisório” (Freitas, 2018, p. 396-397), e por isso alterante pela relação com a alteridade.

O valor próprio de qualquer prática – seja ela científica, filosófica, religiosa, artística, etc. – é sua efetividade em introduzir novos seres (novas agências), ou mais precisamente, de estabelecer novas relações no mundo no qual tais práticas fazem parte. [...] A verdade imanente a uma prática, portanto, é a

coprodução simultânea da relação e de seus termos, e o “sucesso” de uma prática se deve à sua efetividade em engajar. [...] Dessa forma, toda prática é política, e os agentes que dela participam não podem mais ser apenas os humanos: as vozes que a cosmopolítica faz repercutir dizem respeito ao reconhecimento da participação ativa de outros-que-humanos na criação imanente a cada prática, bem como à possibilidade do estabelecimento de possíveis modos não-hierárquicos de convivência (Costa, 2017, p. 29-30).

De acordo com a perspectiva cosmopolítica, os xamãs não têm a intenção de dominar a natureza, eles entram em contato com a natureza em perfeita harmonia e estado de comunhão com as forças cósmicas e energias intrapsíquicas que lhe possibilitam receber as mensagens dos povos mineral, vegetal, elementar e animal, entre os quais se incluem o próprio ser humano. Ele também consegue perceber a multiplicidade sagrada da realidade que permeia todas as outras dimensões além daquelas que já conhecemos. Por isso, as práticas xamânicas são opostas ao centralismo da cultura e do conhecimento ocidental, limitados por visões reducionistas e pobres da natureza, do espírito, do sagrado e do próprio homem. Ele é uma potência transformacional intrinsecamente cosmopolítica como campo de alteração e articulação perspectivística entre diferentes e múltiplos mundos.

O xamanismo, uma tradição antiga encontrada em culturas ao redor do mundo, valoriza um relacionamento equilibrado entre a humanidade e a natureza. Por causa do recente aumento alarmante da poluição e da exploração do meio ambiente, junto com as ramificações negativas consequentes disso, como o surgimento de novas doenças (*pandemia do Covid-19*) tornou-se ainda mais importante para a humanidade recuperar o princípio de harmonia que é central no xamanismo, para reparar o dano feito à Terra, assim como para salvar as pessoas e a natureza da negatividade e da doença. [...] Assim como os xamãs nativos americanos, os xamãs do Tibete acreditam que a fonte das doenças é a energia desequilibrada que humanos criam entre eles mesmos e toda a existência, na qual provocam os espíritos da natureza. Para curar as pessoas, a Terra e o espaço, é necessário entrar em contato com esses espíritos, a fim de restaurar o equilíbrio e restabelecer o relacionamento harmonioso com eles (Rinpoche, 2021, p. 1-2).

Portanto, é necessário reconhecer a legitimidade e importância de outras perspectivas além das modernas, dadas as catástrofes das últimas décadas; a confiança no Progresso, no Estado e na Ciência foi profundamente abalada. Vimos a produção científica agenciada em prol da dominação capitalista e da destruição; o Estado impondo ditaduras, autoritarismos, controle e funcionando como braço do capitalismo; enquanto o resultado do desenvolvimento a todo custo continua a causar danos catastróficos à natureza. Por isso, segundo o diagnóstico de Stengers, as respostas aos problemas que enfrentamos não serão fornecidas pelas ciências tão somente, nem se pode esperar do Estado, tal como ele se caracteriza hoje, enquanto força capitalista. A questão é tão profunda que só podemos pensá-la com propriedade ao questionar a visão de mundo dominante e seus respectivos valores que se sobressaíram sobre todos os demais (Stengers, 2015).

Isto porque, quando se trata de negociar problemas que parecem globais, é sempre o “nosso” conhecimento, os fatos produzidos por “nosso” equipamento técnico, mas também os julgamentos associados com “nossas” práticas que estão predominantemente no controle. O “cosmos” da cosmopolítica, assim, é um operador de equalização, que faz ressoar na arena política a presença das vozes que não podem ou não querem responder às exigências modernas/ocidentais para sua participação; ele é a introdução de uma experiência de desterritorialização que abala a confiança na validade universal dessas práticas modernas (Costa, 2017, p. 28-29).

Nesse sentido, para expressar um dos assuntos mais discutidos na atualidade: a relação do homem com o planeta, a autora, então, nos fornece conceitos importantes para a compreensão do que considera o tempo das catástrofes, sobre os acontecimentos que nomeia de “intrusão de Gaia” que corresponde a uma resposta à altura daquilo que a provocou. Diz respeito a chegada de uma nova época denomina de Antropoceno, que sugere a movimentação da terra para outra era geológica e a atividade humana como responsável por essa saída do Holoceno, o que prediz que a humanidade adquire o caráter de uma força geológica global (Stengers, 2015). Porém, o final, comunicado para o nosso tempo, segundo os autores, não é o da destruição material do planeta terra, Gaia, mas de um modo de ser e estar de grande parte da

humanidade no mundo. O início de um período de extinção da diversidade cultural e epistemológica de um projeto de mundo normalizado, saturado de objetos inúteis, alimentado à custa de agrotóxicos e da miséria alheia (Danowski; Viveiros de Castro, 2014).

Assim, o que se põe em questão no Antropoceno é uma guerra entre os mundos de ontologias relacionais – onde os humanos e os não humanos preexistem às relações que os constituem – e, conseqüentemente, uma guerra de múltiplos processos de desterritorialização. Portanto, significa pensar sobre o trabalho diplomático a ser realizado no lugar de continuar falando sobre progresso, modernidade e desenvolvimento sem perceber o preço para alcançar tais objetivos, pois, se habitamos o multiverso temos que lidar com os desafios políticos que se colocam (Latour, 2020). Nesse caso, é importante formar alianças, descobrir aquilo que nos une, que não podemos viver sem, e aquilo que nos separa. É possível localizar na produção de Viveiros de Castro (2018) o conceito de Sobrenatureza (o ponto de vista de outrem) demonstrando aspectos cosmopolíticos.

Na ideia de sobrenatureza está em jogo precisamente o caráter pelo qual se constituem as “relações de sujeitos a sujeitos”, isto é, a possibilidade ontológica, para o sujeito de um ponto de vista, de passar para o “outro lado”, transitando entre a cultura (humanidade como forma na qual cada sujeito experimenta a sua natureza) e a natureza (não-humanidade como forma do outro como corpo, isto é, como o objeto para um sujeito). Cultura e natureza são compreendidas não como “províncias ontológicas”, mas como perspectivas intercambiáveis e contextos posicional-relacionais: o que uns chamam de natureza, pode bem ser a cultura dos outros. (Valentim, 2018, p. 76).

Esse parece ser um possível caminho para tratar a catástrofe ecológica nos moldes da cosmopolítica que consiste na capacidade de reconhecer a agência de novos seres no registro das nossas práticas – por exemplo, levar a sério as evidências científicas das mudanças climáticas e permitir que sua presença modifique nossa forma de agir e viver no mundo – “quanto de tratar como legítimas as diferentes maneiras como a questão climática é colocada para diversos existentes” (Costa, 2017, 33). Considerando o sistema capitalista como importante desencadeador da crise planetária, torna-se imperativo abandonar a mitologia do

progresso moderno. Talvez assim, possamos criar novas possibilidades de alianças, inventar outras formas de agir coletivamente, adquirindo a autonomia para buscar respostas fora das opções capitalistas e o desenvolvimento da habilidade atencional que a convivência cosmopolítica exige.

Com isso, essa abordagem pode nos ensinar a enxergar as próprias culturas como intercessoras de um saber passível de ampliar os sentidos que atribuímos à educação, ensejando uma abertura radical à alteridade e à escuta do ponto de vista do outro, tão necessário como urgente nos tempos que correm (Freitas, 2018, p. 390).

Portanto, as narrativas míticas podem operacionalizar o pensamento e a imaginação em prol da transformação política ou aumento da potência de agir, a Alegria Espinosiana: “A alegria é transmitida não de alguém que sabe a alguém que é ignorante, mas de um modo em si mesmo produtor de igualdade, alegria de pensar e de imaginar juntos, em comunidade com os outros, graças aos outros” (Stengers, 2015). Não se refere apenas de recuperar nossa capacidade de estar juntos, mas de estarmos juntos em uma experiência de indeterminação, ou seja, de sofrimento angustiante.

Então, se houver uma comunidade que desponte a acolher a angústia que assola os seres humanos, o sofrimento adquire o potencial de criar a experiência do comum, da lucidez, onde nós apendemos um processo de singularização que nos retira da inautenticidade e passamos a olhar as próprias experiências cotidianas do mundo como abertura para infinitas outras possibilidades, construindo um mundo que possa acolher a multiplicidade. Nesse sentido, refletir sobre a educação inspirada pela espiritualidade passa pelo *amor mundi* como um sentimento de pertença, uma disposição para a convivência e responsabilidade pelo cuidado com o mundo. Mas para que isso aconteça, precisamos reativar nossa capacidade de fazer experiências.

A experiência, a possibilidade de que algo nos aconteça ou nos toque, requer um gesto de interrupção, um gesto que é quase impossível nos tempos que correm. [...] Cultivar a arte do encontro [...] O sujeito da experiência é “feito

de paixão, de padecimento, de paciência, de atenção, como uma receptividade primeira, como uma disponibilidade fundamental, como uma abertura essencial. [...] O sujeito da experiência é um sujeito exposto [...] Somente o sujeito da experiência está, portanto, aberto à sua própria transformação [...] A experiência não é o caminho até um objetivo previsto, até uma meta que se conhece de antemão, mas é uma abertura para o desconhecido, para o que não se pode antecipar nem “pré-ver” nem “pré-dizer” (Larrosa, 2002, p. 24-28).

Portanto, não há um mundo antes da experiência de nossos mundos, essa capacidade que temos de nos encantar, maravilhar e apaixonar pelo mundo, construindo práticas de cuidado e aberturas para uma transformação na nossa maneira de ser e existir. Assim, a experiência quando acontece possivelmente afeta, em uma determinada cultura, sociedade e comunidade, o funcionamento da catástrofe dos nossos tempos, levando-nos a experimentar a vida com mais liberdade, um devir alterante como dádiva.

### 3. METODOLOGIA

A metodologia fez uso da abordagem qualitativa porque é um método que busca compreender os acontecimentos de forma mais profunda, explorando sentidos, experiências, opiniões e contextos. Ela é importante quando se deseja pesquisar questões complexas, compreender os significados atribuídos pelos discursos e gerar *insights* profundos. Ela é particularmente adequada para investigar acontecimentos sociais, culturais e educacionais, nos quais os aspectos subjetivos e contextuais são importantes. Diversas perspectivas são observadas desde o pensamento de justiça social até posturas filosóficas, onde é possível utilizar de variadas maneiras de obter as informações pertinentes à pesquisa, tais como observações, documentos, entrevistas, entre outros, em vez de confiar em uma única fonte de investigação (Creswell, 2010).

Aliás, para a composição do *corpus* da pesquisa utilizamos a pesquisa bibliográfica que envolve a busca, seleção e análise de fontes bibliográficas relevantes para um determinado tema ou área de estudo. Essas fontes podem incluir livros, artigos científicos, teses, dissertações, relatórios técnicos e qualquer outro tipo de material publicado. O objetivo principal de uma

pesquisa bibliográfica é obter uma visão abrangente e atualizada do que já foi publicado sobre o tema em questão, identificando as principais teorias, conceitos, abordagens e descobertas existentes. Além disso, a pesquisa bibliográfica também é útil para identificar lacunas no conhecimento existente e direcionar futuras pesquisas (Severino, 2012).

Além disso, acreditamos que a realidade e os fenômenos que a envolve são muito mais complexos e múltiplos do que aqueles que podemos capturar em dada circunstância, pois a vida está em constante transformação por isso, não oferecemos soluções ou respostas, mas caminhos, pontes e a liberdade para nos separar do que estamos fazendo, de forma a refletir sobre ele como um problema de pensamento ou problematização. Assim, inspirados pela problematização genealógica foucaultiana, tentamos tomar distanciamento dos usos que fazemos de palavras e coisas, contornando suas evidências familiares, analisando o contexto teórico e prático ao qual estão associadas que constituem e modificam as relações sociais que estabelecemos com o mundo (Foucault, 2009). De tal modo que a pesquisa se desenvolveu não para consolidar uma forma anterior de pensamento sobre determinada experiência, mas para tomá-lo como problema que se tornou naturalizado.

#### 4. ANÁLISE

A realização da análise ocorreu através de três etapas conectadas entre si, tendo como referência as estratégias de investigação propostas pelo Creswell (2010). Elas se concentram no levantamento, análise e redação dos elementos que constituíram a pesquisa. Na primeira etapa – bibliográfica: fizemos uma busca pelas principais fontes que discorrem sobre as Narrativa Míticas e suas decorrentes práticas de cuidado, para melhor compreensão desse universo extraordinário.

As principais fontes consultadas foram as seguintes: *Ecologia e Resistência no Rastro do Voo da Bruxa: a cosmopolítica como exercício de filosofia especulativa* (Costa, 2017); *Contribuições do Perspectivismo Ameríndio Para as Pesquisas em Filosofia da Educação* (Freitas, 2018); *A Queda do Céu: Palavras de um xamã yanomami* (Kopenawa; Albert, 2015);

*A Viagem à Casa das Onças: narrativas sobre experiências extraordinárias* (Langdon, 2013); *O Xamanismo na Tradição Bön Nativa do Tibete* (Rinpoche, 2021); *Marcel Mauss e o Significado do Corpo nas Religiões Brasileiras* (Rocha, 2008); *Narrativas Míticas: análise das histórias que as religiões contam* (Silveira; Sampaio, 2018); *Ética e Xamanismo* (Starling; Leopoldo, 2020); *Os Pronomes Cosmológicos e o Perspectivismo Ameríndio* (Viveiros de Castro, 1996); *Metafísicas Canibais: elementos para uma antropologia pós-estrutural* (Viveiros de Castro, 2018); *Extramundandade e Sobrenatureza* (Valentim, 2018).

Após a coleta das fontes, analisamos o conteúdo e extraímos informações relevantes para a pesquisa em questão através de resumos e fichamentos para registrar as principais ideias, argumentos e conclusões encontradas nas fontes consultadas. Realizamos o levantamento das referências a partir de fontes impressas, mas também em bancos de dados eletrônicos, periódicos científicos online e outros recursos digitais disponíveis. Depois selecionamos as fontes que foram analisadas e em seguida organizadas com base nas categorias a seguir: Narrativas Míticas; Xamanismo; Experiência de Cuidado. Isso para facilitar a análise dos textos, considerando o contexto cultural, histórico, social e político em que foram produzidos.

Na segunda etapa – Problematização: tomamos o *corpus* da pesquisa como ficção histórica, com a intenção de problematizar os elementos que ativam as experiências de cuidado de si, do outro e do mundo, entre o fictício e as experiências mágicas das Narrativas Míticas, em busca de implicações relevantes acerca do pensamento estético e político envolvidos na reconfiguração dessas histórias. Na intenção de problematizar as possibilidades de exploração dos referentes históricos pelas vias imaginativas disseminadas nos textos, para produzir uma desestabilização em nossos esquemas de pensamento, incluindo a alteridade radical, na tentativa de transgredir o discurso filosófico moderno ocidental antropologizado.

Na terceira etapa – Relatório final: A partir das análises efetuadas nas etapas anteriores realizamos a redação final seguindo algumas “estratégias de escrita”, sugeridas por Creswell (2010, p. 229), tais como: **Descrição rica e detalhada:** No método qualitativo, a escrita deve fornecer uma descrição vívida e profunda das experiências no contexto do estudo. **Voz reflexiva:** O pesquisador precisa refletir sobre seu próprio envolvimento no estudo. Creswell

sugere que a escrita seja mais pessoal e reflexiva, abordando como as interpretações influenciam os resultados. **Narrativas e citações:** Sempre que possível, fazer uso de narrativas e citações diretas como uma maneira de ilustrar e trazer autenticidade as informações coletadas. Por fim, tentamos conectar a escrita com as considerações propostas na introdução do artigo, abordando o problema e os objetivos especificados.

## 5. CONCLUSÃO

Em síntese, os processos de criação de outros mundos, por meio da conexão entre experiências de cuidado e narrativas míticas na Tradição Xamânica, possibilitam uma provável abertura no campo educacional. Logo, provocando experiências transformadoras e subversivas, as quais oferecem uma percepção radical à alteridade, importantíssima em tempos de antropoceno. De acordo com o método foucaultiano (2009), uma tentativa de pensar outramente, ou seja, pensar diferentemente o que se pensa, enquanto caminho para que possamos introduzir e acolher a diferença, perfazendo uma experiência de alteração dos nossos próprios esquemas de pensamento, nos possibilitando não apenas produzir conhecimento, mas sermos capazes de experimentar a realidade com mais alteridade, equidade e abertura. Logo, redimensionando o campo educacional enquanto provável abertura para experiências transformadoras e possível transgressão do discurso filosófico moderno ocidental antropologizado, base das Ciências Humanas. Assim, desnaturalizando os dispositivos de saber e poder eurocentrados.

## REFERÊNCIAS

BERARDI, Franco. **Asfixia: capitalismo financeiro e insurreição da linguagem**. São Paulo: Ubu Editora, 2020.

COSTA, Alyne. **Ecologia e Resistência no Rastro do Voo da Bruxa: a cosmopolítica como**

**exercício de filosofia especulativa.** ANÁLOGOS, PUC-RIO, n. 1, p. 24-34, 2017.

CRESWELL, John. **Projeto de Pesquisa: métodos qualitativos, quantitativos e mistos.** Porto Alegre: Artmed, 2010.

DANOWISKI, Déborah; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Há Mundo Por Vir? Ensaio sobre os medos e os fins.** Florianópolis: Cultura e Barbárie: Instituto Socioambiental, 2014.

FISHER, Mark. **Realismo Capitalista: é mais fácil imaginar o fim do mundo do que o fim do capitalismo?** 1. ed. São Paulo: Autonomia Literária, 2020.

FOUCAULT, Michel. **A Hermenêutica do Sujeito.** 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

FOUCAULT, Michel. **História da Sexualidade II: o uso dos prazeres.** 13. ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2009.

FOUCAULT, Michel. Estratégia, Poder-Saber. **Ditos e Escritos, vol. IV.** 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

FREITAS, Alexandre. A Relação Subjetividade e Liberdade como Matriz da Noção de Espiritualidade. In: Röhr, F. (Org.). **Diálogos em Educação e Espiritualidade.** 2. ed. Recife: Universitária da UFPE, Revisada. p. 53-80, 2012.

FREITAS, Alexandre. **Contribuições do Perspectivismo Ameríndio Para as Pesquisas em Filosofia da Educação.** Revista Brasileira de Pedagogia, Brasília, v.99, n. 252, p. 387-403, maio/ago, 2018.

GOHN, Maria da Glória. **Educação Não-Formal e Cultura Política: impactos sobre o associativismo do terceiro setor.** 4. Ed. São Paulo, Cortez, 2008.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A Queda do Céu: Palavras de um xamã yanomami.** 1. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

LANGDON, Esther. **A Viagem à Casa das Onças: narrativas sobre experiências extraordinárias.** Revista de Antropologia, São Paulo, USP, v. 56, n. 2, 2013

LATOUR, Bruno. **Diante de Gaia: oito conferências sobre a natureza no antropoceno.** São Paulo / Rio de Janeiro: Ubu Editora / Ateliê de Humanidades Editorial, 2020.

LARROSA, Jorge. **Notas sobre a experiência e o saber de experiência.** Revista Brasileira de Educação. Jan/Fev/Mar/Abr, 2002.

LÖWY, Michael. **O Capitalismo como Religião**. Versão editada da conferência na USP. Tradução de Luiz Roberto Mendes Gonçalves. Publicado na Folha de São Paulo, Caderno Mais, domingo, 18 de setembro de 2005.

MBEMBE, Achille. **Crítica da Razão Negra**. Lisboa: Editora Antígona, 2014.

MUCHAIL, Salma. **Foucault, Mestre do Cuidado: textos sobre a hermenêutica do sujeito**. São Paulo: Edições Loyola, 2011.

RINPOCHE, Tenzin. O Xamanismo na Tradição Bön Nativa do Tibete. **Revista Bodisatva: Budismo e Transformação de Mundo**. Viamão/RS, 07 de maio de 2021. Inspiração. Disponível em: [<https://bodisatva.com.br/o-xamanismo-na-tradicao-bon/>]. Acesso em 22 jul. 2021.

ROCHA, Gilmar. **Marcel Mauss e o Significado do Corpo nas Religiões Brasileiras**. INTERAÇÕES – Cultura e Comunidade, v. 3, n. 4, p. 133-150, 2008.

SANTOS, Luiz Eduardo. Asfixia Brasileira. **A Terra é Redonda**. Site, 22 de janeiro de 2021. Artigos. Disponível em: [[https://aterraeredonda.com.br/asfixiabrasileira/?doing\\_wp\\_cron=1629588369.4166719913482666015625](https://aterraeredonda.com.br/asfixiabrasileira/?doing_wp_cron=1629588369.4166719913482666015625)]. Acesso em 10 mai. 2021.

SANTOS, Sidcléia. **Vínculos Afetivos, Autotransformação e Resistência Política: uma análise da reconstituição da subjetividade de educadoras no Coque/Recife**. Dissertação de Mestrado, Programa de Pós-Graduação em Educação, UFPE, 2019.

SEVERINO, Antônio. **Metodologia do Trabalho Científico**. 23. ed. rev. São Paulo: Cortez, 2012.

SILVEIRA, Emerson; SAMPAIO, Dilaine. **Narrativas Míticas: análise das histórias que as religiões contam**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2018.

STARLING, Roberto; LEOPOLDO, Rafael. **Ética e Xamanismo**. *Sapere aude* – Belo Horizonte, v. 11, n. 21, p. 121-138, jan. /jun. 2020.

STENGERS. Isabelle. **No tempo das catástrofes – resistir à barbárie que se aproxima**. São Paulo: Cosac Naify, 2015.

VALENTIM, Marco Antônio. **Extramundandade e Sobrenatureza: ensaios de ontologia fundamental**. Florianópolis: Cultura e Barbárie, 2018.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Os Pronomes Cosmológicos e o Perspectivismo**

Ameríndio. Mana v.2 n.2 Rio de Janeiro oct. 1996.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Metafísicas Canibais: elementos para uma antropologia pós-estrutural**. São Paulo, Editora: Ubu, n-1 edições, 2018.

---

Submetido: 31/03/2024

Aprovado: 05/10/2024