

Reflexões sobre o conceito de mundo da vida aplicado aos estudos de bioculturalidade

Reflections on the concept of lifeworld applied to bioculturality studies

Walison Almeida Dias ¹ ; Ana Carla de Melo Loiola ² 

RESUMO

Este artigo examina criticamente o conceito de “mundo da vida” (Lebenswelt), formulado por Alfred Schütz e Thomas Luckmann (2023), em articulação epistemológica com a bioculturalidade, visando analisar as práticas sociais e culturais de comunidades amazônicas. Adota-se uma abordagem metodológica de caráter bibliográfico e documental (Gil, 2000), com ênfase na análise hermenêutica de fontes primárias e secundárias. A fundamentação teórica articula as contribuições do perspectivismo ameríndio de Eduardo Viveiros de Castro (1992), a fenomenologia do corpo próprio de Merleau-Ponty (2012) e os estudos sobre memória biocultural de Toledo e Barrera-Bassols (2015), os quais evidenciam o papel das narrativas, rituais e saberes tradicionais no manejo sustentável dos recursos naturais e na adaptação às transformações socioambientais. Os resultados evidenciam que as práticas das comunidades amazônicas transcendem as dicotomias entre natureza e cultura, configurando um sistema simbólico relacional que integra corpo, subjetividade e ambiente. Nesse contexto, o “mundo da vida” é ressignificado como um espaço dinâmico e cosmológico, no qual a bioculturalidade desempenha função estruturante na transmissão intergeracional de conhecimentos, consolidando estratégias de resiliência e sustentabilidade. Conclui-se que o diálogo entre esses referenciais teóricos fornece ferramentas analíticas inovadoras para compreender a relação entre humanos e não humanos, contribuindo para a construção de abordagens epistemológicas mais integradas e sensíveis às cosmologias amazônicas frente aos desafios socioambientais contemporâneos.

Palavras-chave: Mundo da vida. Bioculturalidade. Amazônia. Perspectivismo. Fenomenologia.

¹ Doutor em Ciências da Religião pela Universidade do Estado do Pará- UEPA, Belém (PA), Brasil.

² Aplicadora ABA no Núcleo de Atendimento ao Transtorno do Espectro Autista (NATEA), Tucuruí (PA), Brasil..

1 INTRODUÇÃO

O conceito de “mundo da vida” (Lebenswelt), sistematizado por Alfred Schütz e Thomas Luckmann (2023), constitui uma matriz teórica de caráter fenomenológico que possibilita a análise das estruturas de significado subjacentes às práticas socioculturais. Originariamente formulado por Edmund Husserl (1970) como o horizonte pré-teórico e pré-científico da experiência humana, o conceito foi posteriormente desdobrado por Schütz em uma sociologia compreensiva que privilegia a análise das tipificações, relevâncias e acervos de conhecimento que orientam o agir cotidiano dos sujeitos no mundo social.

Na Amazônia, a diversidade ecológica e cultural engendra formas de organização social que desafiam as categorias dicotômicas inerentes ao pensamento ocidental moderno, tais como natureza versus cultura, sujeito versus objeto, e corpo versus mente, evidenciando uma relação constitutivamente integrada entre o ser humano, o ambiente e as espiritualidades.

Nesse contexto, o conceito de mundo da vida adquire especificidades ao se entrelaçar às cosmologias, aos saberes ancestrais e às dinâmicas adaptativas das comunidades tradicionais, demandando uma reelaboração epistemológica que incorpore as particularidades ontológicas desses povos.

Nesse íterim, a bioculturalidade, compreendida como sistema de transmissão intergeracional de saberes e práticas tradicionais (Toledo; Barrera-Bassols, 2015), constitui uma dimensão fulcral para a descrição do processo adaptativo que articula conhecimentos ecológicos locais às transformações do ambiente, assegurando a sustentabilidade e a resiliência das comunidades.

Desta feita, partimos do pressuposto de que a memória biocultural é entendida como um acervo acumulado de experiências, técnicas e interpretações simbólicas do meio, opera como mecanismo de articulação entre o passado e o presente, conferindo às comunidades a capacidade de responder, de modo contextualizado e situado, às pressões socioambientais.

Com base no exposto, o presente estudo objetiva examinar a articulação epistemológica entre o conceito de “mundo da vida” e a bioculturalidade na configuração das práticas sociais e culturais das comunidades amazônicas. A problemática norteadora pode ser assim formulada: de que modo o conceito de “mundo da vida”, em diálogo com as dinâmicas bioculturais, contribui para a compreensão das práticas sociais e culturais das comunidades amazônicas, e em que medida tal diálogo demanda uma revisão das categorias fenomenológicas clássicas?

Parte-se da hipótese de que tais práticas transcendem o pragmatismo adaptativo, constituindo sistemas simbólicos complexos que articulam dimensões ontológicas, epistemológicas e cosmológicas, oferecendo subsídios teóricos e metodológicos para repensar os desafios socioambientais contemporâneos.

Ao abordar essas inter-relações, busca-se contribuir para o aprofundamento da análise epistemológica das práticas bioculturais amazônicas, evidenciando sua relevância no debate sobre sustentabilidade, coexistência e conservação ambiental, bem como para a construção de marcos interpretativos que reconheçam a pluralidade ontológica dos mundos vividos.

2 METODOLOGIA

A metodologia adotada neste estudo configura-se como pesquisa bibliográfica de caráter exploratório e analítico, com ênfase na análise documental e na hermenêutica teórica. Conforme Gil (2000), essa abordagem metodológica distingue-se pela natureza das fontes consultadas: enquanto a pesquisa bibliográfica mobiliza as contribuições de diferentes autores sistematizadas em publicações acadêmicas, a pesquisa documental recorre a materiais que, em sua maioria, ainda não foram submetidos a tratamento analítico rigoroso.

Conforme Gil (2000), as fontes documentais podem ser classificadas em duas categorias principais: documentos de primeira mão, tais como registros institucionais, relatórios técnicos e materiais de arquivo; e documentos de segunda mão, incluindo correspondências, fotografias, memorandos e boletins.

No âmbito deste estudo, privilegiaram-se fontes secundárias de caráter teórico-conceitual, com especial atenção às obras seminais dos autores que compõem o arcabouço teórico da investigação.

As etapas metodológicas compreenderam: (a) elaboração do projeto de pesquisa, com delimitação do problema e dos objetivos investigativos; (b) levantamento bibliográfico preliminar, compreendido como estudo exploratório das fontes com a finalidade de conferir precisão conceitual à proposta da pesquisa (Gil, 2000); (c) identificação e localização das fontes capazes de fornecer respostas adequadas à problemática formulada; e (d) sistematização e análise crítica do material selecionado.

As etapas de análise dos dados contemplaram: leitura exploratória do material coletado; seleção dos principais autores e categorias conceituais; análise das discussões centrais que permeiam o tema de investigação; e sistematização das ideias-chave com o auxílio do *software* MAXQDA 2020 e de fichamentos dos textos fundamentais.

A opção pelo MAXQDA justifica-se pela sua capacidade de organização hierárquica de categorias analíticas e pela facilidade na codificação axial de conceitos teóricos, procedimento que se revelou essencial para a articulação entre os diferentes referenciais mobilizados.

A interpretação e a discussão dos dados foram estruturadas com base nas etapas metodológicas delineadas, empregando-se os fichamentos como suporte à

organização lógica e ao desenvolvimento argumentativo do texto científico.

O procedimento hermenêutico adotado orientou-se pela busca de convergências e tensões entre os marcos teóricos, possibilitando uma leitura crítica e integrativa dos conceitos de mundo da vida, perspectivismo ameríndio e bioculturalidade.

3. REVISÃO DE LITERATURA

A fundamentação teórica deste trabalho está estruturada em três eixos epistemológicos que dialogam com as dinâmicas sociais, culturais e ecológicas: o conceito de “mundo da vida”, de Alfred Schütz e Thomas Luckmann (1977; 2023); a antropologia perspectivista de Eduardo Viveiros de Castro (1992; 2017); e os estudos sobre memória biocultural, propostos por Toledo e Barrera-Bassols (2015).

O conceito de “mundo da vida” (Lebenswelt), originariamente elaborado por Edmund Husserl no contexto da fenomenologia transcendental, foi sistematizado por Schütz e Luckmann (1977) como categoria sociológica central para a compreensão das experiências sociais e da realidade vivida pelos indivíduos. Segundo os autores, o mundo da vida constitui o cenário primário e inquestionável da interação social, onde as estruturas de sentido emergem de práticas compartilhadas, tipificações recíprocas e rotinas coletivas sedimentadas.

Trata-se, portanto, do horizonte de evidência dentro do qual os sujeitos operam com uma “atitude natural”, isto é, com uma disposição pré-reflexiva que toma o mundo como dado e intersubjetivamente partilhado.

No contexto amazônico, o conceito de mundo da vida adquire uma potência heurística singular, porquanto, possibilitando a interpretação de como as comunidades locais integram suas práticas culturais às dinâmicas ecológicas, engendrando um sistema simbólico e adaptativo que sustenta a interação com a natureza e com outros grupos sociais.

Todavia, essa aplicação demanda uma reelaboração conceitual, na medida em que o Lebenswelt schütziano pressupõe uma intersubjetividade predominantemente antropocêntrica, ao passo que as cosmologias amazônicas operam com uma intersubjetividade ampliada, que incorpora entidades não humanas como sujeitos de perspectiva.

A contribuição de Eduardo Viveiros de Castro (1992; 2017), a partir do perspectivismo ameríndio, compõe uma revisão radical das categorias ontológicas ocidentais, em que o perspectivismo postula que humanos e os não humanos compartilham uma mesma condição de sujeito, uma humanidade de fundo, expressa na noção de “multinaturalismo”, embora percebam o mundo sob diferentes perspectivas corporais.

Essa formulação desafia frontalmente a dicotomia ocidental entre natureza e cultura, substituindo-a por uma cosmologia relacional na qual a identidade é definida pelas interações entre diferentes pontos de vista e suas inter-relações.

No contexto amazônico, o perspectivismo não apenas se coaduna com o conceito de mundo da vida, mas o expande ao abarcar dimensões simbólicas e espirituais características das cosmologias locais.

Essa articulação possibilita compreender as relações simbólicas que fundamentam a identidade e o sentido de pertencimento das comunidades amazônicas, ao mesmo tempo em que tensiona os pressupostos fenomenológicos clássicos acerca da centralidade do sujeito humano na constituição do sentido.

Por sua vez, os estudos de Toledo e Barrera-Bassols (2015) sobre a memória biocultural fornecem uma abordagem complementar para a análise dos saberes e das práticas tradicionais. A bioculturalidade é compreendida como o processo de transmissão intergeracional e de acumulação de conhecimentos tradicionais, adaptados ao longo de milênios e fundamentais para o manejo sustentável dos recursos naturais em ambientes dinâmicos.

Os autores argumentam que a memória biocultural constitui um patrimônio cognitivo coletivo que articula saberes ecológicos, práticas produtivas e sistemas simbólicos em um todo coerente.

Na Amazônia, essa bioculturalidade transcende a dimensão estritamente instrumental e incorpora narrativas orais, mitologias cosmogônicas e práticas rituais que reforçam a interdependência constitutiva entre os seres humanos e o ambiente. Assim, consolida-se um conjunto de saberes que permite às comunidades responder de forma resiliente às transformações socioambientais, ao mesmo tempo em que preserva a coerência interna de suas cosmovisões.

A integração desses referenciais teóricos fornece a base epistemológica necessária para compreender as particularidades do mundo da vida amazônico. Ao articular identidade, cultura e natureza em uma perspectiva relacional, torna-se possível analisar como as comunidades amazônicas se estruturam em resposta às dinâmicas socioambientais, abrindo espaço para reflexões mais amplas sobre sustentabilidade, coexistência e pluralidade ontológica.

4. CONTRIBUIÇÕES DO CONCEITO DE MUNDO DA VIDA AOS ESTUDOS DE ETNOLOGIA NA AMAZÔNIA

A corporeidade em Husserl (1970) apresenta nuances complexas, sendo compreendida como uma manifestação simultânea de um “para-si” e de um “em-si”. Em outros termos, a existência humana é sempre permeada por uma combinação de facticidade e transcendência, manifestada, necessariamente, em uma forma corporificada.

O corpo, para Husserl, não se reduz a um objeto entre outros no espaço; ele é, antes, o órgão de percepção por meio do qual o mundo se constitui como campo de experiência. Essa distinção entre Leib (corpo vivido) e Körper (corpo físico) é fundamental para a compreensão das ontologias amazônicas, nas quais o corpo opera simultaneamente como locus de experiência fenomenológica e como vetor de transformação cosmológica.

Essa concepção de corpo, no entanto, não pode ser dissociada das interpretações étnicas situadas em coordenadas espaço-temporais específicas. O corpo não se encontra separado do mundo vivido; ao contrário, emerge como manifestação intrínseca deste, configurando aquilo que Merleau-Ponty (2012) denominou “ser-no-mundo”, uma condição em que a corporeidade constitui o próprio medium da relação com a realidade.

A Antropologia Perspectivista, formulada por Viveiros de Castro (2017), apresenta uma resignificação radical da noção de corpo, inaugurando o que aqui denominaremos “eu-mundo-vivido”.

Nessa perspectiva, linguagens, representações simbólicas, signos e estruturas relacionais refletem sempre um “eu em mundo”, cuja existência pressupõe a unidade do espírito e a diversidade dos corpos. Assim, a existência humana é sempre corporificada em uma estrutura plural e animista, em que a materialidade corporal não é mera

envoltura do sujeito, mas a própria condição de possibilidade da perspectiva.

O conceito de mundo da vida (Schütz; Luckmann, 2023) contribui para uma fundamentação teórica mais abrangente do perspectivismo, ao integrar lógicas interpretativas que exploram a realidade na qual o ser humano inevitavelmente participa e opera de forma concreta no mundo social e natural.

No contexto ameríndio, o mundo da vida não se limita à esfera da intersubjetividade humana; ele abarca as distinções entre público e privado, entre sagrado e profano, servindo como estrutura fundante das realidades cosmológicas. Essa cosmovisão compreende tanto a subjetividade do “eu” quanto a lógica perspectivista, na qual todos os seres, humanos, animais, plantas e entidades espirituais, são dotados de agência, não apenas em um sentido metafísico, mas em uma potencialidade ontologicamente integrada com a natureza.

Faz-se necessária, contudo, uma distinção epistemológica no conceito de mundo da vida quando aplicado às contingencialidades amazônicas. Nesse contexto, as dimensões ontológicas estão profundamente imbricadas e manifestam um agir social que não opera segundo as segmentações características do pensamento moderno.

As categorias dicotômicas, objetivo e subjetivo, físico e moral, fato e valor, imanência e transcendência, corpo e espírito, animalidade e humanidade, configuram, nesse âmbito, traços contrastantes que moldam as cosmologias e a subjetividade local, sem que se estabeleça entre eles uma hierarquia ou separação fixa.

Para Schütz e Luckmann (2023), o mundo da vida é, em sua totalidade, um espaço natural e social que atua como palco e província última do agir humano e do agir recíproco. Todavia, essa dinâmica é ressignificada no contexto amazônico, gerando cosmologias que atribuem ao signo da animalidade uma agência plena e uma intencionalidade própria.

Nessa lógica, humanos transformam-se em animais, enquanto animais assumem formas espirituais predadoras, configuração que institui o que se pode designar como uma antropofagia ontológica, na qual o ser humano oscila entre a materialidade do corpo, a dimensão mágica e o domínio do não humano.

Dessa forma, o conceito de mundo da vida, quando confrontado com as realidades amazônicas, inaugura uma perspectiva analítica em que a realidade é construída a partir de experiências simultaneamente sociais e espirituais.

O pragmatismo e a lógica cartesiana cedem lugar a um acervo de experiências bioculturais, fundamentadas em saberes construídos e transmitidos intergeracionalmente. Essas experiências são interpretadas com base em esquemas de referência que incluem relações de parentesco, marcadores étnicos, mitologias cosmogônicas, práticas do bem-viver, entre outros sistemas de significação.

Com isso, a bioculturalidade articula-se às dimensões fisiológicas, motoras, linguísticas, biológicas, sociais e culturais em prol da adaptação humana às particularidades paisagísticas. Toledo e Barrera-Bassols (2015) argumentam que o componente biocultural permite às comunidades manejarem os recursos naturais de forma sustentável, promovendo uma integração profunda entre os saberes tradicionais e as especificidades ambientais.

Ainda que essas reflexões encontrem antagonismos epistemológicos, sobretudo no que concerne à incomensurabilidade entre paradigmas científicos ocidentais e saberes tradicionais, é inequívoco que o conhecimento gerado pela experiência humana reflete um processo adaptativo às peculiaridades de cada habitat.

Assim, a manipulação e a adequação à diversidade biológica resultam em conhecimentos contextuais que expressam intensamente a subjetividade dos sujeitos que os produzem.

A bioculturalidade dos povos ameríndios na Amazônia abrange múltiplas dimensões, incluindo a genética e os processos cognitivos, o que evidencia uma ampla diversidade de saberes. Esse conjunto configura o complexo biológico-cultural humano, desenvolvido ao longo de milhões de anos em íntima integração com a natureza e com outros seres.

Conforme demonstram Neves (1997; 2022), tal processo é central na adaptabilidade e na apropriação da diversidade biológica presente no território amazônico, evidenciando que a paisagem amazônica é, em grande medida, produto da ação humana milenar.

Não obstante, a bioculturalidade e as práticas adaptativas das comunidades originárias desempenham papel estruturante na construção do mundo da vida. As potencialidades articuladas em resposta às características específicas do ambiente revelam como o mundo da vida é moldado e perpetuado por meio da interação entre humanos e seu entorno natural.

Schütz e Luckmann (1977) destacam que as experiências compartilhadas, sejam individuais ou coletivas, são centrais para a formação da identidade do ser. Na Amazônia, tais experiências são transmitidas oralmente e incorporadas em práticas cotidianas, englobando tanto conhecimentos práticos de caráter técnico quanto dimensões simbólicas e espirituais que integram o ser humano e o ambiente em uma relação holística e mutuamente constitutiva.

Nesse processo, a concepção de corpo desafia, uma vez mais, a lógica cartesiana, rompendo com a separação rígida entre res cogitans e res extensa. O “eu” amazônico transcende a relação binária “eu-outro”, integrando também a relação “eu-outro-natureza”.

Essa visão revela um tipo de consciência transmetafísica, na qual o corpo humano é concebido como antropomorfo, espiritual e fluido, adaptando-se dinamicamente às circunstâncias e contextos cosmológicos.

Essa perspectiva contrasta com a visão sartreana (1943), segundo a qual a união entre consciência e corpo se dá pela coexistência de duas manifestações: o “meu corpo” enquanto experimentado por mim (Leib) e o “meu corpo” enquanto experimentado pelos outros (Körper). Na Amazônia, entretanto, o “eu” não se limita à relação intersubjetiva com outros humanos; ele incorpora uma interação ontológica com a natureza, configurando um tipo de “eu-nós” que inclui o bioma em sua totalidade.

Essa simbiose engendra uma consciência transmetafísica, na qual o corpo amazônico, além de antropomorfo, é espiritualmente adaptável e fluido, emergindo continuamente de um fundo de indeterminação, aquilo que Viveiros de Castro (2017) designa como o regime de “predação ontológica generalizada”.

Schütz e Luckmann (2023) argumentam que as estruturas do mundo da vida são compreendidas somente no interior da interação humana com seus semelhantes. É nesse processo interativo que o indivíduo se insere e opera em conjunto com os outros, resultando em arranjos coerentes de objetos com propriedades definidas.

Essa interação social e comunitária possibilita que o agir subjetivo incorpore interditos e interpretações coletivas, permitindo que o indivíduo, por meio da experiência acumulada, ressignifique as imposições externas.

No cotidiano, as ações humanas são parciais, organizadas dentro de sistemas de planos supraordenados. Em relação aos domínios específicos, como o trabalho, o tempo

livre e as práticas comunitárias, os planos são integrados a um contexto de vida mais amplo e dinâmico.

Apesar de transcender a realidade do senso comum, o mundo da vida é habitado e vivenciado diariamente, mesmo quando o indivíduo alterna entre estados de suspensão da atitude natural para envolver-se em mundos fictícios ou reflexivos.

Segundo Schütz e Luckmann (2023), a reflexão, ao intensificar-se, distancia o indivíduo da experiência imediata e cotidiana. O outro, outrora participante da relação “nós”, passa a ser objeto de pensamento, evidenciando como a consciência é mediada pela recordação e pela antecipação. Esse movimento reflete uma dinâmica em que a bioculturalidade, no contexto amazônico, desempenha função articuladora ao integrar dimensões fisiológicas, simbólicas e sociais em uma interação contínua e dinâmica com o ambiente.

No encontro com o outro, a vida de consciência do alter ego revela-se plenamente acessível enquanto ele se apresenta somaticamente diante de mim. Não apenas o que o outro comunica intencionalmente está ao meu alcance, mas também seus movimentos, expressões faciais, gestos, ritmo e entonação da fala. Esses elementos permitem interpretar processos em sua consciência.

A experiência do contemporâneo é sustentada por vivências passadas, tanto imediatas quanto mediadas, e manifesta a inevitabilidade do tempo mundano no esperar e no subordinar do agir ao princípio de “primeiro as coisas da experiência”.

Essas reflexões ilustram como o conceito de mundo da vida (Schütz; Luckmann, 2023) aplica-se à complexidade das relações humanas na Amazônia. Nela, a interação com o meio natural molda não apenas a consciência individual, mas também reconfigura o entendimento de si mesmo e dos outros em um contexto de coexistência e adaptação dinâmica.

Em afinidade com essa lógica, toda situação é também delimitada pelo caráter pré-dado do corpo. Segundo Merleau-Ponty (2012), o corpo não é um objeto no espaço, mas a condição transcendental de toda experiência do arranjo espacial do mundo da vida.

Ele atua como centro de coordenadas, com um “acima e abaixo”, “direita e esquerda”, “atrás e à frente”, oferecendo um marco fundamental para a orientação. Em qualquer situação, apenas um segmento do mundo está ao alcance imediato, enquanto

regiões acessíveis ou recuperáveis se estendem ao redor, cada qual com sua estrutura temporal e social.

A experiência do mundo da vida possui, igualmente, arranjos temporal e social específicos. A duração interna abrange vivências atuais, retentivas e protentivas, além de recordações e expectativas.

Cada situação é moldada pela biografia do sujeito, que possui uma “pré-história” específica e biograficamente articulada. Esse acervo de conhecimento habitual inclui competências, conhecimento prático e “receitas” que se sedimentaram ao longo do tempo. Embora a biografia não seja imposta como estrutura ontológica do mundo, ela condiciona o modo como o sujeito percebe e atua nas situações, fornecendo elementos para a interpretação e a ação.

Na Amazônia, contudo, o mundo da vida apresenta características ontológicas distintas. O conhecimento amazônico, ao contrário do que pressupõem Schütz e Luckmann, não é meramente sedimentado de forma individual; ele está intrinsecamente vinculado a um arcabouço biocultural coletivo. A interação entre seres humanos, natureza e o próprio cosmos configura uma lógica de cuidado e biodiversidade que transcende interpretações exclusivamente individuais.

Nesse âmbito, o conhecimento não pertence ao sujeito isolado, mas é construído e transmitido em redes de relações intersubjetivas e interontológicas, refletindo uma sociedade profundamente conectada ao seu locus ecológico.

O mundo da vida amazônico é atravessado por possibilidades ontológicas singulares, em que o cuidado com a natureza e a biodiversidade se traduz em interpretações e práticas que integram o corpo, a vivência e o saber coletivo. Como aponta Paes Loureiro (2015), a Amazônia envolve a encantaria, os rios, florestas e animais em uma profusão transcendental que se configura como um regime estético e ontológico irreduzível a outros contextos.

Esse conhecimento, enraizado no corpo e na vivência, ilustra como o mundo da vida circunscreve-se no “eu” amazônico, cuja subjetividade é inseparável de sua relação com o meio natural e com os outros seres.

Enquanto Schütz e Luckmann destacam que o mundo da vida se constitui pela interpretação e sedimentação de experiências individuais, na Amazônia, é precisamente a suspensão dessa sedimentação individualizada que engendra outras lógicas de

interação e subjetividade.

A aquisição de conhecimento é, certamente, uma questão de interpretação situada; porém, no contexto amazônico, tal conhecimento emerge da integração constitutiva entre o humano e seu entorno, configurando saberes bioculturais que articulam dimensões práticas, simbólicas e espirituais em uma unidade dinâmica e adaptativa. Essa constatação impõe a necessidade de uma reformulação do Lebenswelt fenomenológico que dê conta da pluralidade ontológica dos mundos amazônicos.

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

A análise das relações entre o conceito de mundo da vida (Schütz; Luckmann, 1977; 2023) e a dinâmica peculiar do conhecimento na Amazônia revela não apenas contrastes significativos, mas também insights profundos sobre a experiência humana e a construção de significado.

O percurso teórico empreendido neste estudo possibilitou a formulação do que aqui se designa como “outra lógica interpretativa da experiência humana na Amazônia”, uma lógica que, sem rejeitar os aportes fenomenológicos clássicos, os submete a uma reelaboração crítica informada pelas ontologias amazônicas.

O mundo da vida, tal como apresentado ao longo desta reflexão, é entendido como um contexto no qual as experiências individuais são interpretadas e dotadas de significado compartilhado, moldado pela biografia de cada sujeito, pela sedimentação de experiências passadas e pela interação contínua com outros indivíduos dentro de coordenadas espaço-temporais específicas.

Todavia, o que a Amazônia demonstra é que o Lebenswelt não pode ser adequadamente compreendido quando circunscrito a uma intersubjetividade exclusivamente humana.

Na Amazônia, o conhecimento não se limita a um produto da sedimentação biográfica individual; ele constitui, antes de tudo, uma construção coletiva que transcende os limites do sujeito cartesiano e se estende para abranger comunidades inteiras e seus entornos ecológicos. O conhecimento biocultural, enraizado nas práticas cotidianas, nos mitos cosmogônicos, nos rituais e nas interações com a natureza, é compartilhado e transmitido de modo a tecer o tecido social de maneira integrada e dinâmica.

Essa lógica reflete não apenas a adaptação humana à diversidade biológica e ecológica da região, mas também a criação de uma cosmovisão singular, na qual o “eu”, o “outro” e a natureza estão entrelaçados em uma relação de interdependência ontológica.

Ao confrontar esses dois contextos, percebe-se que o conceito de mundo da vida oferece uma estrutura teórica enriquecedora tanto para a compreensão de como os indivíduos constroem significado em suas vidas cotidianas quanto para a análise de como diferentes culturas organizam suas percepções e interações com o mundo.

Enquanto no mundo da vida ocidental a experiência é mediada predominantemente pela interpretação individual e social, na Amazônia essa interpretação é ampliada para incluir uma relação profundamente simbiótica com a natureza. Essa cosmovisão amazônica transcende as fronteiras do antropocentrismo ocidental, propondo um modelo relacional que incorpora e respeita as dimensões biológicas, culturais e espirituais do ambiente.

Portanto, o estudo desses conceitos possibilita uma problematização do fazer psicológico e epistemológico na Amazônia, ao desafiar a disciplina a repensar as relações entre o ser humano e o ambiente.

As perspectivas aqui delineadas oferecem novas possibilidades para abordar questões contemporâneas como a conservação ambiental, a sustentabilidade e a coexistência cultural e biológica, evidenciando que as ontologias amazônicas não são meras curiosidades etnográficas, mas sim contribuições filosóficas substantivas para a reflexão sobre o lugar do humano no cosmos.

A integração dessas visões de mundo propõe um diálogo fecundo e necessário para enfrentar os desafios globais do século XXI. Ao promover uma abordagem mais holística e epistemologicamente plural, este artigo contribui para uma compreensão ampliada do papel do ser humano no planeta e da importância de práticas que reconheçam e valorizem as múltiplas formas de conhecimento e adaptação, vislumbrando, ademais, um futuro que articule a coexistência harmônica entre as diferentes formas de vida e promova a sustentabilidade em todas as suas dimensões.

REFERÊNCIAS

CASTRO, Eduardo Viveiros de. O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem. *Revista de Antropologia*, p. 21-74, 1992.

_____. *Metafísicas canibais: elementos para uma antropologia pós-estrutural*. São Paulo: Cosac Naify; n-1 Edições, 2017.

GIL, Antônio Carlos. *Como elaborar projetos de pesquisa*. 3. ed. São Paulo: Atlas, 2000.

HUSSERL, Edmund. *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology: an introduction to phenomenological philosophy*. Evanston: Northwestern University Press, 1970.

LOUREIRO, João de Jesus Paes. *Mitopoética da Amazônia*. Manaus: Editora Valer, 2015.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Phenomenology of Perception*. London: Routledge, 2012.

NEVES, Eduardo Góes. Paths of human occupation in Brazil: a paleoecological perspective. *Journal of World Prehistory*, v. 11, n. 2, p. 111-178, 1997.

_____. Prehistoric archaeology and human occupation dynamics in South America: current trends and future directions. In: SMITH, C. (Ed.). *The Oxford Handbook of South American Archaeology*. Oxford: Oxford University Press, 2022.

SARTRE, Jean-Paul. *L'Être et le Néant: essai d'ontologie phénoménologique*. Paris: Gallimard, 1943.

SCHÜTZ, Alfred; LUCKMANN, Thomas. *Las estructuras del mundo de la vida*. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1977.

SCHÜTZ, Alfred; LUCKMANN, Thomas. *As estruturas do mundo da vida*. Petrópolis: Vozes, 2023.

TOLEDO, Víctor Manuel; BARRERA-BASSOLS, Narciso. *A memória biocultural: a importância ecológica das sabedorias tradicionais*. São Paulo: Editora Expressão Popular, 2015.