

DEVIR

Alexsandro da Silva Marques³⁹

RESUMO

Este artigo tem como objetivo compreender o que vem a ser um corpo devir ameríndio a partir da crítica a perspectiva colonizadora. Buscamos mergulhar em algumas imagens que caracterizaram o povo ameríndio no período colonialista. Nossa intenção é extrair um contraste de um *devir* artístico a partir das noções de corpo. O artigo segue a abordagem qualitativa e de tipo bibliográfico. A fundamentação teórica busca deglutir teorias, filosofias e relatos históricos a fim de canalizar nos diversos autores imagens acerca de um devir ameríndio. Partimos de Guacira Louro (2012), Foucault (2004), Greiner (2005), Le Breton (2012) e Amantino (2012). Em nosso estudo percebemos que a materialidade do corpo está entrelaçada pela linguagem, signos e códigos nas diferentes representações que lhe são atribuídos. Sendo o corpo obra da cultura, pois é nela que ele ganha sentido, haverá sobre o corpo relações de poder – envoltórios sempre em devir – coabitando uma estética corporal em movimento de luta e resistência.

Palavras-chave: Corpo, colonização, devir

ABSTRACT

This article aims to understand what comes to be an amerindian body from the perspective of the colonizing perspective. We sought to delve into some images that characterized the Amerindian people in the colonial period. Our intention is to draw a contrast from an artistic becoming. The article follows the qualitative and bibliographic approach. The theoretical foundation seeks to deglutition theories, philosophies and historical accounts in order to channel in the various authors images about an Amerindian becoming. We start from Guacira Louro (2012), Foucault (2004), Greiner (2005), Le Breton (2012) and Amantino (2012). In our study we perceive that the materiality of the body is intertwined by the language, signs and codes in the different representations that are attributed to it. Since the body is the work of culture, because it is in it that it makes sense, there will be over the body power relations - wraps always in becoming - cohabiting a corporal aesthetic in movement of struggle and resistance.

Keywords: Body, colonization, becoming

³⁹Mestre em Educação UFBA. Docente na Faculdade da Cidade do Salvador. Integrante do grupo de pesquisa HCEL - História da Cultura Corporal, Educação, Esporte, Lazer e Sociedade (UFBA-CNPq). E-mail: amarques89@hotmail.com

Caminhos, recortes e incursões sobre o corpo

O que é um corpo? O que faz um corpo? Do que ele é feito e do que é capaz? A pele é sua fronteira? Ela o encerra ou o corpo se extravasa para além dela? O que podem os corpos? Quais seus limites? Suas marcas? Como se desenham seus contornos? Seus limites podem ser rompidos? Os contornos refeitos? As marcas apagadas? Suas potencialidades ampliadas, transformadas, transferidas? (LOURO, G. 2012, p. 06)

Infinitas perguntas são elaboradas em relação ao corpo. Diferentes imagens e teorias tentam decifrá-lo, conceituá-lo e até mesmo (re)criá-lo. Ora símbolo de prazer e exaltação, ora obra pecaminosa que precisa ser recatado, velado, disciplinado e mantido sobre os olhos atentos da vigilância. O corpo sempre foi desde os primórdios da humanidade “alguma coisa de surpreendente”, seja como expressão de força, resistência ou como signo de beleza, sedução e prazer. É inegável a afirmação da Guacira Louro (2012) “o corpo não é (mais) um dado, mas uma fabricação. Um feito e uma ficção. O corpo é o que se diz dele e o que se faz dele”.

Sendo o corpo obra da cultura, pois é nela que ele ganha sentido, é preciso termos em mente que há sobre o corpo relações de poder. É nesse sentido que Foucault (2004, p. 117) define o corpo dócil como àquele que “pode ser submetido, que pode ser utilizado, que pode ser transformado e aperfeiçoado”. Isto posto, a materialidade do corpo será sempre entrelaçada pela linguagem, signos e códigos nas diferentes representações que lhe são atribuídos. Há uma hierarquização, permeados por uma classificação e diferenciação. Ao mesmo tempo em que há resistências e transvalorizações dos signos e sentidos que são atribuídos aos corpos.

Segundo o escritor Joaquim Fontes (2006) a palavra *corpus* oriunda no latim, significa o corpo em oposição à alma, revelando uma dicotomia entre “animado” e “inanimado” passando a palavra indicar os objetos materiais, ou seja, aquilo que poderia ser visível aos homens e não perceptível aos sentidos.

Para a autora Christine Greiner (2005) o substantivo corpo deriva do latim *corpus* e *corporis* designando a mesma família de *corpulência* e *incorporar*, expressando-se o corpo morto, o cadáver em oposição a *alma* ou *anima*. A mesma autora recorre ao antigo dicionário indo-iraniano para expressar que a palavra corpo teria uma raiz em *krp* indicando *forma*, “sem qualquer separação com aquela proposta pela nomeação grega que usou *soma* para o corpo morto e *demas* para corpo vivo” (GREINER, 2005, p. 17). Daí parece sugerir a divisão ao longo da história entre corpo morto e corpo vivo, material e mental.

Ao longo da história da filosofia a dicotomia corpo/mente, razão/sentimento vai se acirrando. Na antiguidade Platão, por exemplo, conceberá a alma, o intelecto e a razão como algo supremo ao corpo⁴⁰. Seria o corpo do domínio das sensações onde imperam a *doxa* (opinião) e a corrupção pelas paixões, degenerando qualquer capacidade intelectual (razão), caso deixar-se guiar por esta via.

Na modernidade, com Descartes em seu *Discurso do Método* (1637), observa-se o método da dúvida metódica. Descartes elabora sua reflexão postulando que é possível duvidar de tudo, menos de que se duvida. Sendo assim, toda dúvida seria uma espécie de pensamento e, para poder pensar, conclui Descartes, é preciso existir. Daí sua famosa proposição “Penso, logo existo” (Cogito ergo sum), pois o pensamento exigiria, para não cair em erro, algumas noções metódicas para o bem caminhar do pensar.

Contrário as formulações identificadas como um olhar dicotômico sobre o corpo, Nietzsche levantará uma crítica à tradição filosófica, partindo de Platão e mais precisamente Sócrates. O filósofo alemão identificara um sinônimo de decadência perante a vida quando se opera a “equação socrática”⁴¹ de combater os instintos em detrimento da razão, o que fará Nietzsche identificar um sintoma de decadência em relação à vida. Segundo Azeredo (2008), Nietzsche defende a valorização dos instintos, do corpo e dos ritmos naturais como os únicos capazes de orientar o homem a uma vida exuberante e vigorosa. “A guerra contra o instinto e toda dimensão corpórea provoca o enfraquecimento do homem, posto que o combate, o jogo de forças são, justamente os elementos fundamentais para a saúde do homem” (AZEREDO, 2008, p, 70).

Acredita-se que a visão atribuída ao corpo é sempre uma interpretação sobre o próprio corpo, e nas reflexões de Foucault (2003), toda interpretação sempre gera relações de poder. Tais relações de poder revelam uma “vontade de poder”, ou seja, todo discurso revela um desejo e uma vontade por trás dele,

Por mais que o discurso seja, aparentemente, bem pouca coisa, as interdições que o atingem revelam logo, rapidamente, sua ligação com o desejo e com o poder. Nisto não há nada de espantoso, visto que o discurso – como a psicanálise nos mostrou – não é simplesmente aquilo que manifesta (ou oculta) o desejo; é também, aquilo que é o objeto do desejo; e visto que –isto a história não cessa de nos ensinar – o discurso não é simplesmente aquilo

⁴¹Na obra *Crepúsculo dos Ídolos* (1888), no tópico intitulado: “O problema de Sócrates”, Nietzsche apresenta algumas críticas a Sócrates, bem como seu modelo de pensamento. De modo geral, a equação socrática parte da tríade: Razão-Virtude-Felicidade, ou seja, para uma vida harmônica só seria possível mediante a negação de todo movimento contraditório e ilusório advindo do corpo.

que traduz as lutas ou os sistemas de dominação, mas aquilo por que, pelo que se luta, o poder do qual nós queremos apoderar (FOUCAULT apud RODRIGUES 2003, p. 115).

Assim, a formação do discurso sobre o corpo, segundo Foucault (2003), constituiria relações de poder. Se a percepção que possuo de um corpo depende do olhar de outrem que vê o “mesmo” corpo, é neste confronto do olhar (meu e do outro) que serão produzidos os discursos, estes por sua vez, são constitutivos de significações que produzem “saberes”. Os saberes, então, constituiriam disciplinas com a finalidade de controlar o corpo e assim exercer poder sobre ele:

[...] aprender a comportar-se, movimentar-se, ser preciso e ter ritmo. Gestos são fabricados, e sentimentos são produzidos. Este adestramento é resultado da aplicação de técnicas positivas de sujeição baseadas em saberes pedagógicos, médicos, sociológicos, físicos etc. O corpo torna-se útil e eficiente, mas ao mesmo tempo torna-se dócil e submisso: o corpo só se torna força útil se é ao mesmo tempo corpo produtivo e corpo submisso (FOUCAULT apud RODRIGUES 2003, p. 118).

O poder enquanto “poder disciplinar” não se aplicaria exclusivamente ao indivíduo, “corpo individual”, mas também aos “corpos sociais”, em todas as relações sociais. Todas as disciplinas, neste caso, formam uma complexa rede de controles sociais na tentativa de organizar classificar e hierarquizar os tempos e espaços que além de individualizar, localiza, distribui e coloca em ordem os sujeitos no campo social.

Neste sentido, ao direcionarmos o olhar mais precisamente para o corpo do ameríndio, compreendemos que este é mais que um instrumento de criação da vida, é fio condutor, representante de um arsenal simbólico nas diferentes produções de signos e de valores éticos e estéticos como expressa Daniel Lins:

Se a vida é uma bela arte, o corpo, fio condutor, acesso ao universo Ameríndio, é mais do que um instrumento de criação da vida no cotidiano. De fato, o corpo representa um artefato simbólico e uma produção de signos, de sentido e pensamentos, de valores éticos e estéticos que formam uma verdadeira cartografia do devir-artista no campo do desejo (LINS, 2006, p. 165).

Os corpos dos Ameríndios, segundo Daniel Lins (2006) são marcados por um devir artísticos, ou seja, há uma afirmação de sua potência criadora. Mas, esta “potência criadora” fora tida pelo colonizador como símbolo de bestialidade e não civilidade, expressão de um povo que não teria chegado às noções de organização civil.

Muitos historiadores, antropólogos e escritores relataram ao longo dos séculos as impressões acerca dos primeiros contatos com os povos nativos do Brasil. Nossa

intenção neste trabalho é apresentar algumas imagens e comportamentos desses povos e contrapor a visão colonialista que descaracterizou e estigmatizou o povo indígena ora como um povo gentil, ora como animais em suas manifestações corporais, atitudes e gestos.

Algumas noções sobre o termo cultura

Oriunda do verbo latino *colere*, na origem cultura significa o cultivo, o cuidado. Inicialmente podemos pensar a cultura como um modo de vida, de pensar ou como campo próprio instituído pela ação humana referente a todos os aspectos da vida social. Etimologicamente a palavra cultura dimensiona para a natureza, a “lavoura”, “cultivo agrícola” que entrelaça um movimento tanto de um crescimento espontâneo como regulado, elaborado. Inicialmente, ligada ao cultivo e ao cuidado com a terra, nos dá a noção de agricultura, o cuidado com as crianças, denomina-se puericultura, e com os deuses e o sagrado, surge o culto. Do latim o termo *cultus*, compreende tanto o termo religioso quanto aos cuidados com os pertences. Como cultivo, a cultura era concebida como uma ação que conduziria a plena realização das potencialidades de alguma coisa ou de alguém.

Segundo Marilena Chauí (2008, p. 55) no correr da história do ocidente, por exemplo, no século XVIII, a palavra cultura ressurge, porém como sinônimo de civilização. Civilização deriva-se da ideia de vida civil, portanto, de vida política e de regime político. Com o movimento Iluminista, a cultura passa a ser vista como o “padrão” ou o “critério” que mede o grau de civilização de uma sociedade. Segundo Chauí a noção de tempo contínuo, linear e evolutivo é introduzida no conceito de cultura o que pouco a pouco a torna sinônimo de progresso. Neste sentido, o progresso de uma civilização seria avaliado pela sua cultura e avalia-se a cultura pelo progresso que traz a uma civilização.

As sociedades modernas, por exemplo, passaram a ser avaliadas segundo a ausência ou presença de alguns elementos que são próprios do ocidente capitalista e a ausência desses elementos foi considerada sinal de falta de cultura ou de uma cultura pouco evoluída. Quais são os elementos que passam a avaliar as sociedades? Segundo a filósofa Chauí, “o Estado, o mercado e a escrita. Todas as sociedades que desenvolvessem formas de troca, comunicação e poder diferentes do mercado, da escrita e do Estado europeu, foram definidas como culturas ‘primitivas’” (CHAUI. 2008, p.

56).

A cultura não é estática pois é sempre uma tensão entre aquilo que é racional e espontâneo. Não sendo determinada e fixa, muito menos deliberadamente modificada, a cultura, implica aquilo que a natureza realiza em nós, bem como as ações que realizamos na natureza. A cultura é um movimento oriundo de seu próprio processo vital. Neste sentido, é necessário compreendermos que sobre o conceito de cultura, na raiz de toda significação, há *forças*, isto é, todos os eventos significativos são movidos pela junção de significado e poder, que, por sua vez, só podem ser identificados a partir da própria cultura.

Do corpo gentil ao corpo selvagem antropofágico

Seguindo a exposição anterior, voltamos para o início de nossa história principal referência sobre a imagem do índio que podemos encontrar do período colonial, além de gravuras, ilustrações ou correspondências de alguns escritores, pintores, é a carta elaborada por Pero Vaz de Caminha ao rei de Portugal no século XVI. Nesta correspondência chama atenção que, além de ser o primeiro relato referente aos contatos iniciais com os povos Ameríndios do Brasil, a imagem que impressiona ao escrivão são os corpos indígenas. Segundo Marcia Amantino (2011, p.15) “apesar do espanto pela nudez, acreditaram que seria um corpo sem pecado, porque tais seres não conheciam a maldade. Chegaram a essa rápida conclusão apenas observando seus corpos e comportamentos”.

Importante lembrarmos que o período do século XVI, fortemente marcado pela expansão marítima e pela busca de novas riquezas para o fortalecimento dos impérios europeus (Portugal, França, Espanha), também caracteriza-se por um período permeado por tensões na igreja católica com o movimento reformista luterano. Em terras ameríndias, após o breve momento da imagem do índio belo e gentil, haverá o início de exploração e usurpação de sua expressão de vida, seus costumes, seu solo e seus gestos.

Nos relatos dos navegantes, além de referências aos aspectos culturais, a expressão mais destacada sobre os Ameríndios recaía sempre sobre seus corpos: os cabelos corrediços, enfeitados, a pintura e uso de objetos identificados como adornos. Para o filósofo Daniel Lins (2006) a pintura corporal seria uma “vontade de comunicação que passa por uma necessidade artística”, ou seja uma vontade estética, lembrando a uma estetização da vida em seus mínimos gestos. Há uma estética da

existência e um *cuidado de si* em um universo deveras hostil. O europeu não percebeu a beleza destas expressões, daí a repulsa as possibilidades que pode o corpo, possibilidade está expressa no corpo ameríndio:

No século XVI, sobretudo, os europeus não sabiam o que pode o corpo na economia dos afetos de um povo. Pode-se, pois, falar em relação aos Ameríndios, de uma vontade artística e de um desejo de beleza, vontade e desejo que trespassam sua existência em tempo de paz e guerra. O tempo é cooptado pela arte de integrar como uma ferida da língua, da vida, da morte, um pensamento que é pura crueldade. (LINS, 2006, p. 178)

É possível observarmos, segundo o relato cronista de Caminha, o incomodo e o deleite referente, por exemplo, a nudez, nas tentativas em vão de ofertar roupas para cobrirem as “vergonhas” daquelas pessoas “exóticas”. Os ameríndios são vistos pelo cronista como ‘seres’ inocentes que pela lógica deveriam ser arrebatadas para o seio da igreja, coisa por demais certa, já que segundo o próprio Caminha, estes povos não possuíam crença alguma. Como relata a historiadora Marcia Amantino:

Uma de suas conclusões dizia respeito à salvação daquele povo: como aquelas pessoas haviam sido criadas por Deus e este tinha lhes dado bons corpos e rostos e levado os portugueses até elas, era sinal de que deveriam ter suas almas salvas. Caberia aos cristãos a missão de inseri-las no mundo divino. (AMANTINO, 2011, p. 17)

Segundo Amantino, observa-se assim uma preocupação com o corpo do índio e seu controle tornar-se de suma importância para o processo de cristianização. Os relatos jesuítas se pautavam, segundo a autora, na afirmação da salvação daquelas almas selvagens, buscava-se então acabar com “os maus costumes” indígenas. Dentre eles a antropofagia, as condutas sexuais vistas como depravadas, a presença de pajés e a mancebia generalizada. A sexualidade e a nudeza indígena são identificadas, segundo o padre Nóbrega, como impedimento para o avanço da catequese. Assim, em 1549, segundo Amantino (2011, p. 18) há relatos em que o padre Nóbrega “lamentava a falta de ceroulas, o que levava uma alma a deixar de ser cristã e de conhecer seu criador. Os índios até aceitavam as roupas dadas como presentes, mas usavam quando e como queriam”.

Os jesuítas e colonos também temiam que seus corpos fossem atingidos pela prática da antropofagia, o que se caracterizou, para o colonizador, como um problema comportamental e cultural do indígena. Segundo a historiadora Marcia Amantino (2011) na opinião dos religiosos a antropofagia seria:

o pior dos pecados contra o corpo humano, feito por Deus a sua imagem e semelhança. O pânico de ser “devorado” por selvagens estava presente em praticamente todos os relatos do século XVI e parte do século XVIII. Para o

padre Anchieta, alguns índios eram gente indômita e bestial e toda sua felicidade consistia em matar e comer carne humana. (AMANTINO, 2011, P. 20)

De maneira geral, percebe-se o índio identificado como um ser exótico, outrora associado à pureza de costumes, à falta de pecados e tão logo passíveis de catequização, mas da outra margem há aqueles na absoluta degenerescência, ao pecado. Alguns jesuítas vão expressar a utilização de alguns grupos úteis a colonização, aceitando a catequese e o trabalho, como por exemplo os tupis (povos que moravam próximo ao litoral). Outros, ao contrário, verdadeiros bárbaros algozes que comiam “carne humana por mantimento” rotulados, segundo Amantino (2011) como tapuias⁴² (povos que moravam no interior). Esta rivalidade entre as tribos seria aproveitada pelos colonos como forma de manter as disparidades entre estes grupos, criando atritos, acentuando rivalidades como forma de controlar a nova terra e sua população. Segundo as autoras Mary Priore e Marcia Amantino (2011), a criação e manutenção da ideia de que os tapuias eram bárbaros e mais selvagens que os tupis, forjou aos tapuias a resistência em abandonar seus hábitos e práticas.

O corpo selvagem vai a guerra: o agon⁴³ ameríndio

Para o homem grego o *agon* está arraigado no *éthos*⁴⁴ de seu mundo cultural perpassando assim todas as formas de sua existência. A cultura grega seria essencialmente competitiva, isto é, agonística. Nossa proposta aqui é criarmos com a imagem do *agon* grego algo que também perpassa e potencializa o Ameríndio,

⁴²Segundo Maria Amantino (2011) esta divisão entre tapuia e tupi não fora uma invenção europeia. Esta identificação já existia antes da chegada dos europeus. Segundo a historiadora, “os tupis, grupo que inicialmente entrou em contato com os portugueses, não reconheciam os tapuias como homens, já que viviam em áreas distantes, no interior, e possuíam uma cultura diferente. Os tapuias tinham a mesma ideia sobre seus contrários, e as rivalidades milenares entre eles eram enormes. Cada grupo via o outro como desprovido de humanidade, porque não possuíam os valores esperados nem falava a mesma língua” (p. 22).

⁴³*Agon* palavra de origem grega que significa certame, competição. O *agon* é um combate que é constante e não há acordos, não se resolve por um extermínio, pois este “embate” deve manter de modos distintos e diversos a competição, em prol da conquista em si mesma, ou seja do agradecimento da vida, que é embate incessante.

⁴⁴Costumes.

entendendo as rupturas e contextos específicos de cada povo.

Para os tupis, segundo Marcia Amantino (2011), a guerra seria um mecanismo essencial de reprodução social. Para poder casar-se era preciso que o guerreiro tivesse matado um inimigo e mudado seu nome de infância. As vitórias acumuladas em ato guerreiro eram sinal de memória de bravura, signo de honra tupinambá e possibilidade de acumular mulheres. Quanto mais inimigos mortos e devorados pela tribo, maior era sua honra. Segundo Amantino:

Devorar inimigos era acumular honra, mas também tinha a ver com o medo de putrefação do corpo. Para os tupis, não era nobre morrer e ser sepultado sob a terra. O inimigo ideal de um tupinambá era outro tupinambá. O canibalismo era uma vingança, mas também a manutenção da memória na relação com o outro. Morrer nas mãos alheias era uma honra para o indivíduo e uma ofensa para o grupo, daí a vingança, essencial na manutenção do coletivo. (AMANTINO, 2011 p. 21)

A historiadora Amantino (2011) ressalta que em função da insistência dos religiosos, alguns grupos ameríndios cristianizados aceitaram o abandono da antropofagia, todavia, não aceitaram abandonar a guerra de vingança, o jogo circular de significação de seus costumes e valores. Pois os “indígenas souberam desde cedo usar as disputas e os interesses conflitantes entre os representantes das metrópoles europeias e os colonos” (AMANTINO, 2011, P. 21). Desta forma, quando cediam e aceitavam algum tipo de controle ou aldeamento pelos religiosos, faziam-no ponderando seus benefícios e suas perdas.

Neste movimento agonístico de potencialidade da força ameríndia como afirmação da sua cultura e identidade, o corpo se expressa em uma forma de “corpo-oficina” em constante transformação. Desvela-se “uma ética do furor e da crueldade que lança os olhares a pensar o impensável no pensamento” (LINS, 2006, P. 173). Lançando na espera da oportunidade cintilante dos jogos e momentos propício a sua metamorfose, como ressalta Daniel Lins:

É como se os Ameríndios se apropriasse daquilo que os gregos chamavam Kairós, o momento oportuno, fugaz (metis) apropriados aos espíritos arrebatados, perspicazes, que se redobram em todas as vibrações da luz refletida pelas cores, em tudo aquilo que cria uma instabilidade cintilante e matizada, as cócegas, as ondulações e os jogos de reflexos (LINS, 2006, p. 173).

O alfabeto agonístico escrito sobre o corpo ameríndio é ser sentido e não significado, ou seja, sua linguagem, segundo Lins (2006) é puro desejo, experimentação. “Os signos corporais, alfabeto sobre o corpo devem, pois, ser lido não apenas como significantes ou mensagens, mas cartografias do desejo, mescla de

códigos, reencontro de diferenças, constelação de signos organizados num caos...”
(LINS, 2006. P. 174)

Considerações finais

Ao chegarmos nas considerações finais nos reportamos ao início deste artigo, mais precisamente nas questões lançadas pela Guacira Louro (2012) nos questionando acerca daquilo que podemos falar sobre o corpo. Será que de fato temos um corpo que nos é próprio?

Segundo Le Breton (2012) “o corpo ocidental seria o lugar de censura, o recinto da soberania do ego” aqui Breton especifica o período da modernidade na cultura ocidental. Porém ao retomarmos o que foi dito na exposição deste trabalho, o corpo ameríndio sofreu uma moralização advinda de uma compreensão religiosa e colonialista dominadora que recata e vela o corpo podando a “liberdade dos gestos”. É possível vermos com isso fragmentos iniciais do que se desdobrou nas culturas ocidentais modernas. Segundo o próprio Le Breton (2012) olhando para a sociedade atual e as comunidades “primitivas”, é possível observarmos que:

Nas sociedades do tipo comunitário, em que o sentido da existência do homem marca uma submissão fiel ao grupo, ao cosmo e a natureza, o corpo não existe como elemento de individuação (...) Ao contrário, o isolamento do corpo no seio das sociedades ocidentais testemunha uma trama social na qual o homem é separado do cosmo, separado dos outros e separados de si mesmo (LE BRETON, 2012. p, 33).

Segundo este sociólogo, o corpo na modernidade resultaria do recuo das tradições populares e de sua reclusão a um individualismo brutal, isto posto marcaria a linha tênue entre o indivíduo e o outro. Ousaria dizer, ao observar nossa história, e a história do povo ameríndio, é na negação do outro e no não reconhecimento de uma identidade que o olhar colonizador buscou cindir a ruptura ontológica do nosso corpo com o cosmo.

Corpo este entrelaçado em diferentes cosmogonias⁴⁵, ora entre ritos, solenidades e pompas, abrindo-se assim a “prática de um corpo-oficina”, de desejo, força, alegria e em íntima relação com sua natureza a qual alimenta-o em sua mais bela forma cultural. Como expressa Daniel Lins:

⁴⁵Referente as diversas lendas e teorias sobre as origens do universo de acordo com as religiões, mitologias e ciências através da história.

Enciclopédia de seu próprio corpo, a ponto de transformá-lo em cosmogonia, os Ameríndios inscreveram uma estreita correlação entre solene e pomposo, numa prática do corpo-oficina, em oposição a uma arte de libertinagem marcada pelo excesso de prazer. Com efeito, o corpo do Ameríndio é, antes, corpo do desejo em um corpo que se aprende, segundo uma construção de uma “cultura de pele do artista” sob a força, todavia, de um devir-artista múltiplo, multiplicador, inserido à própria natureza (LINS, 2006, p. 169).

Percebemos que o corpo ameríndio, o corpo-oficina, é um corpo que se aprende, do desejo, do ritual em sua historicidade, emantado pelo simbólico e cultural, tenciona e se movimenta criando perspectivas sociais na luta por visibilidades. Este mesmo corpo que fora velado e destituído de desejo, submisso aos caprichos e designios de um discurso colonial, excluído e destituído de visibilidade, manifesta sua insatisfação, expandindo aos diferentes segmentos da comunidade em resistência e luta num devir simbólico, um *devir-artista*.

Referências

AZEREDO, Verônica Pacheco de Oliveira. **O corpo em Nietzsche a partir da “genealogia da moral”** [manuscrito]/Dissertação de Mestrado, Ouro Preto, 2008.

CHAUÍ, Marilena. **Cultura e democracia**. In: Crítica y emancipación: Revista latino americana de Ciencias Sociales. Año1, no. 1 (jun. 2008-). Buenos Aires: CLACSO, 2008

COUTO, E. S. GOELLNER, S. V. **O triunfo do corpo: polêmicas contemporâneas**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012

FEITOSA, C. BARRENECHEA, M. A. PINHEIRO, P. **Nietzsche e os gregos: arte, memória e educação: Assim falou Nietzsche**. Rio de Janeiro: DP&A: Faperj; Unirio ; Brasília, DF: Capes, 2006.

FOUCAULT, Michel. **El cuerpo utópico. Las heterotopías**, (Ed. Nueva Vision). Esta versão está publicada no jornal argentino **Página/12**, 29-10-2010. A tradução é do **Cepat**.

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir: nascimento da prisão**. 29ªed. Petrópolis: Editora

Vozes, 2004. (Tradução de Raquel Ramallete).

GREINER, C. **O corpo**: pistas para estudos interdisciplinares. São Paulo: Annablume, 2005.

LE BRETON, D. **Antropologia do corpo**. Tradução de Fábio dos Santos Creder Lopes. 2. Ed. Petrópolis, RJ, Vozes, 2012

PLATÃO. **Teeteto - Crátilo**. In: Diálogos de Platão. Tradução do grego por Carlos Alberto Nunes. 3a. ed., Belém: Universidade Federal do Pará, 2001.

PRIORY, M. D. AMANTINO, M. **História do corpo no Brasil**. São Paulo: Editora Unesp, 2011.

SOARES, C. L. **Corpo e história**. Campinas, SP: Autores Associados, – 3. Ed. 2006.