



COGNIÇÃO E CORPOREIDADE NO PENSAMENTO INDÍGENA: UMA REFLEXÃO COM A ÓTICA ENATIVISTA

DOI: <https://doi.org/10.4013/con.2025.213.14>

Ricardo Valim

Doutorando em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná. Mestre em Filosofia pela Fundação Universidade Federal de Rondônia

ricardovalimfilosofia@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-7790-6148>

RESUMO:

O presente artigo propõe uma reflexão acerca dos conceitos de cognição e corporeidade a partir das cosmologias indígenas, estabelecendo um diálogo com o paradigma enativo da cognição. Em contraste com algumas abordagens ocidentais, que tendem a operar uma cisão entre mente e corpo, o pensamento indígena compreende o conhecimento como um processo encarnado, relacional e interdependente, no qual o corpo atua como mediador de saberes e de experiências com o mundo. Ao examinar o modo como o enativismo se manifesta no contexto das culturas indígenas — em especial na cosmologia Yanomami — busca-se evidenciar as convergências entre a enação indígena e as concepções enativas discutidas por diferentes autores ao longo do texto. Pretende-se, assim, ressaltar a relevância de uma abordagem plural, intercultural e decolonial do conhecimento, capaz de reconhecer a diversidade epistêmica que permeia as formas de compreender e experienciar o mundo.

PALAVRAS-CHAVE:

Enativismo. Cognição. Reflexão. Indígena. Corporeidade.

COGNITION AND CORPOREALITY IN INDIGENOUS THOUGHT: A REFLECTION FROM AN
ENACTIVIST PERSPECTIVE

ABSTRACT:

This article proposes a reflection on the concepts of cognition and corporeality based on indigenous cosmologies, establishing a dialogue with the enactive paradigm of cognition. In contrast to some Western approaches, which tend to operate a split between mind and body, indigenous thought understands knowledge as an embodied, relational, and interdependent process, in which the body acts as a mediator of knowledge and experiences with the world. By examining how enactivism manifests itself in the context of indigenous cultures—especially in Yanomami cosmology—we seek to highlight the convergences between indigenous enaction and the enactive conceptions discussed by different authors throughout the text. The aim is to highlight the relevance of a plural, intercultural, and decolonial approach to knowledge, capable of recognizing the epistemic diversity that permeates the ways of understanding and experiencing the world.

KEYWORDS:

Enativism. Cognition. Reflection. Indigenous. Corporeality.

1 Introdução

A relação entre mente, corpo e mundo sempre foi um tema central nas discussões filosóficas e epistemológicas. No entanto, o pensamento ocidental moderno operou, em grande parte, uma cisão entre esses elementos, privilegiando uma visão dualista de sujeito e objeto, razão e natureza. Em contraponto, os saberes indígenas oferecem uma compreensão integral e relacional do conhecimento (TAYLOR; VIVEIROS DE CASTRO, 2019, p. 775), na qual a cognição é indissociável da corporeidade e da vivência em um mundo animado por relações.

A teoria da cognição enativa – desenvolvida por Francisco Varela, Evan Thompson e Eleanor Rosch (2016) em *The Embodied Mind* – também se opõe a esse dualismo, defendendo que o conhecimento emerge da interação entre organismo e ambiente, mediado pela ação corporal e situado em um contexto. Este artigo pretende explorar os pontos de contato entre o enativismo e as cosmologias

indígenas¹, destacando como estas últimas já operam, de forma ancestral, uma cognição corporificada, sensível e relacional².

Na primeira seção do artigo teremos a busca por compreender como os povos indígenas, especialmente os Yanomami, articulam cognição e corporeidade em suas cosmologias, destacando o corpo como operador de conhecimento espiritual³, relacional e vivencial — em contraste com a racionalidade ocidental — e estabelecendo aproximações com o enativismo nas ciências cognitivas.

¹ Nota preliminar: Para evitar generalizações indevidas, este artigo adota a expressão *cosmologias indígenas* com referência específica ao pensamento de dois destacados intelectuais indígenas brasileiros contemporâneos: Ailton Krenak (do povo Krenak) e Davi Kopenawa Yanomami (do povo Yanomami). Reconhece-se, contudo, que as concepções expressas por esses autores, embora de grande relevância, não necessariamente representam a totalidade das visões de mundo dos diversos povos indígenas. No entanto, as reflexões desenvolvidas em suas obras oferecem ao leitor acesso a horizontes epistemológicos não convencionais, os quais podem contribuir de maneira substantiva para o diálogo interdisciplinar proposto neste trabalho, o que se configura como satisfatório para este fim. Em algumas das notas de rodapé elaboradas ao longo desta pesquisa, o leitor poderá perceber um esforço sistemático no sentido de explicar de forma mais precisa a tentativa de evitar generalizações excessivas que desconsiderem o pluralismo interno do chamado “pensamento ocidental”. Busca-se, assim, evitar tanto a reificação de uma cisão rígida entre os saberes indígenas e ocidentais quanto a adesão acrítica ao mito dos “dois conhecimentos”. Trata-se de um desafio recorrente ao longo da argumentação.

² O uso do termo “cognição” para se referir aos saberes indígenas representa, em si, uma tradução intercultural. Embora esse tipo de tradução possa ser enriquecedor e promover aprendizagem epistemológica, é fundamental reconhecê-lo como mediação intercultural, com seus limites e possibilidades, conforme propõe Quine. Para ele, a linguagem é um “complexo de disposições presentes para o comportamento verbal, em que falantes da mesma língua necessariamente se assemelham” (1960, p. 27; FREISLEBEN, 2024, p. 270). Essa ideia se concretiza em seu experimento da tradução radical, no qual um linguista, diante de uma comunidade desconhecida, ouve a palavra “gavagai” ao ver um coelho e propõe “coelho” como tradução inicial (1960, p. 29). A hipótese é então testada em contextos diversos, observando se “os mesmos estímulos visuais provocarem a concordância do falante” (FREISLEBEN, 2024, p. 271). Contudo, o significado está sempre situado: “o significado por estímulo é relativo a um determinado falante e a uma determinada sentença proferida em um determinado momento”, caracterizando as chamadas occasion sentences (FREISLEBEN, 2024, p. 271). Ainda assim, Quine afirma que “o fato é que ele não traduz identificando significados por estímulos, mas aproximações significativas de significados por estímulos” (1960, p. 40), indicando que o significado não é fixo ou objetivo, mas construído com base no comportamento observável. Essa limitação fica mais evidente com termos como “bachelor”, cuja compreensão não depende apenas do estímulo sensorial. Em situações de “ampla variabilidade intersubjetiva de significado por estímulos” (1960, p. 45), até a ostensão pode falhar, levantando questões filosóficas como: “há um gavagai ou dois?” ou “esse é o mesmo gavagai que aquele?” (1960, p. 53). Assim, “ainda que um mesmo estímulo provoque duas respostas nas duas línguas, como ‘coelho’ e ‘gavagai’, isso não é garantia de que o referente seja o mesmo”, pois “há uma indeterminação na tradução porque nada ‘no mundo’ pode nos dar certeza de que uma determinada tradução é adequada” (FREISLEBEN, 2024, p. 272). Essa indeterminação fundamenta a crítica de Quine ao modelo tradicional de significado. Em *Ontological Relativity and Other Essays*, ele afirma que “o significado de uma sentença gira puramente em torno do que contaria como evidência para a sua verdade” (1969, p. 69; NAIDON, 2010, p. 152), e que esse significado é aprendido “tendo como única evidência o comportamento aberto de outras pessoas em circunstâncias publicamente reconhecíveis” (QUINE, 1969, p. 139). Rejeita, assim, a noção de “museu mental” (NAIDON, 2010, p. 153), onde palavras seriam “etiquetas” associadas a “peças expostas” (QUINE, 1969, p. 139). Para ele, “não há significado algum [...] além dos que estão implícitos nas disposições da pessoa para o comportamento aberto” (QUINE, 1969, p. 140); quaisquer distinções além dessas seriam “ilusórias” (NAIDON, 2010, p. 154). Essa abordagem se articula com a noção de “equivoco controlado”, proposta por Eduardo Viveiros de Castro em *Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation*, segundo a qual o perspectivismo indígena é “uma teoria da equivocação” (2004, p. 3), ou seja, da alteridade referencial entre conceitos homônimos. A equivocação é o “modo de comunicação por excelência entre diferentes posições e perspectivas” e constitui, simultaneamente, condição de possibilidade e limite da antropologia (2004, p. 3). Como na ideia de que “caminhar é uma forma controlada de cair”, a comunicação intercultural requer reconhecer o equivoco como um elemento constitutivo, e não como erro a ser eliminado.

³ Destaca-se, neste momento, a problemática em torno do uso da categoria “espírito”, que perpassa diversos argumentos desenvolvidos ao longo do texto. É fundamental que o leitor esteja atento ao fato de que, mesmo quando tais termos são empregados por povos originários, não se pode negligenciar o quanto seu uso pode estar impregnado pela intrusão do

A segunda seção por sua vez tem por meta apresentar a cognição enativa como uma abordagem que entende o conhecer como ação corporificada, situada e relacional, rompendo com o dualismo mente-corpo.

E por fim, o objetivo da última seção é evidenciar as convergências entre a cognição enativa e o pensamento indígena, mostrando como ambos rejeitam dicotomias ocidentais e compartilham uma visão relacional, incorporada e sensível do conhecimento, propondo modos éticos e integrados de habitar o mundo.

2 Cognição e corporeidade no pensamento indígena

Os povos indígenas constroem seus sistemas de conhecimento por meio de uma relação visceral com o corpo, com a natureza e com as forças espirituais que permeiam a existência (TAYLOR; VIVEIROS DE CASTRO, 2019, p. 769). Dentre esses povos, os habitantes da floresta amazônica oferecem uma perspectiva cosmológica que rompe com os paradigmas ocidentais hegemônicos de conhecimento, objetividade e racionalidade (TAYLOR; VIVEIROS DE CASTRO, 2019, p.817). O corpo, para os povos amazônicos, não é apenas uma entidade biológica, mas um agente cosmológico, uma ferramenta perceptiva e uma interface entre mundos visíveis e invisíveis (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 357-358). No entanto, por meio da literatura de Davi Kopenawa, é possível vislumbrar como a cognição e a corporeidade são concebidas e, sobretudo, manifestadas em diferentes cosmologias

pensamento europeu e norte-americano, introduzido historicamente por meio do processo colonial e da evangelização de matriz neopentecostal. Dessa forma, impõe-se uma reflexão crítica sobre a tensão que se estabelece entre essas categorias e as ontologias indígenas. Nesse sentido, recomenda-se ao leitor interessado em aprofundar esses aspectos — que, embora relevantes, não constituem o foco central deste artigo — a leitura e análise do trabalho *Pastor versus Pajé: o sopro do espírito em contextos indígenas*, de Donizete Rodrigues (2023). Nesse estudo, o autor oferece uma importante contribuição à reflexão ao analisar, sob uma perspectiva antropológica e sociológica, o processo de transformação religiosa entre povos indígenas no Brasil (2023, p. 11, 19-21), notadamente entre os Suruí-Aikewara (Pará) e os Kaingang (Santa Catarina). A partir da introdução do pentecostalismo nessas comunidades, observa-se um fenômeno de hibridismo religioso (2023, p. 19), no qual elementos da cosmologia xamânica são ressignificados — não por meio de uma ruptura, mas através de um processo de incorporação simbólica (2023, p. 2) — para integrar práticas e discursos evangélicos. Desse processo emergem tanto a figura do “índio-crente” (2023, p. 2, 15-16), quanto à categoria de “pentecostalismo indígena” (2023, p. 2-3, 20), marcada por novas expressões do sagrado que combinam práticas de cura, êxtase e espiritualidade. Rodrigues interpreta esse fenômeno à luz do perspectivismo indígena (2023, p. 2-3, 5), relacionando-o ao pentecostalismo caboclo, e destaca a interação entre xamanismo indígena e pentecostalismo protestante como expressão de um hibridismo religioso. Para os povos analisados, a noção de espiritualidade está profundamente vinculada à relação com a natureza, aos ancestrais e à prática da cura. Com a chegada do pentecostalismo, entretanto, essa espiritualidade não é simplesmente abandonada, mas ressignificada (2023, p. 12), dando origem a um pentecostalismo indígena híbrido. Nesse novo contexto, o Espírito Santo passa a dialogar com os espíritos da floresta (2023, p. 16, 20). De fato, em nosso entendimento, essa análise reforça a importância de se problematizar o uso das categorias “espírito” e “espiritual”, mesmo quando elas surgem aparentemente enraizadas em contextos indígenas. É preciso considerar a mediação histórica, linguística e epistemológica que tais categorias sofreram ao longo do processo de colonização e evangelização de matriz neopentecostal. Essa consideração é fundamental, sobretudo no que se refere à manutenção desses termos em trabalhos acadêmicos, o que demanda não apenas uma justificativa conceitual, mas também uma vigilância metodológica, a fim de evitar a naturalização de categorias ocidentais como universais e neutras na análise das cosmologias indígenas.

indígenas (TAYLOR; VIVEIROS DE CASTRO, 2019, p. 769-818), especialmente em contextos históricos marcantes, como o período pandêmico vivenciado pela humanidade há alguns anos. Segundo Kopenawa:

Por isso, essa epidemia é apenas a vingança da floresta. São seus espíritos xapiripê que se vingam porque falta muita sabedoria aos brancos. São essas as palavras que eu quero transmitir. Você pode desenhá-las e dá-las aos outros brancos dizendo: Foi isso que o meu amigo disse. Os brancos cavaram a terra e derrubaram as árvores da floresta, tiraram seu solo e despojo canibal do antepassado animal Krukuri, que estava enterrado com os minérios desde o primeiro tempo. É assim. Se os grandes homens dos brancos continuarem a maltratar desse jeito a terra e a floresta, no caminho desse “coronavírus” virão muitas outras doenças, ainda mais perigosas, que devorarão de novo uma grande quantidade deles. É o que dizem os espíritos dos nossos antigos xamãs (2022, p.164).

Esse trecho expressa uma cosmovisão, uma perspectiva indígena que rompe com a separação moderna entre natureza e o humano⁴ (VALIM, 2024, p. 34, 35, 113). A floresta, os animais, os espíritos e

⁴ É fundamental destacar o fato inegável de que o dualismo entre natureza e cultura desempenhou um papel significativo na formação do pensamento moderno. No entanto, é igualmente importante ressaltar que essa separação não é uma característica universal de todas as correntes filosóficas modernas. Os pragmatistas clássicos, como John Dewey, em sua filosofia de orientação naturalista — a qual posteriormente exerceu influência sobre correntes como o enativismo —, não operam a partir de tal dicotomia. Dewey argumenta que, para evitar a separação entre mente e mundo, sujeito e objeto — que ele considera uma falácia —, é necessário compreender a experiência como um modo de apreensão de aspectos reais da própria natureza (DEWEY, 1958, p. 32; NASCIMENTO, 2022, p. 122). Dessa forma, sustentar um argumento baseado nessa estrutura dualista pode, por um lado, levar à idealização romântica dos saberes indígenas e, por outro, ignorar a diversidade interna existente no próprio campo da modernidade. Ao adotar tal perspectiva, corre-se o risco de reforçar a divisão entre os chamados conhecimentos indígenas e modernos — questão já problematizada por Arun Agrawal em *Dismantling the divide between indigenous and scientific knowledge* (1995). Nesse texto, Agrawal critica a separação entre conhecimento indígena e científico (1995, p. 413-415), argumentando que essa dicotomia é artificial e limitadora. Ele questiona a postura dos neo-indigenistas que, ao tentar preservar o saber indígena por meio de métodos ocidentais e burocráticos, acabam por descontextualizar e enfraquecer esses conhecimentos (1995, p. 427-431). Para o autor, o saber indígena é dinâmico, contextual e politicamente situado, e só pode ser verdadeiramente valorizado com o fortalecimento da autonomia dos povos indígenas e o reconhecimento da diversidade de formas de conhecimento — em vez da oposição entre “indígena vs. ocidental”. Assim, Agrawal revela que o conhecimento indígena é parte de um sistema mais inclusivo e contextualizado de saberes (1995, p. 416-420). Essa crítica à dicotomia também se articula à abordagem de Ludwig e El-Hani, que discutem o chamado “mito dos dois conhecimentos” (2025, p. 87) em *Transformative Transdisciplinarity: An Introduction to Community-Based Philosophy*. Os autores rejeitam a visão binária que opõe ciência a saberes indígenas ou tradicionais como sistemas distintos e incompatíveis (2025, p. 87-90), e propõem, em seu lugar, uma abordagem transdisciplinar baseada em sobreposições parciais, que reconheça tanto diferenças quanto pontos de contato entre práticas acadêmicas e não acadêmicas. Eles questionam o uso genérico de termos como “conhecimento local” e a busca por definições rígidas do que é científico, defendendo uma análise situada e sensível ao contexto (2025, p. 90-95). A proposta de Ludwig e El-Hani alinha-se ao pluralismo na filosofia da ciência, promovendo o diálogo entre saberes diversos e combatendo injustiças epistêmicas, como o apagamento ou a apropriação de conhecimentos não acadêmicos (2025, p. 95-99, 104). Além disso, sugerem abandonar o uso do termo “objetividade” em contextos transdisciplinares, priorizando critérios mais específicos, como confiabilidade e viés (2025, p. 106-116). Em síntese, defendem uma ciência plural, inclusiva e comprometida com a justiça epistêmica. Ainda em relação aos aspectos que envolvem o pragmatismo mencionado nesta nota, no que se refere às suas origens, há quem defenda uma influência significativa do pensamento Nativo-Americano. Pesquisas como as de Pratt (1996, 2002) e Wilshire (2000) destacam as possíveis raízes de compromissos epistemológicos centrais do Pragmatismo nesse pensamento indígena (LEYSER, 2011, p. 30). Para esses autores, o pensamento nativo não deve ser considerado irrelevante, mas reconhecido como um ponto de partida para aspectos distintivos da filosofia americana, oferecendo uma alternativa à visão européia. Argumenta-se (PRATT, 2002, 2004) que elementos centrais da filosofia americana, presentes nos pragmatistas clássicos, podem ser rastreados até as perspectivas dos povos nativos do nordeste dos Estados Unidos, por meio de uma história de contato transcultural (LEYSER, 2011, p. 50). Assim, a origem do Pragmatismo Americano é compreendida como resultado de um processo de interação e aprendizagem

os humanos formam uma rede interdependente. A destruição de um elemento dessa rede traz desequilíbrio e, conseqüentemente, sofrimento coletivo. Kopenawa deixa transparecer uma crítica ao antropocentrismo e ao colonialismo ambiental, chamando a atenção para a urgência de repensar os modos de vida ocidentais sob a luz dos saberes indígenas. Por isso, é que Eduardo Viveiros de Castro, ao abordar o perspectivismo ameríndio, por exemplo, evidencia que a identidade de um ser — seja ele humano, animal ou espírito — é determinada por sua corporeidade. Essa corporeidade não se restringe à fisiologia, mas compreende um “equipamento perceptivo” através do qual se experimenta o mundo, ou seja, há uma temporalidade intrínseca da experiência vivida (TAYLOR; VIVEIROS DE CASTRO, 2019, p. 774-780). Dessa forma, a produção do saber se dá na imanência da experiência, na escuta, na observação, na prática ritual, na dança e na interação constante com os ciclos da vida e da natureza. Conhecer é, antes de tudo, viver; e viver implica um engajamento sensível e espiritual com o mundo. Essa perspectiva é aprofundada por Davi Kopenawa na obra *A Queda do Céu – Palavras de um xamã Yanomami* (2015), onde o autor propõe uma crítica contundente ao modelo civilizatório ocidental. Segundo Kopenawa, o afastamento do homem branco em relação à ancestralidade e à oralidade constitui não apenas um esquecimento cultural, mas uma forma profunda de ignorância. A escrita, nesse contexto, é apresentada como um instrumento de ruptura (VALIM, 2024, *passim*): “Só contemplam sem descanso as peles de papel em que desenharam suas próprias palavras. Se não seguirem seu traçado, seu pensamento perde o rumo” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 76). Para os Yanomami, a palavra falada, enraizada na memória e na presença, não se distancia do sujeito; ela vive, transforma e cria vínculos. Portanto, temos aqui a profundidade da dimensão contemplativa posta em prática (VALIM; PERPETUO ALVES SOARES, 2025e, p. 2, 4, 5, 12) tão necessária em nossos dias para que a humanidade possa viver de forma consciente, sobretudo, com relação ao cuidado com o meio ambiente (VALIM; BOCCA, 2025b, p. 23-40) em que habitamos. O conhecimento não é algo que se arquiva (VALIM, 2024, *passim*), mas que se compartilha e se atualiza no encontro.

O esquecimento, para Kopenawa, é uma condição perigosa porque desvincula o ser humano de sua dimensão espiritual e comunitária. Quando a humanidade se fixa no transitório e no material, perde a capacidade de dialogar com as outras formas de existência e, assim, empobrece sua compreensão de mundo. As palavras dos brancos, insistentemente repetidas, tornam-se “palavras de ignorância”, pois se

intercultural — uma verdadeira partilha de filosofias (PRATT, 2002; WILSHIRE, 2000). Ao que deixa transparecer, esse percurso delineado pode ampliar a compreensão do pensamento pragmatista e evidenciar as conexões entre epistemologias alternativas, enraizadas nas tradições indígenas das Américas, e o pragmatismo clássico. Afinal, “os seres humanos são no mundo e do mundo, o que certamente expressa o compromisso com o princípio da interação” (LEYSER, 2011, p. 174). Por essa razão, torna-se especialmente relevante a atenção dedicada a esse aspecto. Em síntese, ao problematizar os dualismos, torna-se necessário evitar dicotomias reducionistas, inadequadas para abordar a complexidade das relações múltiplas, das influências recíprocas, das conexões, das mestiçagens e dos processos de aprendizagem intercultural.

afastam da sabedoria ancestral e da verdade vivida: “Nossas palavras foram enredadas numa língua de fantasma [...] tornaram-se palavras de ignorância” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 77-78). Ao reivindicar a centralidade da oralidade e da memória, Kopenawa rompe com a lógica ocidentocêntrica que impõe a escrita como única via legítima para a produção e circulação do saber. Ele se posiciona como mediador de sua tradição, rechaçando os atravessadores epistêmicos que interpretam suas palavras à luz de categorias externas. Seu posicionamento como mediador direto serve de sinal de alerta aos que não fazem parte daquele nicho cultural que, se de fato quiserem acessar uma realidade de forma autêntica, faz-se necessário *ir à fonte* da ancestralidade. Elaborar um raciocínio crítico a partir de especulações de terceiros é problemático e por isso, é necessário colocar tais informações em *xequê*. É precisamente nesse ponto que a dúvida cética encontra terreno fértil, ao evocar uma inquietação reflexiva de ordem epistemológica. Tal dúvida decorre do reconhecimento de que aquilo que tomamos como conhecimento sensível pode estar imerso em enganos perceptivos. Ou seja, não se pode garantir, com plena certeza, que a realidade percebida corresponde efetivamente ao que ela é em si mesma (ROLLA, 2018c, p. 69). Certamente nada substitui a experiência *in loco* que mobiliza para vivência autêntica em profundidade, abrindo espaços de possibilidades discursivas e reflexivas profundas. A fala de Kopenawa não busca apenas transmitir informações, mas mobilizar sentidos e reavivar memórias que se conectam com a terra, os espíritos e os sonhos. O xamã, nesse processo, é um agente de tradução ontológica (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, 357-358), capaz de fazer descer imagens espirituais e introduzi-las na coletividade por meio do ritual e da escuta atenta.

A aparente ausência de sentido presente em rituais tradicionais que envolvem o uso de substâncias psicoativas, sob a orientação de xamãs (TAYLOR; VIVEIROS DE CASTRO, 2019, p. 809), pode ser compreendida como uma forma distinta de construção simbólica, em que todos se veem como partes, como “pedaços” (TAYLOR; VIVEIROS DE CASTRO, 2019, p. 774) de um todo que é a coletividade composta pela vida em toda a sua extensão.

Os rituais tradicionais oferecem uma estrutura e uma orientação testadas pelo tempo que maximizam um resultado positivo para a experiência (o que não acontece com as experiências não supervisionadas). Essa sabedoria tradicional pode ser vista como uma psicologia prática que pode, por exemplo, permitir que o indivíduo mantenha o não-senso sob controle ou transforme o não-senso em um episódio significativo⁵. (GONZÁLEZ, 2014, p. 267)

⁵ Tradução de: “Traditional rituals offer a time-tested structure and guidance that maximize a positive outcome for the experience (which unsupervised experiences do not). This traditional wisdom can be seen as practical psychology that may, for instance, allow the individual to keep non-sense at bay or to transform non-sense into a meaningful episode”.

A oposição entre memória e esquecimento adquire, na cosmovisão Yanomami, uma conotação ontológica. *Yoasi*, figura que encarna o esquecimento, é descrito como maligno e desvinculado da sabedoria. Por outro lado, Omama, criador dos astros e da humanidade, representa a memória viva da floresta e o princípio de continuidade cósmica. Sua criação do sol — “que não morre nunca” — não remete apenas ao fenômeno físico, mas à imagem espiritual que só pode ser vista e compreendida por meio da mediação xamânica. O sol e a lua, portanto, não são apenas corpos celestes, mas imagens habitadas por uma memória ancestral, inacessível aos olhos dos brancos e disponível apenas àqueles que participam da cosmopolítica Yanomami.

Ainda dentro dessa lógica, o esquecimento é associado também à infância, entendida não apenas como uma fase biológica, mas como um estado de não-acesso aos sonhos e às interpretações profundas da realidade. “Quando eu era bem pequeno, meu pensamento ainda estava no esquecimento” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 89). A maturidade espiritual, portanto, é marcada pela capacidade de lembrar, sonhar, interpretar e agir com sabedoria. Essa sabedoria é inseparável da sensatez existencial e da determinação de vontade, atributos que permitem que o conhecimento se transforme em ação e que a pessoa se situe de forma significativa no mundo.

Essa perspectiva ameríndia, ancorada na centralidade do corpo como operador de conhecimento e na interdependência entre saber, memória e espiritualidade, nos convida a ampliar as fronteiras das epistemologias convencionais. Ao deslocar o eixo do conhecimento da abstração intelectual para a experiência vivida e sentida, a cosmovisão Yanomami se aproxima de concepções contemporâneas da filosofia da mente e das ciências cognitivas que também questionam a cisão entre corpo e mente. A seguir, analisaremos como essa teoria enativista contribui para um entendimento mais integrado da cognição, ressaltando o papel do corpo e da ação no processo de conhecer — um ponto de convergência com as epistemologias indígenas, ainda que originado em campos distintos do saber.

3 Enativismo: cognição como ação corporificada

A cognição enativa representa uma ruptura epistemológica profunda em relação aos modelos representacionistas e computacionais clássicos da mente. Enquanto essas abordagens convencionais compreendem o conhecimento como representação simbólica interna de um mundo objetivo e dado, o paradigma enativo propõe uma concepção alternativa: o conhecer como atividade situada, incorporada e dinâmica. Assim, a cognição não é a reprodução de estados mentais, nem “[...] é algo a ser acrescentado a uma camada básica de interação com ambiente” (ROLLA, 2018a, p. 155), mas uma forma de ação — ou

enação — que emerge da interação relacional e histórica entre o organismo e seu ambiente. Nessa perspectiva, conhecer é agir no mundo; é enação de sentido por meio da corporeidade.

Entre os fundamentos centrais da cognição enativa destacam-se a corporeidade, que entende o corpo como meio ativo e que experimenta o mundo (THOMPSON, 2007, p. 312-359; VARELA *et al.*, 2016, p. XVI; ROLLA, 2023, p. 219) na produção de sentido; a emergência, que reconhece a gênese contextual do conhecimento em processos dinâmicos; a autopoiese, que descreve os seres vivos como sistemas auto-organizados capazes de manter sua integridade estrutural; e a participação ativa, que compreende o ato de conhecer como engajamento prático com o mundo. Esses pilares desconstróem concepções dualistas e objetivistas, ao reposicionarem o conhecimento como uma experiência situada, vivida e intersubjetiva. Nesse contexto, a perspectiva enativista também contribui para essa desconstrução, ao ultrapassar não apenas visões objetivistas, mas também certas abordagens construtivistas. Isso porque, no enativismo, o conhecimento é compreendido como irredutivelmente relacional, emergindo da interação entre o organismo e o ambiente, e sendo dependente das *affordances* (recursos) que o mundo oferece à experiência vivida⁶.

A partir dessa base conceitual, a tese da racionalidade enativa propõe uma reformulação significativa da noção de racionalidade (ROLLA, 2021a, p. 165, 169; ROLLA, 2021c, p. 571-590). O enativismo defende que a percepção consciente surge da interação entre habilidades sensório-motoras — ou seja, da conexão entre o que é percebido (via nervos aferentes) e o que é feito (via nervos eferentes). A percepção, nesse modelo, não é passiva, mas formada pela maneira como o sujeito age no mundo. Isso significa que o estado perceptual depende do engajamento prático com o ambiente, considerando o corpo como parte fundamental da cognição (cognição corporificada). O enativismo propõe, de maneira radical, a rejeição de explicações da cognição fundamentadas em representações mentais internas, por exemplo. Em vez disso, defende que, em muitos casos — especialmente no que diz respeito à experiência consciente —, a cognição deve ser compreendida a partir das ações do indivíduo em contextos específicos, situados e incorporados (ROLLA, 2018a, p. 53). A racionalidade não é uma instância autônoma baseada na manipulação simbólica abstrata, mas uma “meta-organização de habilidades mais simples” orientadas para a adaptatividade do sujeito diante das variações do ambiente e de si mesmo (ROLLA, 2021a, p. 165). Essa visão rompe com a concepção clássica (ROLLA; DE CARVALHO, 2020, p. 163) da racionalidade como privilégio exclusivamente humano, defendendo sua distribuição contínua entre organismos vivos, respeitando suas diferenças morfológicas e graus de complexidade adaptativa.

⁶ Considera-se importante destacar esse aspecto, especialmente quando se discute a superação de posições objetivistas, pois ele amplia o entendimento sobre a complexidade do processo de conhecer.

Giovanni Rolla sustenta que “a racionalidade não é uma marca distintiva da humanidade” (2021a, p. 169), destacando que sua emergência está diretamente vinculada à capacidade adaptativa dos organismos. Como enfatiza: “o que explicaria o surgimento de uma suposta capacidade miraculosa (e miraculosamente descontínua considerada nossa árvore filogenética) se não uma intervenção divina?” (2021a, p. 170).

Essa crítica propõe uma reconceitualização da racionalidade a partir de uma perspectiva enativa, afastando-se tanto do intelectualismo quanto do antropocentrismo. Tal abordagem encontra ressonância nos saberes indígenas, cujas cosmologias também rejeitam as dicotomias estruturantes da modernidade ocidental. Um exemplo dessas dicotomias pode ser observado na concepção de filosofia, que a define como uma prática dedicada à análise e à explicitação dos conceitos que estruturam nosso modo de compreender a realidade. Em outras palavras, “a filosofia consistiria em pensar sobre o pensamento, por assim dizer” (ROLLA, 2021b, p. 34-35). Contudo, não há sequer um consenso entre os próprios filósofos quanto ao que seja, de fato, a filosofia, o que ilustra a complexidade inerente a essa questão (ROLLA, 2018b, p. 11). Neste sentido, “[...] o mundo não é nem uma mera representação no cérebro, nem apenas um conjunto de coisas no ambiente físico. Pelo contrário, ele é co-constituído na percepção e na ação” (ROLLA, 2024, p. 5). Ao denunciar o “povo da mercadoria” (2015, p. 407, 419), Kopenawa critica a superficialidade da existência ocidental, marcada por uma desconexão ontológica com os fundamentos da vida, reduzida às “sobras da vida”. Essa crítica se aprofunda quando contrastamos essa visão com a forma como percebemos o mundo ao nosso redor. Mesmo quando temos acesso apenas parcial a um objeto — como enxergar apenas as lombadas de livros em uma estante —, ainda assim conseguimos apreender sua totalidade (ROLLA, 2018b, p. 34-35). Isso ocorre porque, com base em nossa experiência prévia e na possibilidade de movimentar-nos no espaço, sabemos que o restante do objeto está presente e pode ser explorado. Essa capacidade de perceber o todo a partir das partes é possível justamente porque temos uma relação prática e corporal com o ambiente, que nos permite acessar aspectos inicialmente ocultos da realidade.

Como sintetiza Giovanni Rolla, a cognição enativa “busca evitar tanto o realismo quanto o idealismo” (2021a, p. 209), propondo uma visão relacional do conhecimento que emerge do acoplamento estrutural entre organismo e ambiente. Vale destacar que essa é a proposta original de Varela, Thompson e Rosch, ainda que nem todas as vertentes posteriores do enativismo a tenham seguido fielmente.

Essa convergência radicaliza o paradigma enativo ao propor que mesmo as capacidades cognitivas mais elementares implicam um processo de aprendizagem. Segundo os autores, “todas as interações são possíveis graças a interações prévias entre o organismo e o ambiente que moldam como serão as

interações futuras” (HUFFERMANN; RECH NOGUEZ, 2020, p. 215). Desse modo, propõem a noção de intencionalidade primitiva desprovida de conteúdo, entendida como uma orientação (*directness*) para atividades específicas moldadas por um histórico de acoplamentos com o ambiente. Tal intencionalidade é falível não por representar estados internos incorretos, mas por ser resultado de uma história contingente de interações adaptativamente bem-sucedidas.

Essa dissociação entre conteúdo e intencionalidade permite “explicar a cognição com conteúdo e intencionalidade (a cognição superior) em termos dos tipos de habilidades e características ambientais requeridos por esse tipo de cognição” (HUFFERMANN; RECH NOGUEZ, 2020, p. 215). As tendências adquiridas no aprendizado adaptativo “não podem ser fixas”; a adaptatividade visa precisamente “à estabilização da tensão primordial, que subsiste enquanto subsistir o próprio organismo” (HUFFERMANN; RECH NOGUEZ, p. 219). Trata-se de um processo de auto-individuação adaptativa, no qual a normatividade e a intencionalidade emergem de forma naturalizada, intrínsecas aos sistemas autônomos, à medida que estes buscam se preservar e se abrir às trocas com o ambiente.

Nesse sentido, o movimento do organismo é entendido como um movimento de abertura, um processo adaptativo que permite discriminar direcionamentos mais ou menos favoráveis. “A discriminação de estruturas ambientais entre, umas mais, outras menos favoráveis, feita sempre em relação ao estado historicamente constituído de um corpo que se move, que procura, e que, ao que o faz, tem interesse e satisfação de objetivos, é o que faz com que o enativismo reconheça as velhas categorias da percepção e da ação” (HUFFERMANN; RECH NOGUEZ, 2020, p. 219). Assim, percepção e ação são substituídas pela noção de sensório-motricidade, concebida como modulação mútua entre fluxos perceptuais e de ação. “Não há, portanto, mediação entre o que se vê e o que se faz, mas uma mútua modulação definidora do corpo enquanto vivo. Um corpo vivo não preexiste às suas ações, mas se configura através delas” (HUFFERMANN; RECH NOGUEZ, 2020, p. 220).

A produção de sentido, nesse contexto, é essencialmente corpórea e afetiva, sendo “a primeira característica de sistemas autônomos, adaptativos, a emergir como distensionadora de características antecedentes em tensão e, ao mesmo tempo, viabilizadora de características novas, analogamente tensionadas” (HUFFERMANN; RECH NOGUEZ, 2020, p. 220). Tal produção de sentido possibilita também a emergência de estruturas cognitivas, estreitamente moduladas pela sensório-motricidade do agente. Um dos processos mais importantes nesse contexto é a interação social, o que reforça a dimensão intersubjetiva da cognição desde seus níveis mais elementares. Assim, a continuidade entre vida e linguagem “é capaz de explicar as mais diversas complexidades de comportamento do mundo animal

(incluindo nós mesmos) por um mesmo enquadramento teórico, de modo naturalista e sem descontinuidades” (HUFFERMANN, 2022, p. 228).

Aprofunda-se essa abordagem no que consiste que “os processos cognitivos são aqueles que dizem respeito à auto-manutenção e auto-regulação adaptativa do organismo a partir desse acoplamento com o ambiente”, pois é a partir das interações sensorio-motoras simples que se compreende a cognição como expressão do dinamismo da vida — uma continuidade forte entre “vida” e “mente” (HUFFERMANN, 2022, p. 180). Um corpo vivo é, assim, “um sistema operacionalmente fechado e precário”; suas partes mantêm “relações circulares de dependência” e sua estabilidade é limitada à duração do organismo como um todo (HUFFERMANN, 2022, p. 181). Por isso, é que a dimensão ética da cognição também é abordada sob essa ótica. A ética “é muito mais sobre como navegamos essas situações do que os momentos de reflexão tipicamente propiciados por discussões de dilemas morais” (HUFFERMANN, 2022, p. 187). Tais dilemas são importantes, mas não representam a totalidade da vida moral. O aprendizado moral ocorre a partir de exemplares, e o sábio é aquele que desenvolve uma “sintonização moral” com o mundo, agindo adequadamente mesmo em situações ambíguas. “O sábio não só se sentiria compelido a ajudar [...] mas também em circunstâncias em que as configurações normativas fossem suficientemente similares” (HUFFERMANN, 2022, p. 188).

A cognição enativa, portanto, posiciona a mente humana em um “mundo normativamente tumultuoso”, em que o corpo vivo responde com valores e normas próprias à sua manutenção (HUFFERMANN, 2022, p. 194). Outro exemplo importante é o da culinária que mostra como nossas ações incorporam um estilo sensorio-motor próprio, mas também refletem um processo de aculturação e decisões de vida intersubjetivas. “Essa pessoa pode ter escolhido se tornar vegana [...] ou pode nunca ter se preocupado com sua alimentação” (HUFFERMANN, 2022, p. 194). A partir dessa abordagem, torna-se possível articular um diálogo epistêmico legítimo entre o paradigma enativo e as epistemologias indígenas, contribuindo para uma ecologia dos saberes que respeite a diversidade dos modos de existência e inteligência. A cognição enativa emerge, assim, não apenas como uma inovação teórica, mas como uma via de escuta e acolhimento dos saberes plurais que habitam o mundo.

4 Convergências entre o enativismo e o pensamento indígena

O diálogo entre o pensamento indígena e a cognição enativa revela uma notável afinidade epistemológica, desafiando os paradigmas dualistas característicos do pensamento ocidental moderno e propondo, em contrapartida, uma ontologia relacional e encarnada do conhecimento. A cognição enativa, enquanto vertente emergente no campo da ciência cognitiva contemporânea, rejeita a concepção

representacionista da mente e defende uma abordagem na qual o conhecimento é compreendido como resultado da ação situada em um mundo vivido. Nesse contexto, corpo, mente e ambiente não são entidades separadas, mas dimensões interdependentes de um processo dinâmico e coemergente. Ao que parece “o enativismo é um programa de pesquisa cujo objetivo primordial é explicar a totalidade dos fenômenos mentais e cognitivos. A simplicidade é certamente um ideal teórico, mas não temos de sacrificar brutalmente o escopo do enativismo para preservá-la” (ROLLA; DE CARVALHO, 2020, p. 178; ROLLA, 2018b, p. 31). Assim, tanto o pensamento indígena quanto a cognição enativa convergem na valorização de formas de conhecer que transcendem dicotomias como sujeito e objeto, corpo e mente, natureza e cultura, afirmando uma perspectiva que reconhece o conhecimento como prática situada, relacional e corporificada. Na verdade, as perplexidades éticas refletem questões do cotidiano e são abordadas por teorias morais testadas por intuições sobre casos.

A produção de sentido, na perspectiva enativa, ocorre a partir da ação em um mundo com o qual o sujeito está acoplado, não sendo resultado de uma codificação prévia ou externa sobre esse mundo. Pensar, nesse contexto, é já agir, ainda que em um domínio de explicações, que por sua vez não possuem valor ontológico superior a outras formas de experiência. “Os sistemas formais explicativos são efeitos da enação e não um sistema prévio que utilizamos para nos orientar em um mundo independente de nossos fazeres” (KROEFF *et al.*, 2016, p. 205). Assim, o conhecimento é uma prática vivida, incorporada, e não puramente um espelhamento mental do mundo exterior.

Essa concepção se alinha notavelmente às epistemologias indígenas, que sempre conceberam o saber como encarnado na experiência do corpo e na relação com o ambiente. A tradição dos povos indígenas parte da inseparabilidade entre mente, corpo e mundo, recusando a cisão moderna que objetifica a natureza e nega sua agência. Neste sentido, por exemplo, se insere a crítica de Kopenawa que não se restringe ao campo político ou ambiental, mas constitui uma interpelação ontológica ao sujeito moderno (2015, p. 479, 480, 781, 483, 484). Sua recusa das dicotomias sujeito-objeto, corpo-mente e natureza-cultura aproxima suas proposições das premissas fundamentais da cognição enativa, ambas concebendo o conhecimento como processo situado, encarnado e interdependente.

Ailton Krenak, por sua vez, denuncia: “desse divórcio das integrações e interações com a nossa mãe, a Terra, resulta que ela está nos deixando órfãos [...]” (2019, p. 49-50). Ao despersonalizar os elementos naturais — rios, florestas, montanhas —, o pensamento ocidental instaurou uma ruptura ontológica que passou a justificar a exploração desses entes. Em contraste, no pensamento indígena, o corpo configura-se simultaneamente como meio e matriz do saber. A noção de território, nesse contexto, pode ser compreendida por esses povos como uma extensão do corpo e, portanto, como espaço sagrado,

onde se manifesta sua atuação existencial, o que se expressa também por meio de suas práticas e expressões artísticas (KRENAK, 2019, p. 60; KRENAK, 2022, *passim*; KRENAK, 2020b, p. 7, 8, 9; HAESBAERT, 2020, p. 78, 81; VALIM; ALMEIDA JR., 2025a, p. 191). Ressalta-se, contudo, que essa discussão não será objeto de análise no presente artigo. O fato é que o conhecimento emerge da experiência sensível e contínua com o mundo, por meio de práticas corporais — como rituais, jejuns, danças e cantos — que não se constituem por abstração, mas por incorporação. Trata-se de um “saber encarnado”, no qual conhecer é também sentir, viver e conviver. Essa compreensão ressoa com a ideia central da cognição enativa de que a mente não é uma entidade isolada, mas “uma codeterminação entre o interno e o externo” (RUDRAUF *et al.*, 2003, p. 27-65), em constante enfrentamento sensório-motor com o meio.

A noção de enação implica uma circularidade fundamental entre ação e percepção, dissolvendo a dicotomia entre sujeito e objeto, bem como entre corpo e mente. Tal circularidade constitui o cerne da definição de enação, uma vez que estabelece, em termos conceituais, a indissociabilidade entre corpo e mente enquanto um processo dinâmico e contínuo de enfrentamento das perturbações do meio (RUDRAUF *et al.*, 2003; BAUM; KROEFF, 2018, p. 207–236). Nesse sentido, a cognição não pode ser compreendida como um fenômeno solipsista, pois se manifesta em um corpo situado no espaço-tempo, cuja corporeidade contribui ativamente para a constituição da atividade cognitiva do agente. Os padrões de atividade neuronal emergem a partir de um engajamento sensório-motor constante entre o sistema e seu ambiente, de modo que a mente se configura como uma determinação relacional entre o interno e o externo, não sendo, portanto, passível de localização em um ponto específico do sistema.

A perspectiva enativa propõe, assim, uma compreensão da cognição como um processo incorporado, situado e emergente da interação dinâmica entre organismo e meio, reafirmando a natureza distribuída e relacional da experiência consciente. Esse fato é muito significativo quando posto em relação ao pensamento indígena, por exemplo, até porque não somos apenas corpos biológicos. Temos uma afetividade que nos impulsiona (VALIM *et al.*, 2025c, *passim*). Somos também agentes culturais.

Em diferentes lugares, tem gente lutando para este planeta ter uma chance, por meio da agroecologia, da permacultura. Essa micropolítica está se disseminando e vai ocupar o lugar da desilusão com a macropolítica. Os agentes da micropolítica são pessoas plantando horta no quintal de casa, abrindo calçadas para deixar brotar seja lá o que for. Elas acreditam que é possível remover o túmulo de concreto das metrópoles (KRENAK, 2020a, p. 12).

A afetividade, nesse contexto, não é só *emoção*, mas uma *força motriz* — é o que move essas pessoas a romper com a inércia, a plantar onde só havia cimento, a sonhar com cidades vivas⁷. É, portanto, uma forma de resistência que nasce do desejo de transformação real, concreta, íntima e coletiva. Daí a importância de a abordagem enativa assumir um caráter transdisciplinar (FROESE; DI PAOLO, 2011, p. 1-36), ancorando-se no estudo de sistemas autônomos, na produção de sentidos compartilhados e na natureza incorporada da experiência. Contudo, é necessário esclarecer em que sentido o termo transdisciplinaridade está sendo utilizado, uma vez que se trata de um conceito polissêmico. Neste contexto, transdisciplinaridade não se refere apenas à colaboração entre diferentes disciplinas, mas à superação de suas fronteiras tradicionais, promovendo uma integração que visa à construção de um novo paradigma de investigação capaz de abarcar a complexidade dos fenômenos cognitivos de forma holística e situada. Dessa forma, até mesmo o “não-sentido” é apreendido dentro dessa lógica, não como uma limitação ou falha da cognição, mas como elemento constitutivo da própria dinâmica de produção de sentido. Abre-se, assim, a possibilidade de compreender o processo de significação de maneira mais abrangente, “[...] incorporando o não-sentido na definição enativa do sentido” (KROEFF *et al.*, 2016, p. 208).

Na cosmovisão dos Yanomami, por exemplo, apresentada por Davi Kopenawa (2015), o mundo é animado por uma pluralidade de seres espirituais — os *xapiri* — que são os verdadeiros guardiões da floresta. Essa concepção rompe com a ideia ocidental de natureza como fundo inerte e passivo, e propõe uma floresta viva, habitada por inteligências não humanas. “Os espíritos *xapiri* são os verdadeiros donos da natureza, e não os humanos” (2015, p. 475). Os *xapiri* — araras, antas, peixes, veados, sapos — são forças vitais que circulam pelo mundo, dialogando com os xamãs e orientando suas ações. Por isso, faz sentido que em *A Queda do Céu*, Davi Kopenawa venha a apresentar uma ontologia distinta ao afirmar que os Yanomami constituem “[...] outra gente” (2015, p. 443, 456, 459), pertencente a “[...] de outro sangue” (2015, p. 310). Logo, o conhecimento, nessa concepção, só pode ser compreendido como não sendo abstraído ou representado⁸, mas vivido na escuta dos espíritos, na interação com a floresta e no acolhimento existencial com os *xapiri*.

⁷ Neste sentido, embora não seja o foco principal do presente estudo, recomenda-se a leitura e análise do artigo intitulado *Os Indígenas e as Cidades: Reflexões filosóficas sobre memória e identidade no espaço urbano* nele é defendida a ideia de que a presença indígena nas cidades não representa perda de identidade, mas sim reinvenção e resistência (VALIM; DE ARAÚJO, 2025d, p. 122). Critica a visão colonialista que estereotipa os povos indígenas (VALIM; DE ARAÚJO, 2025d, p. 130) e destaca a importância de reconhecer seus saberes ancestrais e formas próprias de existir. Propõe a reconstrução da ideia de cidade com base na diversidade étnica e na escuta sensível das vozes indígenas, promovendo uma convivência mais justa, ética e sustentável (VALIM; DE ARAÚJO, 2025d, p. 132-133) na busca por *cidades efetivamente vivas*.

⁸ O conhecimento, portanto, emerge como um modo de estar-no-mundo, inseparável da prática ritual, da experiência sensível e da relação com o invisível. No entanto, a questão colocada a partir dessa ontologia é: como pensar a linguagem e a

Kopenawa contrapõe essa perspectiva ao olhar dos não-indígenas, que “acham bonita a natureza que vêem, sem saber porquê”, pois ignoram a presença dos espíritos que a habitam. Para ele, essa incompreensão legitima a devastação: “os brancos pensam que a floresta está morta e vazia [...] e que é muda” (2015, p. 476). Ao fragmentar a floresta e tratá-la como recurso, o modelo civilizatório dominante destrói não apenas um ecossistema, mas toda uma ontologia relacional e espiritual. Essa crítica radical à fragmentação do mundo ecoa a proposta enativa de superação das dicotomias modernas. A cognição enativa e o pensamento indígena, cada um a seu modo, apontam para a necessidade de reconfigurar nossa compreensão da realidade a partir da interdependência entre todos os seres. Como lembra Ailton Krenak, “fomos nos alienando desse organismo de que somos parte, a Terra, e passamos a pensar que ele é uma coisa e nós, outra [...] Eu não percebo onde tem alguma coisa que não seja natureza. Tudo é natureza” (2019, p. 16-17).

A sabedoria xamânica, como deixa transparecer Kopenawa, é um conhecimento vivo e atual, profundamente sintonizado com as exigências éticas do presente. “Nós, xamãs, dizemos apenas que protegemos a natureza por inteiro [...] os *xapiri* são os verdadeiros defensores da floresta e eles nos dão sua sabedoria” (2015, p. 484-485). Essa defesa da floresta é inseparável da defesa da própria humanidade: “não quero que os meus morem num resto de floresta, nem que nos tornemos restos de seres humanos” (2015, p. 485). Diante dos desafios ecológicos e civilizatórios contemporâneos, a convergência entre a cognição enativa e o pensamento indígena se apresenta como um caminho fértil para a construção de novos modos de habitar o mundo. Modos que, em vez de separar, religuem; que reconheçam o valor de todos os saberes enraizados na experiência e na relação. Como ensina Krenak, é preciso “viver a experiência da nossa própria circulação pelo mundo, não como uma metáfora, mas como fricção, poder

representação do conhecimento no nível de uma comunidade, sem necessariamente recair no representacionalismo mental de um indivíduo isolado? Afinal, quando um povo originário narra um mito de origem, ou transmite oralmente suas histórias, saberes e valores, esse conhecimento não estaria sendo socialmente representado? E mais: essa representação social não implicaria algum grau de abstração, na medida em que organiza simbolicamente a experiência vivida? A resposta exige cuidado para não projetar categorias ocidentais de representação sobre formas de conhecimento que operam por outros regimes de sentido. Embora o mito ou a narrativa tragam, de fato, uma forma de simbolização, isso não significa que estejam fundadas na abstração como separação do mundo da realidade. A linguagem, nesse caso, não é um espelho da realidade, mas um modo de continuidade com ela. O discurso simbólico dos povos originários, como os Yanomami, não representa o mundo à distância, mas o atualiza, o performa, o reencanta. Portanto, o mito não é apenas uma representação social no sentido moderno do termo, mas uma forma de enunciação comunitária que mobiliza afetos, memórias, experiências e visões compartilhadas. Ele carrega uma função cosmopolítica, pois reposiciona os humanos em relação aos não humanos, à floresta, aos ancestrais e aos espíritos. Nesse sentido, ainda que envolva mediações linguísticas e estruturas simbólicas, o conhecimento que se expressa por meio do mito não é redutível à abstração, pois está enraizado numa escuta atenta dos *xapiri* e num modo de vida onde “representar” não é descolar, mas coabitar com o que é dito. Assim, é possível reconhecer que há, sim, formas de representação social do conhecimento entre os Yanomami, mas essas não se organizam segundo o paradigma representacionalista da modernidade ocidental. Elas envolvem modos de expressão simbólica que não dissociam linguagem e vida, pensamento e experiência, individual e coletivo. A tese de Kopenawa, portanto, não se compromete com um representacionalismo mental isolado, pois seu fundamento é relacional, ontológico e vivido — uma epistemologia encarnada na floresta, nos corpos e nas palavras que dançam com os *xapiri*.

contar uns com os outros” (2019, p. 27). Pois, como afirmam os xapiri, não há futuro possível sem floresta inteira — e não há floresta inteira sem respeito profundo por todos os seus habitantes, visíveis e invisíveis.

5 Considerações finais

A reflexão proposta neste artigo buscou entrelaçar dois campos do saber aparentemente distantes — a cognição enativa e o pensamento indígena — para revelar suas afinidades profundas e fecundas. Em ambos os casos, emerge uma crítica vigorosa às separações modernas entre corpo e mente, sujeito e objeto, natureza e cultura. Tanto a filosofia ameríndia quanto o paradigma enativo recusam essas cisões e propõem uma ontologia relacional, onde conhecer é sempre um ato situado, vivido, encarnado e co-emergente com o mundo.

Ao nos aproximarmos das cosmologias indígenas, especialmente da sabedoria dos povos da floresta como os Yanomami⁹, aprendemos que a corporeidade é mais do que suporte da mente: ela é sua condição de possibilidade. O corpo é sensível, espiritual, comunicante — é o lugar onde o saber pulsa e se transforma. O xamã, nesse contexto, é mais que um curador: é um agente epistêmico que enlaça mundos, traduz espíritos, e lembra à humanidade que não se pode viver bem esquecendo-se da Terra.

A teoria da cognição enativa, por sua vez, integra corpo, mente e ambiente, propondo uma ciência conectada à vida, baseada em uma racionalidade sensível e adaptativa, e alinhada com práticas indígenas de escuta, ritual, sonho e comunhão com o entorno.

Essa aproximação não pretende dissolver as diferenças entre os saberes, mas criar pontes respeitadas, nutridas por uma ética do encontro. Em tempos de crise ecológica, espiritual e epistêmica, é urgente reconfigurar nossas formas de pensar e de habitar o mundo. O diálogo entre o enativismo e o pensamento indígena aponta para a possibilidade de um conhecimento mais íntegro, afetivo e responsável. Podemos, portanto, concordar e afirmar que, se “o enativismo segue firme e forte” (ROLLA, 2023, p. 231), é justamente no encontro com a diversidade indígena de pensamento e identidade (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 443, 456, 459) que ele poderá encontrar novos caminhos de aprofundamento e expansão.

⁹ É importante frisar que, ao destacarmos o povo Yanomami, não se pretende hierarquizar os sistemas de conhecimento dos povos originários, colocando-os em posição de superioridade em relação às demais centenas de povos indígenas, tampouco estabelecer uma primazia dos povos da floresta sobre aqueles do cerrado, da caatinga, dos campos gerais ou de qualquer outra região de nosso país com dimensões continentais. Nosso objetivo é evidenciar a riqueza e complexidade de um entre os muitos saberes originários, reconhecendo a diversidade epistêmica existente entre os diferentes povos indígenas do Brasil.

Embora o enativismo e os saberes indígenas compartilhem críticas às separações modernas entre corpo e mente, embora haja especificidades em suas respectivas diversidades como é o caso de pragmatistas com Dewey¹⁰, e valorizem formas de conhecer encarnadas e relacionais, é essencial reconhecer também suas diferenças. Enquanto o enativismo surge dentro da tradição científica ocidental, os saberes indígenas, como os dos Yanomami, por exemplo, estão enraizados em cosmologias espirituais e práticas de cura e relação com a floresta¹¹. Aproximar esses saberes sem atenção às suas singularidades pode gerar injustiças epistêmicas e silenciamentos. O diálogo deve ser ético e respeitoso, valorizando a diferença para construir pontes entre saberes.

Que possamos reaprender a escutar com o corpo, a pensar com a floresta e a caminhar com os pés firmes sobre a memória viva da Terra. Porque, como ensinam os *xapiri*, só há cura onde há escuta, e só há futuro em que há relação. Que o saber, então, não seja aquilo que nos separa da vida, mas aquilo que nos reintegra ao tecido invisível de que todos somos feitos.

Referências

AGRAWAL, A. Dismantling the divide between indigenous and scientific knowledge. *Development and Change*, Haia, vol 26, nº 3, p. 413-439, 1995. <https://doi.org/10.1111/j.1467-7660.1995.tb00560.x..> Disponível em: <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/j.1467-7660.1995.tb00560.x>. Acesso em: 01 out 2025.

BAUM, C.; KROEFF, R. F. da S. Enação: Conceitos Introdutórios E Contribuições Contemporâneas. *Revista Polis e Psique*, [S. l.], vol. 8, nº 2, p. 207-236, 2018. DOI: 10.22456/2238-152X.77979. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/index.php/PolisePsique/article/view/77979>. Acesso em: 21 maio. 2025.

DEWEY, J. *Experience and Nature*. New York: Dover Publications, Inc., 1958.

FREISLEBEN, L. C. A tradução radical e alguns problemas para a linguística: um ensaio. *Scripta*, Belo Horizonte, vol. 28, nº 62, p. 263-283, 2024. DOI: 10.5752/P.2358-3428.2024v28n62p263-283. Disponível em: <https://periodicos.pucminas.br/scripta/article/view/32828>. Acesso em: 13 out. 2025.

FROESE, T.; DI PAOLO, E. A. The enactive approach - Theoretical sketches from cell to society. *Pragmatics&Cognition*, vol. 19, nº 1, 2011, p. 1-36. DOI: 10.1075/pc.19.1.01fro. Disponível em: <https://www.jbe-platform.com/content/journals/10.1075/pc.19.1.01fro>. Acesso em: 21 maio. 2025.

¹⁰ Vide nota de rodapé nº 4.

¹¹ A colaboração equitativa entre conhecimentos indígenas, locais e científicos é essencial para enfrentar os desafios ambientais do Antropoceno. Exige engajamento real dos detentores de conhecimento, processos inclusivos e respeitosos, e investimento em confiança e comunicação. Propõe-se um quadro de coprodução de conhecimento que fortalece sustentabilidade, governança e inovação em múltiplas escalas (TENGO *et al.*, 2017, p. 24).

GONZÁLEZ, J. C. Traditional shamanismas embodied expertise on sense and non-sense. In: CAPPUCCIO, Massimiliano; FROESE, Tom. *Enactive Cognition at the Edge of Sense-Making – Making Sense of Non-Sense*. London: Palgrave Macmillan, 2014, p. 266-284.

HAESBAERT, R. Do Corpo-Território ao Território-Corpo (Da Terra): Contribuições Decoloniais. *GEOgraphia*, vol. 22, nº 48, 16 jun. 2020. DOI: <https://doi.org/10.22409/GEOgraphia2020.v22i48.a43100>. Disponível em: <https://periodicos.uff.br/geographia/article/view/43100>. Acesso em: 22 mai 2025.

HUFFERMANN, J. D. Enativismo e Psicologia Moral: Aprendendo (Juntos) a Ser Gente. *Revista Perspectiva Filosófica*, vol. 49, nº. 5, 2022, p. 176-199. DOI: <https://doi.org/10.51359/2357-9986.2022.256761>. Disponível em: <https://periodicos.ufpe.br/revistas/index.php/perspectivafilosofica/article/view/256761>. Acesso em: 20 mai 2025.

_____.; RECH NOGUEZ, P. M. Propostas Enativas e a Questão da Continuidade entre Formas de Cognição. *Prometheus – Journal of Philosophy*, [S. l.], v. 12, n. 33, 2020. DOI: 10.52052/issn.2176-5960.pro.v12i33.13814. Disponível em: <https://periodicos.ufs.br/prometeus/article/view/13814>. Acesso em: 20 maio. 2025.

KRENAK, A. *A Vida não é útil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2020a.

_____. *Futuro Ancestral*. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

_____. *Ideias para adiar o fim do Mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

_____. *O amanhã não está à venda*. São Paulo: Companhia das Letras, 2020b.

KROEFF, Renata Fischer da Silveira; GAVILLON, Poti Quartiero; MARASCHIN, Cleci. O não-sentido na Cognição Enativa. *Revista Polis e Psique*, [S. l.], vol. 6, nº 2, p. 204–210, 2016. DOI: 10.22456/2238-152X.66987. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/index.php/PolisePsique/article/view/66987>. Acesso em: 21 maio. 2025.

KOPENAWA, D.; ALBERT, B.. *A Queda do Céu – Palavras de um Xamã Yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

_____. *O espírito da floresta*. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

LEYSER, K. D. dos S. *Pensamento Latino-Americano e Pragmatismo: diálogos, influências e confluências*. 30/11/2011, 201 f. Mestrado em Educação, Instituição de Ensino: Universidade Regional de Blumenau, Blumenau, Biblioteca Depositária: Biblioteca Universitária “Professor Martinho C. da Veiga”. Disponível em: DOI: 10.13140/RG.2.1.1227.4803. Acesso em: 26 out 2025.

LUDWING, D.; EL-HANI, C. N. *Transformative transdisciplinarity: An introduction to community-based philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 2025.

NASCIMENTO, E. M. M. A epistemologia pragmatista de John Dewey: uma filosofia da experiência. *Filosofia e Educação*, Campinas, SP, vol. 14, nº 2, p. 119–144, 2022. DOI: 10.20396/rfe.v14i2.8668377. Disponível em: <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/rfe/article/view/8668377>. Acesso em: 1 out. 2025.

NAIDON, K. G. V. da C. Quine e Davidson sobre estímulos distais e proximais. *Cognitio-Estudos: Revista Eletrônica de Filosofia*, São Paulo, Vol. 7, nº 2, p. 150-159, 2010. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/cognitio/article/view/3445>. Acesso em: 13 out 2025.

PRATT, S. L. The influence of the Iroquois on Early American Philosophy. *Transactions of Charles S. Peirce Society*, vol. 32, nº 2, p. 274-314, 1996. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/40320599>. Acesso em: 26 out 2025.

_____. *Pragmatism: rethinking the roots of American Philosophy*. Bloomington: Indiana University Press, 2002. Disponível em: https://books.google.com.br/books?id=hbIyYc-IBZEC&pg=PA17&hl=pt-BR&source=gbs_toc_r&cad=2#v=onepage&q&f=false. Acesso em: 25 out 2025.

QUINE, W. V. O. *Word and Object*. Cambridge, Mass: Technology Press of the Massachusetts Institute of Technology, 1960.

_____. *Ontological Relativity and Other Essays*. New York: Columbia University Press, 1969.

RODRIGUES, Donizete. Pastor versus Pajé: o sopro do espírito em contextos indígenas. *Horizonte - Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião*, Belo Horizonte, vol. 21, nº 64, p. 1-24, 2023. DOI: 10.5752/P.2175-5841.2023v21n64e216415. Disponível em: <https://periodicos.pucminas.br/horizonte/article/view/25658>. Acesso em: 12 out. 2025.

ROLLA, G. *A Mente Enativa*. Porto Alegre: Editora Fi, 2021a.

_____. *Cognição Perceptual e Racionalidade Corporificada*. Pelotas: NEPFIL Online, 2018a.

_____. Enativismo radical: exposição, desafios e perspectivas [Radical enactivism: exposition, challenges and prospects]. *Princípios: Revista de Filosofia (UFRN)*, [S. l.], v. 25, n. 46, p. 29–57, 2018b. DOI: 10.21680/1983-2109.2018v25n46ID12129. Disponível em: <https://periodicos.ufrn.br/principios/article/view/12129>. Acesso em: 20 maio. 2025.

_____. *Epistemologia: uma introdução elementar*. Porto Alegre: Editora Fi, 2018c.

_____. *Filosofia: uma introdução temática*. Florianópolis: UFSC, 2021b.

_____.; DE CARVALHO, E. M. O Desafio da Integração Explanatória para o Enativismo: escalonamento ascendente ou descendente. *Prometheus – Journal of Philosophy*, [S. l.], v. 12, n. 33, 2020. DOI: 10.52052/issn.2176-5960.pro.v12i33.13812. Disponível em: <https://periodicos.ufs.br/prometeus/article/view/13812>. Acesso em: 20 maio. 2025.

_____. Por que não somos só o nosso cérebro: em defesa do enativismo: en defensa del enactivismo. *Trans/Form/Ação*, Marília, SP, v. 46, p. 207–236, 2023. DOI: 10.1590/0101-3173.2023.v46esp1.p207. Disponível em: <https://revistas.marilia.unesp.br/index.php/transformacao/article/view/13709>. Acesso em: 20 maio. 2025.

_____. Reconceiving rationality: situating rationality in to radically enactive cognition. *Synthese*. vol. 198 (Supl. 1), p. 571–590, 2021c. <https://doi.org/10.1007/s11229-019-02362-y>. Disponível em: <https://link.springer.com/article/10.1007/s11229-019-02362-y>. Acesso em: 03 jun 2025.

_____. Um caminho bem-trilhado: da fenomenologia pra o enativismo. *Cognitio: Revista de Filosofia*, [S. l.], vol. 25, nº 1, p. e58254, 2024. DOI: 10.23925/2316-5278.2024v25i1:e58254. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/cognitiofilosofia/article/view/58254>. Acesso em: 20 maio. 2025.

RUDRAUF, D.; LUTZ, A.; COSMELLI, D.; LACHAUX, J-P; LE VAN QUYEN, M. From autopoiesis to neurophenomenology: Francisco Varela's exploration of the biophysics of being. *Biological Research*, vol. 36, nº 1, p. 27-65, 2003. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.4067/S0716-97602003000100005>. Acesso em: 21 maio. 2025.

TAYLOR, A. C.; VIVEIROS DE CASTRO, E. Um corpo feito de olhares (Amazônia). *Revista de Antropologia*, São Paulo, Brasil, vol. 62, nº 3, p. 769–818, 2019. DOI: 1310.11606/2179-0892.ra.2019.165236. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/ra/article/view/165236>. Acesso em: 25 mai. 2025.

TENGÖ, M.; HILL, R.; MALMER, P.; RAYMOND, C. M.; SPIERENBURG, M.; DANIELSEN, F.; ELMQVIST, T.; FOLKE, C. We having knowledge systems in IPBES, CBD and beyond—lessons learned for sustainability. *Science Direct, Current Opinion in Environmental Sustainability*, p. 26-27:17-25, 2017. Disponível em: <https://doi.org/10.1016/j.cosust.2016.12.005>. Acesso em: 27 out. 2025.

THOMPSON, Evan. *Mind in Life: Biology, Phenomenology and the Sciences of the Mind*. Cambridge, Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press, 2007.

VALIM, Ricardo; ALMEIDA JR., José Benedito. Do clarão das fogueiras ao brilho das telas – As projeções de si no cinema indígena. *Revista de Ética e Filosofia Política*, Juiz de Fora, v. 1, n. 28, p. 178-197, 2025a. Disponível em: <https://periodicos.ufjf.br/index.php/eticaefilosofia/article/view/46713>. Acesso em: 22 jun. 2025.

_____.; BOCCA, Francisco Verardi. Quem deve (ou pode) cuidar do meio ambiente? Uma reflexão filosófica-decolonial. *Clareira – Revista de Filosofia da Região Amazônica*, Porto Velho, v. 11, n. 1, p. 23-40, 2025b. Disponível em: <https://periodicos.unir.br/index.php/clareira/article/view/8262>. Acesso em: 26 mar. 2025.

_____.; GIACIOIA JR., Oswaldo. O poder dos afetos: uma possível leitura do corpo a partir de Espinosa e do pensamento indígena. *Guairacá – Revista de Filosofia*, Guarapuava, v. 41, n. 1, p. 172-189, 2025c. Disponível em: <https://revistas.unicentro.br/index.php/guaiaraca/article/view/7889>. Acesso em: 25 mai. 2025.

_____. *Ontologia e Ética no Pensamento Indígena Brasileiro: Análise das ontologias tupi-guarani e yanomami*. Porto Alegre: Editora Fundação Fênix, 2024.

_____.; DE ARAÚJO, Dorcas Florentino. Os indígenas e as cidades: reflexões filosóficas sobre memória e identidade no espaço urbano. *Problemata – Revista Internacional de Filosofia*, João Pessoa, v. 16, n. 3, p. 121-135, 2025d. DOI: 10.7443/problemata.v16i3.72907. Disponível em: <https://periodicos.ufpb.br/index.php/problemata/article/view/72907>. Acesso em: 22 set. 2025.

_____.; PERPETUO ALVES SOARES, Domingos. Projeto e contemplação como prática educativa de filosofia. *Revista Kalágatos*, Fortaleza, [S. l.], v. 22, n. 2, p. e25016, 2025e. DOI: 10.52521/kg.v22i2.14862. Disponível em: <https://revistas.uece.br/index.php/kalagatos/article/view/14862>. Acesso em: 9 abr. 2025.

VARELA, Francisco J.; THOMPSON, Evan; ROSCH, Eleonor. *The Embodied Mind*. Revised ed. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 2016.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Perspectival anthropology and the method of controlled equivocation. *Tipiti: Revista da Sociedade de Antropologia das Terras Baixas da América do Sul*, v. 2, n. 1. DOI: <https://doi.org/10.70845/2572-3626.1010>. Disponível em: <https://digitalcommons.trinity.edu/tipiti/vol2/iss1/1>. Acesso em: 10 out. 2025.

_____. Perspectivismo e multiculturalismo na América indígena. In: VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A Inconstância da Alma Selvagem*. São Paulo: CosacNaify, 2002. p. 345-400.

WILSHIRE, Bruce. *The Primal Roots of American Philosophy: Pragmatism, Phenomenology, and Native American Thought*. University Park: Pennsylvania State University Press, 2000.

Recebido em: 01/08/2025

Aceito em: 30/10/2025