

O QUE DIZEM SOBRE O CORPO DO OUTRO? Genealogia dos corpos ameríndios e sua relação com a educação

Maiara Damasceno da Silva Santana¹

Resumo: O objetivo desse artigo é levantar algumas questões para a reflexão: como os impactos de padronização/uniformização do corpo, proposto no período do Brasil Quinhentista e reiterado pela escola formal², recaem sobre as práticas corporais indígenas? Quais as representações corporais indígenas foram elaboradas durante esse período histórico? A noção de corpo adotada neste artigo é do corpo sujeito, que vive, pulsa, sente e estabelece relações complexas com o mundo, ultrapassando a dimensão biológica. Através do estudo bibliográfico, realizamos uma genealogia, mostrando como os corpos indígenas foram elaborados e representados para os não indígenas, sobretudo com os registros escritos do século XVI. Observamos que houve a implantação de uma ordem “eurocêntrica” de compreensão do corpo e de educação, conformada nos sistemas de representação, que são, ainda hoje, veiculados nas escolas não indígenas.

Palavras-chave: corpo; educação; indígenas; representação.

*Fecha as pernas menina, tira a mão daí, isso não se faz
Me respeita menina, tira a mão daí, isso não se faz
Senta direito,
Tenha modos de moça,
Engole o choro,*

¹ Graduanda em Ciências Sociais pela Universidade Federal da Bahia. Email: maiaramerico@yahoo.com.br.

² A educação formal é aquela que acontece basicamente no espaço escolar, através de estruturas disciplinares, curriculares e diretrizes educacionais, tendo como principal privilégio - a escrita.

*Fale como homem,
Homem não chora,
Tira a mão daí, isso não se faz
Que silêncio é esse?*

*Comporte-se, cale a boca, toma vergonha!
Comporta-se, cale a boca, toma vergonha!*

(Trecho da peça *Quem descobriu o amor?* do grupo Tribo do Teatro do Centro de Referência Integral de Adolescentes – CRIA, 1994)

O trecho que dá início ao texto, além de resguardar memórias discursivas muito frequentes na infância³, marca a trajetória de submissão, repressão e controle a que estão/são subordinados os corpos. Essas falas se fazem presentes na memória popular, grosso modo, e ainda hoje na educação das crianças, porque fizeram/fazem parte de um modelo de educação que tenta dissociar o corpo do prazer, considerando-o símbolo pecaminoso.

Com relação às crianças indígenas, considera-se recente os estudos na área da antropologia da criança, que tecem suas pesquisas tendo as crianças indígenas como interlocutoras do discurso. Vale destacar dois livros como fundamentais para o aprofundamento nesse campo de discussão, a saber: *Crianças indígenas: ensaios antropológicos*, organizado por Aracy Lopes da Silva et al. (2002), e *A criança e a vida familiar no Antigo Regime*, de Philippe Ariès (1998), que necessariamente não se debruça numa discussão densa sobre a criança indígena, pois seu objetivo é construir um panorama

³ Para Ariès (*apud* COHN, 2005, p. 21), “a ideia de infância é um construção social e histórica do Ocidente”.

que possibilite o questionamento referente à noção de infância, compreendendo-a como uma construção sócio - histórica.

A respeito do corpo, ponto de partida do artigo, enquanto objeto de estudo, ele foi marcado por inúmeras influências da biologia no seu tratado. Os discursos cartesianos, que fragmentam e reduzem suas dimensões à objeto e a visão platônica estabelecida no dualismo: mente-corpo, também tiveram fortes influências em suas abordagens. É imprescindível elucidar as noções de corpo, a qual será adotada neste artigo como corpo sujeito, que vive, pulsa, sente e estabelece relações complexas com o mundo, ultrapassando a dimensão biológica.

Um clássico importante para iniciar os estudos sobre corpo é Marcel Mauss (2003, p.401), com seu texto *As técnicas corporais*, do livro *Sociologia e Antropologia*. Nesse livro, o autor nos mostra que o corpo não é algo dado, não é biologicamente independente das ações humanas, o corpo recebe intervenções sociais, pois correspondem “as maneiras como os homens, sociedade por sociedade, e de maneira tradicional, sabem servir-se de seus corpos”.

Além das experiências rítmicas, de coordenação motora e de equilíbrio desencadeadas nas práticas corporais, que fazem com que o indivíduo conheça mais o seu corpo e os movimentos produzidos por ele, o corpo também é uma linguagem a partir da qual se manifesta a experiência-vivência. Para Le Breton (2007a, p. 07):

[...] o corpo é o vetor semântico pelo qual a evidência da relação com o mundo é construída: atividades perceptivas, mas também expressão dos sentimentos, cerimoniais dos

ritos de interação, conjunto de gestos e mímicas, produção da aparência, jogos sutis da sedução, técnicas do corpo, exercícios físicos, relação com a dor, com o sofrimento, etc. Antes de qualquer coisa, a existência é corporal.

O pensamento do autor reafirma a ideia inicial já trazida por Mauss (2003), de que o corpo é construído socialmente, o que é contemplado também nos dizeres de Silva (2009, p. 31): “vivemos socialmente pelo corpo e é através dele que nos relacionamos, aprendemos, descobrimos e marcamos nossa presença no mundo, pois esta é corporal”. Pode-se perceber, portanto, que além dos processos sociais que são “assentados” nos corpos, há também o aspecto individual de criação e manipulação destes.

As “culturas”, de modo geral, imprimem em seus corpos suas tradições, através das atividades corporais desempenhadas e dos códigos e símbolos representados em seus corpos (ornamentação), de forma a se estabelecer uma relação própria com o cosmo, construindo relações de parentesco e fabricando a pessoa, ao longo da vida. Assim sendo, Daolio (2006, p.48-49), escreve que “o corpo é uma síntese da cultura, porque expressa elementos específicos da sociedade da qual faz parte. O homem, por meio do corpo, vai assimilando e se apropriando de valores, normas e costumes sociais” [...].

A escolha em utilizar a palavra cultura de modo aspeado concorda com a opção adotada por Manuela Carneiro da Cunha (2009), quando a autora faz menção a apropriação do termo pelos

povos indígenas para referir-se a uma cultura “para si” (sentido metalinguístico), principalmente quando desejam dialogar sobre aspectos constitucionais, ao invés de uma cultura “em si”, utilizada de forma não aspeada (sentido linguístico).

Retomando a questão do corpo, fica claro que ele é construído socialmente e representa a pessoa e o coletivo ao qual esta pertence. Através do corpo é possível manifestar a experiência-vivência e assim também acontecem nas várias sociedades indígenas. Gonçalves (2004) completa o argumento, narrando que:

O corpo é mais que um instrumento de produção da vida diária indígena, é material simbólico pelo qual se produzem ideias, valores éticos e estéticos. [...] É cortado, adornado, nomeado, perfurado, pintado, tornando-se mais do que corpo. Ganha, assim, uma imaterialidade, traduzida naquilo que se liga a ele, nas suas produções no mundo, naquilo que o anima, a alma. O corpo nasce, o corpo vive e o corpo morre... e nasce...

Historicamente, sobretudo para atender a lógica do mercado, as sociedades desenvolveram máquinas de produção de corpos, tornando-os mais eficientes e voltados para a dinâmica do capital, que demanda um tipo de ordem social, através de práticas de vigilância e controle. 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”.

Diante de um contexto de veneração e culto exacerbado ao corpo, denominado corpolatria – segundo Codo e Senne (2004), proposto pela “ocidentalização”, que o produziu enquanto máquina, sob normas de controle, disciplina e alienação é necessário suscitar algumas reflexões nesse trabalho: como os impactos de padronização/uniformização do corpo, proposto no período do Brasil Quinhentista e reiterado pela escola formal, recaem sobre as práticas corporais indígenas? Quais as representações corporais indígenas foram elaboradas durante esse período histórico?

Cabe considerar que muitos saberes diferenciados, que acontecem no útero das comunidades indígenas, se contrapõe à lógica capitalista dos não indígenas. Estes saberes se dão por meio de conhecimentos que revelam trajetórias de gerações antecedentes, aspectos tidos como imprescindíveis para a formação de valores, conduta, ética e estética, pautados na experiência sensível, através das subjetividades e do sentido de ser/estar no mundo através do corpo.

Corpo e modos de transmissão e circulação de saberes indígenas

Primeiro é preciso esclarecer que estamos diante de um conjunto amplo de corpos indígenas ou ameríndios, daí a utilização, por diversas vezes no texto, de corpos no plural, acreditando assim, contemplar os mais de 230 povos indígenas existentes no Brasil, segundo informações recentes publicadas pelo Censo de 2010 do

Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística -IBGE e pelo Instituto Socioambiental - ISA.

Para compreender a cosmologia, a organização social, as relações parentais e qualquer outra temática que se queira abordar a respeito das sociedades indígenas, é de fundamental importância que o ponto de partida seja o corpo, que necessariamente se processa através da noção de pessoa. Seeger, Da Matta e Viveiros de Castro (1987, p.04) acrescentam que as etnografias recentes têm se preocupado com as teorias nativas, abarcando discussões em torno da corporalidade, pois “o corpo, afirmado ou negado, pintado e perfurado, resguardado ou devorado, tende sempre a ocupar uma posição central na visão que as sociedades indígenas têm da natureza do ser humano”.

Dessa constatação, ao perpassar por algumas etnografias dos povos ameríndios das terras baixas sul-americanas foi possível apreender a importância que tem o corpo na construção da pessoa e do parentesco. As relações sociais presentes na construção desse corpo é que vão produzir a condição humana. O crescimento deste, em várias sociedades indígenas, não provém de uma qualidade biológica, mas de intervenções sociais realizadas sobre ele.

Com relação à “fabricação do corpo”, Viveiros de Castro (1979) a define como toda prática de intervenção feita sobre ele, conscientemente, a saber: a utilização de determinados alimentos, óleos, resguardos, uso de substâncias, como tintas, vegetais - em momentos e fases específicas da vida, folhas, bebidas alucinógenas; restrição de certos alimentos. Esse processo, geralmente, inicia-se na

gravidez, é continuado após o parto e, ao longo da vida, o indivíduo prossegue fabricando o seu corpo.

Para melhor elucidar como são fabricados os corpos ameríndios, faz-se necessário ressaltar que a fabricação destes acontece de maneira distinta em cada grupo, mas que em todas elas é possível perceber os processos de regimes de saberes que se manifestam.

Os Xikrin, povo tratado por Clarice Cohn (2000) em sua dissertação de mestrado e tantos artigos, acreditam que a criança ao nascer precisa endurecer seu corpo, pois nessa fase está mais vulnerável a perda do seu *Karon* (duplo). Identifica-se ainda outra relação com o tempo, uma vez que ele permite a construção do corpo e, conseqüentemente, da pessoa, ao longo da vida. O processo de endurecimento e fabricação do corpo da criança requer uma série de cuidados e os pais ajudam nesse processo.

No caso etnográfico dos Kaxinawá, Maccallum (1998) nos mostra que o corpo é fabricado através do conhecimento que vai se acumulando e incorporando a ele. Essa relação se dá através de intervenções externas, que faz o corpo crescer, auxiliadas pelo *dau* - planta medicinal.

Os Maxacali e muitos outros grupos indígenas aproximam-se na afirmação de que o bebê não nasce pessoa e que essa condição precisa ser construída. Vieira (2009) nos mostra que o processo de construção da pessoa humana, para os Maxacali, acontece concomitante ao de parentesco. A ingestão de certos alimentos tanto ajuda na fabricação do corpo, como pode ocasionar a perda de sua

condição humana, com a quebra do resguardo. No caso Maxacali, a perda dessa condição faz com que a pessoa vire um *inmôxã* – espírito ruim, bicho.

Diante desse introdutório levantamento, ratifico a ideia de que o corpo é um tema central nas sociedades indígenas, inclusive tem crescido a cada dia as dissertações e teses em etnologias indígenas, que buscam compreendê-lo para assim poder aprofundar mais em questões outras.

Representação dos corpos ameríndios no Brasil quinhentista e sua repercussão em escolas não indígenas

Na história do Brasil, por volta dos séculos XVI e XVII, com a colonização europeia, os grupos indígenas vivenciaram momentos de grandes repressões no que se referem às manifestações de sua cultura corporal, que é definida por Daolio (2006) como o conjunto de movimentos, hábitos e costumes relacionados às práticas corporais.

Os inúmeros adjetivos utilizados para classificar os indígenas: o bom, o preguiçoso, o selvagem, o manso, o traiçoeiro, o inocente e tantos outros, passaram a fazer parte dos discursos da época, sendo assimilado por um número significativo de pessoas. Foram representações formadas no Brasil quinhentista, mas, que emergem até hoje nos discursos populares, uma vez que são reforçadas no espaço escolar não indígena. Essas representações perpetuam uma visão “eurocêntrica”, pautada numa série de equívocos.

Vale pontuar também que estas são marcadas pela heterogeneidade dos relatos e pelo estranhamento às diferenças, fundamentam-se nos registros escritos e memórias iconográficas do Brasil Quinhentista, através do relato de cronistas (denominadas crônicas de viagens), missionários e viajantes, a saber: Jean de Léry, André Thevet, Hans Staden, Pero de Magalhães de Gândavo, Gabriel Soares de Souza, Ulrich Schmidel, Anthony Knivet, Manuel da Nóbrega e Fernão Gardim.

As narrativas do Brasil Quinhentista tinham como objetivo descrever o modo de vida dos habitantes do novo mundo, assim como, o habitat, a fauna e a flora do local. No entanto, deve-se considerar que esses registros foram construídos num determinado espaço ideológico a partir de influências políticas, econômicas, culturais e sociais e que não devem, portanto, ser compreendidos como um discurso neutro.

No livro, *Viagem á terra do Brasil*, Jean de Léry (1980, p.117-118 *apud* SODRÉ, 2003, p.13–14), escritor francês, descreve o índio da seguinte maneira:

Se quiserdes agora figurar um índio, bastará imaginardes um homem nu, bem conformado e proporcionado de membros, inteiramente depilado, de cabelos tosquiados como já expliquei, com lábios e faces fendidos e enfeitados de ossos e pedras verdes, com orelhas perfuradas e igualmente adornadas, de corpo pintado, coxas e pernas riscadas de preto com o suco de jenipapo, e com colares de conchas penduradas no pescoço. Colocai-lhe na mão seu arco e suas flechas e o vereis retratados bem garboso ao vosso lado.

O autor ilustra o índio como uma figura vigorosa, exótica e enfeitada. Este tipo de projeção imagética, ainda hoje, repercute nos livros didáticos e na maioria dos filmes onde aparece a figura do índio, como por exemplo, *Apocalypto*, Hans Staden e *Caramuru: A invenção do Brasil*. Esse “manequim étnico” termo designado por Sodré (2003) foi criado com base no fenótipo de grupos indígenas no período da chegada dos europeus às terras “brasileiras”.

Thevet (1978, p.199 *apud* PACHECO DE OLIVEIRA; FREIRE, 2006, p.28), também escritor francês, viajante do século XVI no Brasil, descreve o índio da seguinte forma:

Aos canibais da terra firme e das ilhas cujas terras vão do cabo de Santo Agostinho às proximidades do Maranhão, são os mais cruéis e desumanos de todos os povos americanos, não passando de uma canalha habituada a comer carne humana do mesmo jeito que comemos carne de carneiro, se não até mesma com maior satisfação. [...] Não há fera dos desertos d’África ou d’Arábia que aprecie tão ardentemente o sangue humano quanto estes brutíssimos selvagens. Por isso não há nação que consiga se aproximar-se deles, seja cristã ou outra qualquer [...].

O autor descreve com horror a prática antropofágica, a qual designa como um ato canibal, demonstrando estranhamento sobre essa prática ritualística. O termo canibalismo refere-se à prática de comer carne humana para sacio da fome (presa x predador), enquanto a antropofagia não tem esse caráter, não devendo, desse

modo, ser compreendida como costume alimentar. É uma prática complexa de predação, que envolve uma série de relações, como a apropriação de agências, por exemplo. No texto *Banquete de gente: comensalidade e canibalismo na Amazônia*, Carlos Fausto (2002) corrobora com essa noção. Em seu ensaio, o autor trata da caça e da guerra na Amazônia, além de discutir questões referentes à comensalidade e predação como coisas distintas, mas articuladas. Dessa maneira, Fausto aprofunda as discussões inexploradas em sua pesquisa anterior, realizada com os Parakanã.

No trecho da carta de Caminha (1963), escrita em 1500, pode ser compreendida uma concepção distinta de como os indígenas eram percebidos:

A feição deles é serem pardos, um tanto avermelhados, de bons rostos e bons narizes, bem feitos. Andam nus, sem cobertura alguma. Nem fazem mais caso de encobrir ou deixa de encobrir suas vergonhas do que de mostrar a cara. Acerca disso são de grande inocência. Ambos traziam o beijo de baixo furado e metido nele um osso verdadeiro, de comprimento de uma mão travessa, e da grossura de um fuso de algodão, agudo na ponta como um furador.

Caminha mostra, através de sua carta, que os costumes indígenas eram bem diferentes dos costumes europeus: a forma como se alimentavam, os animais dos quais não tinham conhecimento - boi, vaca, cabra, ovelha e galinha e os adereços que usavam. Ele definiu os indígenas como “gente de tal inocência” que

acreditava que estes se tornariam logo cristãos se soubesse falar a mesma língua, concepção que mais tarde foi substituída pelo discurso de serem selvagens inconstantes.

A relação entre os diferentes é apresentada nesses relatos escritos a partir da superioridade dos estrangeiros e da selvageria dos indígenas, marcadas por sistemas de representação que, sejam eles conscientes ou não, regulam padrões e relacionamentos entre pessoas e grupos. De acordo com Gomes (2003, p. 76):

Podemos inferir que a vida coletiva, como a vida psíquica os indivíduos, faz-se de representações, ou seja, das figurações mentais de seus componentes. Os sistemas de representação são construídos historicamente; eles originam-se do relacionamento dos indivíduos e dos grupos sociais e, ao mesmo tempo, regulam esse relacionamento.

De acordo com Santos (2000) as representações sobre os ameríndios, elaboradas pelos europeus nem sempre representavam a realidade, embora sejam consideradas como importantes artefatos investigativos da história, do que posteriormente veio a ser Brasil. Sobre isso, Rodrigues (1986, p. 11 *apud* GOMES, 2003, p. 76) sustenta que:

[...] uma vez constituídos, os sistemas de representações e sua lógica são introjetados pela educação nos indivíduos, de forma a fixar as similitudes essenciais que a vida coletiva supõe, garantindo, dessa maneira, para o sistema social, uma certa homogeneidade.

É importante salientar que para Silva (1995, p. 200) a representação é “um processo de produção de significados sociais através dos diferentes discursos”, e que as representações dão pistas de como os índios eram representados em vários momentos históricos e nos fazem refletir como são representados nesse período atual: o que mudou?

Considerações finais

O imaginário criado há mais de 510 anos sobre os indígenas, originário das narrativas históricas e memórias iconográficas do Brasil, reproduz-se na sociedade contemporânea, constituindo uma memória social “eurocêntrica”. As representações preconceituosas sobre os povos indígenas foram fortemente arraigadas e fazem parte do imaginário “popular”, fruto de uma construção simbólica, sendo as escolas uma das principais disseminadoras.

Através de uma síntese genealógica, mostrei como os corpos indígenas foram (e ainda são) representados para os não indígenas, sobretudo com os registros escritos do século XVI. Observei que houve a implantação de uma ordem “eurocêntrica” para a compreensão dos corpos ameríndios, conformada nos sistemas de representação, que são, ainda hoje, veiculados nas escolas não indígenas. É nessa lógica, que as lideranças e os movimentos indígenas, criados principalmente na década de 80, têm se fortificado tenazmente nas lutas, organizando-se e reivindicando seus direitos,

contribuindo para a compreensão de uma ressignificação da imagem e da representação dos povos indígenas no cenário atual.

BIBLIOGRAFIA

ARIÈS, Philippe. **A criança e a vida familiar no Antigo Regime**. Lisboa: Relógio D'água, 1998.

BANIWA, Gersem dos Santos Luciano. **O índio brasileiro**: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade; LACED/Museu Nacional, 2006.

BRANDÃO, Carlos R. **O que é educação**. 1ª ed., 49ª reimpr. São Paulo: Brasiliense, 2007. (Coleção Primeiros Passos, 20).

CAMINHA, Pero Vaz de. **Carta a El Rei D. Manuel**, Dominus, São Paulo: Edição de base, 1963. Disponível em: <<http://www.cce.ufsc.br/~nupill/literatura/carta.html>>. Acesso em: 23 agost. 2012.

CODO, Wanderley; SENNE, Wilson A. **O que é corpolatria**. São Paulo: Brasiliense, 2004.

COHN, Clarice. **Crescendo com um Xikrin**: uma análise da infância e do desenvolvimento infantil entre os Kayapó-Xikrin do Bacajá. v.43. Revista de Antropologia. São Paulo: USP, 2000. pp.195-222.

_____. **Antropologia da criança**. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

CUNHA, Manuela Carneiro da. "Cultura com aspas e outros ensaios." **Ensaaios**. Cosac Naify, 2009, 436p.

DAOLIO, Jocimar. **Cultura**: educação física e futebol. 3ª ed. rev. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2006.

FAUSTO, Carlos. **Banquete de gente**: comensalidade e canibalismo na Amazônia. Revista Mana. 8(2): 7-44, 2002. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/mana/v8n2/16135.pdf>>. Acesso em: 14 abr. 2014.

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir**: nascimento da prisão. 29ªed. Petrópolis: Editora Vozes, 2004. (Tradução de Raquel Ramalhete).

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. 1ª ed. 13 reimpr. Rio de Janeiro: LTC, 2008.

GOMES, Nilma Lino. **Cultura negra e educação**. Revista brasileira de Educação. Maio/Jun/Ago, nº 23, 2003. pp.75 – 85 p. Disponível em: < <http://www.scielo.br/pdf/rbedu/n23/n23a05.pdf> >. Acesso em: 13 dez. 2012.

GONÇALVES, Marco Antônio. **O simbolismo do corpo na cultura indígena**. Ministério da justiça: Museu do índio/ FUNAI, 2004. Disponível em: <http://www.museudoindio.org.br/template_01/default.asp?ID_S=33&ID_M=123>. Acesso em: 14 nov. 2012.

INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL. **Povos Indígenas no Brasil**. Disponível em: <<http://www.socioambiental.org/>>. Acesso: 16 abr. 2012.

KOFES, Suely. E sobre o corpo, não é o próprio corpo que fala? Ou, o discurso desse corpo sobre o qual se fala. In: BRUHNS, Heloísa Turini (Org.). **Conversando sobre o corpo**. 5ª ed. Campinas, SP: Papirus, 1994. p. 45 – 60.

LOPES DA SILVA, Aracy; MACEDO, Ana Vera da Silva Lopes; NUNES, Ângela (orgs.). **Crianças indígenas**: ensaios antropológicos. São Paulo: Global/ Mari/ Fapesp, 2002.

LE BRETON, David. **A Sociologia do corpo**. 2ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007a. Tradução: Sônia M. S. Fuhrmann.

LE BRETON, David. **Antropologia do corpo e modernidade**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011b. Tradução: Fábio dos Santos Creder.

LUZ, Narcimária C. P. **Do monopólio da fala sobre educação à poesia mítica africano-brasileira**. Revista FAEEBA – Educação e Contemporaneidade. Salvador, v. 12, n.19, p. 61-80, jan./jul., 2003d.

MACCALLUM, Cecilia Anne. **O corpo que sabe**: da epistemologia Kaxinawá para uma antropologia médicas das terras baixas sul-americanas. In: ALVES, PC., and RABELO, MC. Orgs. Antropologia da saúde: traçando identidades e explorando fronteiras [online]. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ; Rio de Janeiro: Editora Relume Dumará, 1998. pp. 215-245.

MAUSS. M. **Sociologia e antropologia**. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.

MUNDURUKU, Daniel. **Sobre piolhos e outros afagos**: Conversas ao pé da fogueira sobre o ato de educar (se). São Paulo. Editora: Palavra de índio, 2005.

PACHECO DE OLIVEIRA, João; FREIRE, Carlos Augusto da Rocha (org.). **A presença indígena na formação do Brasil**. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade; LACED/Museu Nacional, 2006.

SANTOS, Yolanda Lhullier dos. **Imagem do índio**: o selvagem americano na visão do homem branco. São Paulo: IBRASA, 2000.

SILVA, Maria Cecília de Paula. **Do corpo objeto ao sujeito histórico**: perspectivas do corpo na história da educação brasileira. Salvador: EDUFBA, 2009.

SILVA, Tomaz Tadeu da. A produção social da identidade e da diferença. In: _____(org.). **Identidade e diferença**. Petrópolis: Vozes, 2000, p. 73-102.

_____. Currículo e identidade social: territórios contestados. _____ (Org.). **Alienígenas na sala de aula**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995. pp. 190-207.

SODRÉ, Maria Dorath Bento. **Ecos de palavras-imagens: o índio no discurso de intelectuais baianos nos 400 anos do Brasil**. 2003. 131 f. Dissertação (Mestrado em Educação e Contemporaneidade) – Departamento de Educação, Universidade do Estado da Bahia, Salvador.

VIEIRA, Marina Guimarães. **Virando Inmõxã**: uma análise integrada da cosmologia e do parentesco Maxacali a partir dos processos de transformação corporal. *Amazônica: Revista de Antropologia (UFPA)*, 2009. pp. 308-329.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. **A fabricação do corpo na sociedade xinguana**. *Boletim do Museu Nacional, Série Antropologia*, n. 32, pp. 40-49, 1979.

SEEGER, Anthony; DA MATTA, Roberto; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras. In: OLIVEIRA FILHO, J.P. (Org.). **Sociedades indígenas e indigenismo no Brasil**. Rio de Janeiro: Museu Nacional, 1987. p. 2-19.